

mimetische Impuls.



DOSSIERE TEMÁTICO:
CONFIGURACIONES DE LAS

SUB JETI VIDA DES

CONTEMPORÁNEAS

AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA



BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP, Año 6, No. 10, agosto de 2023 a mayo de 2024, es una difusión periódica editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Con domicilio en 4 Sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, difundida a través del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, con domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 208, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000. Teléfono (222) 229 55 00 ext. 5707 <http://bajoelvolcan.buap.mx>, Editor responsable: Dr. Alfonso Galileo García Vela, galileo.vela@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-040614143900-203, ISSN 2954-4300. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número, Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Dr. Alfonso Galileo García Vela, Avenida 2 Oriente 410, Colonia Centro, Puebla, Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación, 20 de abril de 2023. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

La revista *Bajo el Volcán* provee un acceso completamente gratuito a todo su contenido, en la medida en que es nuestra profunda convicción que la libre disponibilidad del material científico al público contribuye a fomentar el desarrollo general del conocimiento. Por consiguiente, *Bajo el Volcán* se publica sin ninguna clase de restricción para su acceso, habilitando su libre uso con la condición de que no se haga una utilización comercial del mismo, se reconozca la autoría pertinente de cada uno de sus materiales y que se difunda según los permisos que estipula la licencia CREATIVE COMMONS BY-NC-SA 4.0.

*BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO
DE SOCIOLOGÍA. BUAP*

Publicación semestral arbitrada de divulgación científica.

Se encuentra disponible en los siguientes índices:

REDALYC <http://www.redalyc.org/revista.oa?id=286>

BIBLAT Bibliografía Latinoamericana <http://biblat.unam.mx/es>

LATINDEX (UNAM) <http://www.latindex.unam.mx/index.html>

MIR@BEL <http://reseau-mirabel.info/>

ROAD <http://www.issn.org>

BAJO EL VOLCÁN

REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP

REVISTA ELECTRÓNICA

Año 6, número 10, 2023-2024

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS SOCIALES
POSGRADO DE SOCIOLOGÍA
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

DIRECTORIO

Comité de Dirección

Blanca Laura Cordero Díaz, Alfonso García Vela, Giuseppe Lo Brutto,
Fernando Teodoro Matamoros Ponce, Hugo Moreno Hernández,
Mina Lorena Navarro Trujillo, Sergio Tischler.

Consejo Editorial

Alfonso García Vela, Universidad Autónoma de Puebla, México (Dirección);
Ángela Navia López, Pablo Jiménez Cea, Brandon Enrique Bernardino
García Ramírez (Edición).

Consejo Consultivo

Raquel Gutiérrez Aguilar (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla),
Carlos Figueroa Ibarra (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla),
Cristina Vega (FLACSO-Sede Ecuador), Jorge Luis Acanda (Universidad de
La Habana), Ana Maria Motta Ribeiro (Universidad Federal Fluminense),
Silva L. Gil (Universidad Iberoamericana), Verónica Gago (Universidad
de Buenos Aires), Emilio Betances (Universidad de Gettysburg), Enrique
Ragchemberg (Universidad Nacional Autónoma de México), Lucio Oliver
(Universidad Nacional Autónoma de México), Adolfo Gilly † (Universidad
Nacional Autónoma de México), Gustavo Esteva Figueroa † (Universidad de
la Tierra en Oaxaca), Enzo Traverso (Cornell University), Raquel Sosa Elizaga
(Universidad Autónoma de México), John Holloway (Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla), María da Gloria Marroni (Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla), Blanca Cordero (Benemérita Universidad Autónoma de
Puebla), Pedro Félix Hernández Ornelas (Benemérita Universidad Autónoma de
Puebla, México), Francisco Javier Gómez Carpinteiro (Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla), Samir Gandesha (Simon Fraser University).

Corrección y cuidado de la edición

Abraham Zajid Che

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Ma. Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Giuseppe Lo Brutto
*Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vález Pliego"*

Blanca Cordero Díaz
Coordinadora del Posgrado de Sociología

Coordinadores del Dossier temático:

Dra. Dinora Hernández López
Dr. Hermann Omar Amaya Velasco
Dr. Javier Corona

El Errante Editor, S.A. de C.V., diseño original

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vález Pliego"
Posgrado de Sociología
Calle 2 Oriente 410 PA,
Centro Histórico, Puebla, Puebla, CP 72000
Tel. (01-222) 2 29 55 00 ext. 5707
Fax (01-222) 2 29 56 81

ÍNDICE

DOSSIER TEMÁTICO: CONFIGURACIONES DE LAS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÁNEAS

Presentación

HERMANN OMAR AMAYA VELASCO
DINORA HERNÁNDEZ LÓPEZ
JAVIERCORONA.....11

**Sujeto y subjetividad en la
*Teoría crítica de Theodor W. Adorno***
DINORA HERNÁNDEZ LÓPEZ17

**Subjetividad y cuerpo *cyborg* digital
en la obra *RoboCop* (2014) de José Padilha**
HERMANN OMAR AMAYA VELASCO47

**La subjetividad en la obra de Foucault:
análisis del concepto y uso político**
ABRAHAM GODÍNEZ ALDRETE73

**La estética ampliada como terreno
de subjetividades contemporáneas**
MÓNICA URIBE FLORES
BERNARDO GUTIÉRREZ RAZO99

**Vivir en deuda, explotación neoliberal
y captura del tiempo**
IGNACIO DE BONI
CECILIA SERÉ QUINTERO123

Byung-Chul Han: subjetividades contemporáneas y nuevas formas de dominación desde los espacios digitales LINDA MARGARITA ROMERO ORDUÑA	161
Del logocentrismo al “etho-descentrismo”. Aportes de Derrida a las éticas contemporáneas PATRICIA CASTILLO BECERRA MAXIMEROFFAY	191
La Mami: subordinación, opresión y subjetivación. Apuntes críticos sobre la tensión identidad-cuerpo-afectos en el retrato de las ficheras en la Ciudad de México BERENICE AMADOR SAAVEDRA	223
Tejiendo juntas la resistencia: posibilidades de coalición contra la precaridad producida por el neoliberalismo LORENA RODRIGUES TAVARES DE FREITAS	259
Para una metodología de investigación de los procesos de constitución de la subjetividad ERNESTO BRISEÑO PIMENTEL	295
 PENSAMIENTO CRÍTICO	
Entrevista con Moishe Postone: que el capital tenga límites no quiere decir que vaya a colapsar AGON HAMZA FRANK RUDA MOISHE POSTONE	317

ÍNDICE

¿Se puede buscar la autoliberación en las “grietas”?
- una revisión de *Rethinking the identity of capital logic* [*Repensando la identidad de la lógica del capital*] del profesor Sun Liang.
GAO JIANMIN343

**Constelación histórica del hacer
y uso del arte visual en procesos
de subjetivación como imágenes dialécticas**
HILDEBERTO HERRERA SILVA363

**La renta del despojo: del extractivismo clásico
a la conformación de los patrones
extractivo-rentistas en Latinoamérica**
ALEJANDRO SERRANO397

LUCHAS SOCIALES Y COYUNTURAS POLÍTICAS

**P'ijil k'opetik ta sk'elel, skoltael, yich'el
ta muk' ch'ul osil-balamil:
principios de cosmovisión maya tsotsil
para honrar y defender a la Madre Tierra**
MIGUEL SÁNCHEZ ÁLVAREZ
LEONARDO FIGUEROA HELLAND433

RESEÑAS

**Un propósito: repensar nuestros archivos
como productores de presente.
Reseña de *Anarchivismo. Tecnologías políticas
del archivo de Andrés Maximiliano Tello***
MARÍA YOLANDA GARCÍA IBARRA469

- DOSSIER TEMÁTICO:
CONFIGURACIONES DE LAS
SUBJETIVIDADES CONTEMPORÁNEAS



PRESENTACIÓN

Luego de la consolidación de nuevas dinámicas sociales globales y desarrollos tecnológicos determinantes durante la transformación de los sistemas de producción fordistas a postfordistas, las sociedades capitalistas del siglo XXI han generado nuevos sistemas de explotación, trabajos flexibles y condiciones de precariedad, otros sistemas de dominación, exclusión social y formas de violencia contra grupos vulnerables y sujetos en resistencia, así como inéditos modos de comunicación que influyen directamente en nuestras tomas de decisiones políticas.

En este contexto surge la necesidad de volver a la pregunta por lo humano y una de sus condiciones distintivas: la subjetividad. ¿Qué es lo que define el concepto de subjetividad? ¿En qué sentido podemos ser llamados sujetos? ¿Qué implicaciones tienen las dinámicas sociales de las sociedades contemporáneas para la conformación de nuevas subjetividades? La posibilidad de introducir un diálogo sobre estas interrogantes comienza con el supuesto de que los rasgos del capitalismo contemporáneo, así como sus relaciones con el desarrollo tecnológico y las reconfiguraciones políticas de las sociedades del siglo XXI, funcionan como marco de la experiencia que determina nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos.

La pregunta acerca de las subjetividades contemporáneas es autorreflexiva, ya que apunta hacia nuestra experiencia sobre qué es eso que somos, quiénes seguimos siendo o qué hemos dejado de ser, se interroga acerca de las condiciones sociales y sus implicaciones para la configuración de nuevas identidades y otras representaciones sobre los individuos que somos y habitamos las

sociedades y culturas que conforman nuestra contemporaneidad del siglo XXI.

El objetivo del Dossier *Configuraciones de las subjetividades contemporáneas* es analizar, desde las distintas perspectivas del pensamiento crítico provenientes del siglo XX, las subjetividades actuales en el marco de los cambios experimentados por las sociedades del presente. Partimos de la premisa de que el mundo de hoy se caracteriza por una serie de transformaciones en el plano de las representaciones del arte, las identidades, el género, el trabajo y la tecnología. En este contexto, el dossier ha logrado convocar a intelectuales y académicos que abordan la cuestión a través de investigaciones multidisciplinarias, como es el caso de la teoría crítica, la estética, la semiótica o el postestructuralismo, y desarrollan reflexiones teóricas sobre el concepto de sujeto y subjetividad en pensadores como Theodor W. Adorno, Michel Foucault y Jacques Derrida, sobre el problema del poder y nuevos sistemas de dominación, sobre las invenciones tecnológicas digitales, el llamado posthumanismo y los movimientos transhumanistas que cuestionan la idea de una naturaleza de lo humano, sobre la estética como una modalidad de comprensión de subjetividad, las dimensiones de la explotación neoliberal a través de dispositivos como la deuda y el rendimiento, así como las vinculaciones entre violencia, precariedad y género.

Dinora Hernández López en “Sujeto y subjetividad en la *Teoría crítica de Theodor W. Adorno*” se propone analizar las nociones de sujeto y subjetividad del filósofo francfortiano, partiendo de la tesis de que estamos ante una dialéctica negativa del sujeto, puesto que Adorno piensa la subjetividad tanto en su sentido activo y constituyente como en su significado pasivo y constituido, mostrando los opuestos sin conciliarlos. Con esta idea en mente, la autora presenta un recorrido por la historia social e intelectual del modelo moderno-ilustrado de sujeto y su crítica inmanente, con esta plataforma, Hernández analiza la constelación de nociones que sostienen la idea de un sujeto reconfigurado en la *Teoría crítica de Adorno* y que está conformada por las ideas de autorreflexión crítica, mimesis y memoria.

En “Subjetividad y cuerpo cyborg digital en la obra *RoboCop* (2014) de José Padilha”, Hermann Amaya elabora una reflexión de lo que el autor nombra como enunciaciones y formas de visibilidad de las subjetividades contemporáneas, a través de la representación del cuerpo y la reconstrucción de un discurso contemporáneo sobre la implementación tecnológica en los organismos vivos que aparecen en la figura posthumana del *remake* cinematográfico *RoboCop* del 2014. La tesis que Amaya desarrolla es que en esta nueva representación del “cuerpo cyborg” se vislumbra una figura distinta de lo humano y nuevos sistemas tecnológicos que parecen haber reemplazado el mito de la automatización robótica por el de la programación algorítmica.

El texto “La noción de subjetividad en la obra de Foucault: análisis del concepto y uso político”, de Abraham Godínez, nos lleva a un examen conceptual de la noción de subjetividad en la obra de un autor cardinal para el pensamiento contemporáneo como es Michel Foucault. El artículo de Abraham Godínez hace un recorrido a través de conceptos centrales para abordar la temática propuesta como experiencia, juegos de verdad, prácticas de sí, gubernamentalidad y resistencia. De acuerdo con el autor, la producción de la subjetividad no se debe a un sistema simbólico, sino a prácticas reales e históricamente analizables, prácticas que en realidad son tecnologías de reflexividad que funcionan de acuerdo con la formación discursiva y los regímenes de verdad de cada época.

En “La estética ampliada como terreno de subjetividades contemporáneas”, Mónica Uribe y Bernardo Gutiérrez elaboran una evaluación teórica, conceptual, sobre los límites de una estética tradicional, centrada en el estudio del arte, la naturaleza o la vida cotidiana. Los autores exploran la pertinencia de una modalidad de comprensión de la estética “ampliada”, recurren al concepto de sensibilidad, a través de intelectuales como Berleant y Marcuse, para reconocer en la estética una alternativa de análisis de las interacciones humanas y no humanas.

El artículo “Vivir en deuda. Explotación neoliberal y captura del tiempo”, de los autores Ignacio Antonio De Boni Rovella y

Cecilia Seré Quintero, nos presenta una conceptualización de la deuda que pretende ir más allá de su dimensión económica para comprenderla como un modo de organización de la subjetividad y de la vida, un modo de concebir las relaciones interpersonales y éstas con el mundo. La propuesta indica que los modos de vida constituidos por la presión de sentirse siempre en deuda forman el tejido subjetivo de dinámicas de explotación características del capitalismo contemporáneo. En palabras de los autores, el objetivo es mostrar cómo la deuda afecta los procesos de subjetivación, imponiendo determinadas formas de relacionarse con el tiempo y con el cuerpo, así como de rastrear los síntomas de malestar que asoman entre los imperativos de rendimiento y valorización.

El texto titulado “Byung-Chul Han y la crítica a las formas fenoménicas de la dominación en la actualidad”, de Linda Margarita Romero Orduña, hace una exploración de los planteamientos del filósofo surcoreano Byung-Chul Han acerca de los aspectos en que las subjetividades contemporáneas han sido afectadas por las sutiles formas de la dominación en la actualidad y las pone en relación con la dialéctica negativa de Theodor Adorno. Para tal efecto la autora expone la idea de sujeto de rendimiento, para ilustrar la identidad del individuo contemporáneo que, mientras se autoexplota, está convencido que se está realizando a sí mismo, pero en realidad lo que lleva a cabo es una forma de autoviolencia. Este aparente estado de indefensión ante la evidencia de una subjetividad que hace suya la dominación anunciando la extinción de la negatividad y, con ello, anulando cualquier posibilidad de resistencia y de lucha del sujeto dañado por la lógica del capital, es contrastada por la autora del artículo con la línea abierta por T. W. Adorno y W. Benjamin.

El artículo “Del logocentrismo al “etho-descentrismo”. Aportes de Derrida a las éticas contemporáneas”, de Maxime Roffay y Patricia Castillo Becerra, nos coloca frente a las texturas de las subjetividades contemporáneas, ya que se examinan las premisas ontológicas a partir de las cuales Derrida desarrolló, a lo largo de su obra, una línea de pensamiento más orientada hacia las cuestiones

éticas que se inscriben en algunas de las principales preocupaciones de la reflexión contemporánea por lo que toca al valor que entraña la diferencia en nombre de la emancipación de las minorías, de igual manera en la deconstrucción tradicional que ha enmarcado la relación del ser humano con el animal. En la exposición de Maxime Roffay y Patricia Castillo Becerra encontramos un elemento de gran interés al señalar lo sorprendente que resulta seguir concibiendo un horizonte ético tomando en cuenta el cuestionamiento frontal a la estructura ontológica y metafísica de la presencia.

En “*La Mami*: subordinación, opresión y subjetivación. Apuntes críticos sobre la tensión identidad-cuerpo-afectos en el retrato de las ficheras en la Ciudad de México”, Berenice Amador Saavedra analiza los procesos de subjetivación de la identidad femenina en el caso de las ficheras del bar Barba Azul y son representados en el documental *La Mami*. Desde el horizonte de la crítica de la violencia contra las mujeres habilitada por la *Teoría crítica* y recuperando algunas aportaciones del giro afectivo, Amador Saavedra analiza los entrecruzamientos entre producción socioafectiva y género como resistencia contra la violencia patriarcal.

Lorena Freitas, en “Tejiendo juntas la resistencia: posibilidades de coalición contra la precariedad producida por el neoliberalismo”, aborda la relevancia del feminismo decolonial y sus tecnologías de sociabilidad comunitarias para hacer resistencia a las dinámicas capitalista y neoliberales generadoras de precariedad en América Latina. Con esta idea, Freitas recupera las reflexiones sobre precariedad, deshumanización y política de coaliciones de Judith Butler y María Lugones, elaborando una crítica del sistema moderno-colonial de género, el cual funciona como un dispositivo de producción de cuerpos subalternos y abyectos.

Finalmente, en el texto “Para una metodología de investigación de los procesos de constitución de la subjetividad”, su autor Ernesto Briseño Pimentel elabora una propuesta metodológica para el estudio de la subjetividad. A través del pensamiento de Michel Foucault, particularmente de los estudios dedicados al cuidado de sí y las tecnologías del sujeto, el autor reconstruye un

dispositivo metodológico para el estudio de la subjetividad y analiza algunas variables derivadas de sistemas de interpretación de la teoría de la causalidad aristotélica y sus implicaciones para la configuración de una teoría de la acción como agentes.

Pero ¿por qué es pertinente abordar estos temas a la luz de la configuración de las subjetividades en el contexto actual? El primer acercamiento tiene que ver con el indicio de que la realidad es algo a transformar, cuya experimentación deviene sensitivamente, además responde a la convicción de que, en la representación de los individuos, de las cosas y de la naturaleza, esta realidad que experimentamos puede ser sufrida, pero también soñada, puede ser pensada en su momento presente, pero también evocada poniendo en perspectiva sus momentos formativos. La vida cotidiana que nos confronta en la sociedad contemporánea, si bien puede ser representada con una verdad estructurada que puede parecer inobjetable para las convicciones que estructuran las certezas pertenecientes a cada individuo, en la dialéctica de la reflexión crítica los seres humanos pueden poner en cuestión las normas del principio de realidad establecido y emanciparse, haciendo que la vida sea más digna de ser vivida. Por ello, el presente y el futuro de la sociedad postindustrial, la condición de las mujeres, la emergencia de clases sociales y el grave problema ecológico reclaman, entre otros temas, una discusión que sitúe las expectativas de las subjetividades emergentes en un panorama que conjuga una alta capacidad creativa y productiva, con la destructividad más extendida de que se tenga memoria.

Hermann Omar Amaya Velasco
Dinora Hernández López
Javier Corona Fernández

SUJETO Y SUBJETIVIDAD EN LA *TEORÍA CRÍTICA* DE *THEODOR W. ADORNO*

Dinora Hernández López
Universidad de Guadalajara. Departamento de Filosofía
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7335-1790>
dinora.hernandez@academicos.udg.mx

Recibido: 08 de agosto de 2023

Aceptado: 06 de enero de 2024

RESUMEN

El propósito del artículo es analizar las nociones de sujeto y subjetividad en la *Teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Sostengo que Adorno propone una dialéctica negativa del sujeto, ya que concibe la subjetividad tanto en su sentido activo y constituyente como en su significado pasivo y constituido, mostrando los opuestos sin conciliarlos. Considero que la noción adorniana de subjetividad es una constelación conformada tanto de ideas tomadas del modelo moderno-ilustrado de sujeto como de las nociones que resultan de su crítica inmanente. Se trata, entonces, de la imagen de un sujeto reconfigurado.

El artículo está conformado de los siguientes momentos: en primer lugar, llevo a cabo una reconstrucción mínima del concepto de “sujeto” en la estela del pensamiento moderno-ilustrado, la historia intelectual de la modernidad y sus elaboraciones en la filosofía kantiana. En segundo lugar, recupero algunos trazos de la crítica adorniana al modelo de sujeto moderno-ilustrado. Final-

mente, realizo una primera aproximación a la noción de subjetividad en Adorno a partir del concepto de *autorreflexión crítica* y sus vínculos con las ideas de *mimesis* y *memoria*.

Palabras clave: subjetividad, sujeto, teoría crítica, autorreflexión crítica, mimesis, memoria.

SUBJECT AND SUBJECTIVITY IN THE CRITICAL THEORY OF THEODOR W. ADORNO

ABSTRACT

The article's central purpose is to analyze the notions of subject and subjectivity in Theodor W. Adorno's Critical Theory. I argue that Adorno proposes a negative dialectic of the subject, since he conceives subjectivity both in its active and constituent sense and in its passive and constituted meaning, showing the opposites without reconciling them. I consider that the Adornian notion of subjectivity is a constellation shaped both by ideas taken from the modern-Enlightenment model of the subject, and by notions resulting from its immanent critique. It is, then, the image of a reconfigured subject.

The article is made up of the following moments: first, I carry out a minimal reconstruction of the concept of "subject" in the wake of modern-Enlightenment thought, the intellectual history of modernity and its elaborations in Kantian philosophy. Secondly, I recover some traces of the Adornian critique of the model of the modern-Enlightenment subject. Finally, I make a first approach to the notion of subjectivity in Adorno from the concept of *critical self-reflection* and its links with those of *mimesis* and *memory*.

Keywords: subjectivity, subject, critical theory, critical self-reflection, mimesis, memory.

Al concepto de "sujeto" le es inherente una ambivalencia, como lo podemos constatar en la historia de las ideas, su significado oscila

entre la idea de autonomía y libertad, y la de sujeción. Del latín *subiectum*, “puesto debajo” “que sirve de base a algo”, “sujeto” es, para los antiguos, el sustrato o base sustancial; ontológicamente, se trata de la realidad que está en la base y “sostiene” o “sustenta” algo (Brugger, 1953, p. 452). Por su parte, el término “subjetividad” hace referencia a la esfera de la interioridad humana y sus procesos, siendo lo propio y definitorio del “sujeto” humano.

Estos significados básicos se conservan en el pensamiento contemporáneo, pero su sentido toma, medularmente, dos derroteros distintos. Por un lado, es en el pensamiento moderno que el término comienza a ser asociado con el sujeto humano y sus actividades de conciencia: desde el “yo pienso” cartesiano hasta su definición más acabada en el “sujeto trascendental” y posteriores desarrollos en el idealismo alemán, que van del “yo” fichteano hasta la noción de “espíritu” en Hegel. El idealismo alemán dotó a la categoría de “sujeto” de una importancia sin precedentes, puesto que, para esta tradición de pensamiento, el sujeto es la sede esencial de la libertad e instancia determinante de la realidad, lo constituyente, entre cuyas atribuciones están: soberanía o autoría, carácter fundante, causa y actividad.

Por otro lado, procedente del pensamiento francés y sus reapropiaciones recientes, el concepto de “sujeto” (Butler, 2018, p. 22) se asocia a la idea de “sujeción” (*assujétissement*)¹; en este caso, se trata de las experiencias de “subjetivación” que dan origen al sujeto como “sujetado”. Desde este horizonte, el sujeto es lo constituido, subordinado, fundado, dependiente, efecto, pasivo. Este segundo significado del término puede rastrearse en la filosofía de la sospecha que comienza en el siglo XIX con Karl Marx y se prolonga en Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Considero que ambos sentidos están presentes en la *Teoría crítica de Theodor W.*

¹ Judith Butler sostiene que *assujétissement* puede traducirse de las dos maneras: con el significado común de “sujeción”, pero también como “subjetivación” (2018, p. 22).

Adorno, puesto que sus nociones de “sujeto” y “subjetividad” son analizadas críticamente a través de la dialéctica negativa; Adorno concibe al “sujeto” tanto en su significado activo y constituyente como en el de pasivo y constituido, mostrando los opuestos sin conciliarlos.

El realce de la subjetividad fue un proyecto social e intelectual característico de la modernidad. Ya Georg W. F. Hegel, cuyo sistema clausura al idealismo alemán, señalaba que la emergencia de la subjetividad era el logro más importante de la era moderna (2000, pp. 356-357). La modernidad ha sido definida como la era del sujeto, el *cogito* cartesiano y el “giro copernicano” lo concibieron como el polo de la representación y suministro del sentido. Ahora bien, es en la filosofía kantiana donde encontramos la concepción madura de la categoría moderno-ilustrada de sujeto. El idealismo alemán explotará la noción de subjetividad, entregándonos una descripción detallada de su constitución y procesos: el mundo de las creencias, opiniones, saberes, conocimientos, emociones y afectos, que fundan el sentido de sí y de la realidad. Se trata de una teoría de la experiencia que, para Adorno, tiene en Immanuel Kant y Hegel a sus principales protagonistas. El filósofo frankfurtiano recupera los “momentos de verdad” del pensamiento de Kant y Hegel, dejando atrás aquellos aspectos cuestionables para un replanteamiento de la noción de sujeto; la constelación que se configura alrededor de esta idea nada tiene que ver con el pensamiento de las dicotomías, por el contrario, y como lo he dicho anteriormente, estamos ante una dialéctica negativa de la subjetividad.

En lo que se refiere a la configuración de estas nociones, muchos y complejos son los pliegues en el pensamiento de Adorno. Considerando lo anterior, he optado por una lógica de aproximaciones sucesivas que se proyectan como parte de un trabajo de largo alcance. En este artículo llevo a cabo una reconstrucción mínima del concepto en la estela del pensamiento moderno-ilustrado, la historia intelectual de la modernidad y la filosofía kantiana; muestro cómo este sentido es el trasfondo de la crítica adorniana al

modelo de sujeto moderno-ilustrado, de la cual recupero algunos trazos. Posteriormente, realizo una primera aproximación a las nociones de sujeto y subjetividad en Adorno a partir de la categoría de *autorreflexión crítica* y sus vínculos con las nociones de *mimesis* y *memoria*.

MODELO MODERNO-ILUSTRADO DE SUJETO

La modernidad puede concebirse como una “cosmovisión de cosmovisiones” (Mayos, 2004), en cuyo seno se han fraguado posturas intelectuales diferenciadas y, muchas veces, en debate. Por ejemplo, la telaraña temática que representa el romanticismo se localiza en una común deriva de la modernidad occidental europea con la Ilustración. Ambas corrientes de pensamiento pretendieron la realización del ideal moderno de sujeto, tomando en cuenta elementos como la creatividad y libertad. La modernidad supuso el surgimiento de una antropología que gira en torno a las ideas de individualidad y actividad, de las que brota el imaginario del autodiseño, según el cual la identidad es una adquisición y ya no una condición atribuida. El ser humano comienza a aparecer como un ente lleno de amplias posibilidades de forjarse una modalidad de ser y existir, como una figura indeterminada y libre, apta para trascender su primaria situación como naturaleza.

No sólo su personalidad es fruto de la automodelación; la edificación de la cultura y el sostenimiento de la historia revelan, asimismo, a un ser humano constructor de una naturaleza segunda. En el horizonte del pensamiento moderno, la dimensión antropológica de la actividad, la acción autocreativa y la capacidad de intervenir en la naturaleza y el universo social, cuyo efecto es la creación de cultura e historia, son inherentes a la noción de “sujeto”. A estas cualidades se suma, también, el giro que coloca a la subjetividad como fuente de significación, sentido y valor; en esta materia, quizá sea la filosofía de Gottfried Leibniz una de las mejores muestras, ya que en su metafísica nos presenta la “mónada”

como pura actividad inmanente productora de sus representaciones. El Yo, para Leibniz, en tanto actividad pura, es conocimiento de sí y de sus ideas innatas (Cassirer, 2008, p. 143).

Pero el sujeto es, además, el foco vinculante y, a la postre, productor de la multiplicidad objetiva, aunque su acción no sólo dirige su mirada unificadora y creadora al mundo objetual, sino que invierte la dirección para dar cuenta de su propio dinamismo, siendo capaz de reflexividad; una operación que cimienta la intuición intelectual que conduce a la primera certeza cartesiana. Este papel céntrico del sujeto en la red de relaciones del mundo se expresa, además, en sus vínculos con la naturaleza y la sociedad. Así entonces, el sujeto interviene la naturaleza y la humaniza mediante la técnica, previamente racionalizada y desencantada por la ciencia, la cual depura a los entes naturales como objetos cuantitativamente inteligibles y manipulables.

La noción de “sujeto” que emerge con la modernidad está asociada a una red conceptual constituida, principalmente, por las ideas de “autoconciencia”, “autonomía” y “autoexpresión”, y todas ellas cuentan con una clara presencia en la filosofía de Kant, quien lleva estos términos a la madurez. Cada uno de estos conceptos es sumamente complejo en sentidos, interrelaciones y trayectoria, lo cual hace sumamente complicada la tarea de abordarlos exhaustivamente. Contando con las delimitaciones de este artículo, he optado por atenerme a aquellos matices de su significado que conectan directamente con la *Teoría crítica de Adorno*.

Ariès y Duby (1993) hacen un amplio recorrido por algunos de los rudimentos culturales y sociales que fueron el parteaguas entre el corporativismo de la sociedad antigua y la aparición del individuo en la era moderna. Según sus investigaciones, la descomposición de la vida colectiva comunal dentro de la célula doméstica, la escuela y el monasterio comenzó, aproximadamente, en el siglo XII. De acuerdo con estos especialistas, antes de esta época el retiro en solitario era visto como un síntoma de locura o descarriamiento, y como una conducta legítima, únicamente, en

aquellos personajes, como los héroes, que resultaban exitosos en un proyecto emprendido de manera personal.

En el plano religioso, la creencia en una salvación que incitaba a la transformación propia animó la retirada relativa de la participación en ritos colectivos a favor de la introspección y contrición, incentivando la difusión de prácticas de devoción privada; durante el Medioevo (Foucault, 2012), la Iglesia católica fomentó la individualización, mediante la atribución de culpa, pecado y penitencia, prácticas ligadas, a su vez, a la confesión personal. Asimismo, con la recepción de la ruptura luterana en varios países de Europa, se reafirma el modelo de autoexamen y abre la escritura a las conciencias individuales.

Dentro de la familia comenzó a fraguarse un espacio para la vida personal, el compromiso entre cónyuges por elección y ya no por asignación impulsó el florecimiento de los afectos amorosos y la necesidad de un espacio para la intimidad. Además, con la aparición del “estudio” se contó con un sitio de recogimiento, un lugar para la expresión de los sentimientos internos donde el jefe de familia se retiraba a la reflexión individual, aunque ésta todavía tuviera la intención de buscar el beneficio del grupo.

De esta efervescencia de lo personal da cuenta el arte, puesto que comienza a centrarse en la expresión individualizada. De acuerdo con Ariès y Duby (1993) fue, en lo fundamental, en el ejercicio de la lectura y escritura, donde comenzó a evidenciarse una paulatina conciencia de sí, la pluma “dilata al Yo”, lo refiere constantemente a sí mismo mediante la narración en géneros como la autobiografía, la confesión, los memoriales y los dietarios. Esta tendencia a la autoexploración se consolida con la autobiografía (Van Dülmen, 2016), el diario y la correspondencia de finales del siglo XVIII, cuya intención ya es, plenamente, el cultivo de la subjetividad o sentido de sí: las experiencias de vida, pensamientos y sentimientos propios. El ensanchamiento del Yo tiene registros en la plástica (Van Dülmen, 2016), en el autorretrato y los retratos de los personajes reales, pero también en las pinturas de trabajadores y artesanos en escenas de la vida cotidiana. Estas expresiones

estéticas reflejan cada vez más las cualidades físicas y personales, por ejemplo: la paulatina personalización de la vestimenta. De igual modo, se manifiesta una gradual preocupación por la salud, higiene y embellecimiento del cuerpo; factores que dan cuenta del impulso al autodiseño y la construcción del individuo como sujeto de deseo y seducción.

Por su parte, las instituciones judiciales (Van Dülmen, 2016) impulsaron profundamente el descubrimiento personal, autovigilancia y búsqueda de autocontrol a través del interrogatorio. Con el fin de legitimar la asignación de culpas individuales, el derecho judicial intensificó el examen de intenciones e inclinaciones de los presuntos responsables de delitos. Junto con la Iglesia, la familia y la escuela, la actividad judicial contribuyó a instaurar el sometimiento y obediencia de la población a la autoridad.

Sin duda uno de los factores de mayor realce que explicará, a la larga, la irrupción del individuo, fue la desconcentración de la actividad económica de las unidades gremiales a la organización del trabajo capitalista. Este hecho movió a grandes cantidades de población del campo hacia la ciudad, así como demandó de la aparición de la iniciativa individual de comerciantes y artesanos impulsados por la búsqueda de la ganancia personal y el éxito económicos.

De manera correlativa a los eventos que estoy describiendo, la filosofía abonó a la constelación de conceptos que definen el sentido moderno-ilustrado de sujeto. En el horizonte del pensamiento filosófico, la autoconciencia, reflexividad o conciencia de sí mismo, alude a la percepción que posibilita que el sujeto se comprenda en tanto unidad o identidad diferenciable de los demás objetos y seres del mundo. A esta cualidad se añadirá el énfasis en la escisión y oposición –característica de la filosofía de Hegel– que lleva a este concepto más allá de la cualidad de autorreferencialidad (Castoriadis, 2004) para dotarlo de potencia crítica, como se verá en su momento en el análisis de la noción de *autorreflexión crítica*. La relevancia que adquiere el tema de la autoconciencia o reflexividad en la era moderna cuenta con un punto de apoyo cardinal en Descartes, es en la filosofía cartesiana en la que se encuentra un

giro hacia la subjetividad que florece en la filosofía kantiana y a la larga devendrá característico de la modernidad.

En el “cogito” cartesiano se establecen los rudimentos epistemológicos de la autoconciencia o certeza de sí, con estos elementos emergentes se inicia un periodo de discusiones filosóficas cuyos resultados adquirirán solidez en la filosofía crítica. El perfil epistemológico de la Ilustración, siguiendo la sugerente lectura de Cassirer (2008), se caracterizó por proponer una “forma de pensamiento”; es decir, más que el ensanchamiento o acumulación de conocimiento, lo que muestra este cuerpo doctrinal es una determinada manera de llegar a éste: un método. Por ejemplo, a propósito del método cartesiano, el objetivo primario no es desentrañar la verdad o falsedad del conocimiento en las cosas, sino en las ideas que formulamos sobre las mismas; de este modo, el foco de atención vira de la cosa hacia nuestro modo de conocer la realidad. En Descartes, la razón se desustantiva, no pertenece a un orden ontológico más allá del sujeto, sino que ahora es propiedad de la subjetividad. Este énfasis en la reflexividad acompañará, desde sus orígenes, a la epistemología moderna: “No se echa mano del conocimiento como de un instrumento y se lo emplea despreocupadamente, sino que constantemente y cada vez con mayor urgencia se plantea la cuestión de la legitimidad de su uso y su estructura” (Cassirer, 2008, p. 113). La epistemología de la época busca estipular cuál es la función del pensamiento en la determinación del objeto, ya se le conciba del lado del empirismo o del racionalismo; es decir, como percepción sensible o con carácter innato. El pensamiento bien conducido, permite además del acceso confiable al mundo objetual, el hallazgo de la reflexividad o autoconciencia.

Por su parte, la autonomía implica un distanciamiento del individuo respecto a toda fuerza de determinación externa a la razón y voluntad propios. El concepto de autonomía de la voluntad puede rastrearse en el surgimiento de las “éticas del control racional”. De acuerdo con Taylor (2002), de aquellas concepciones de la moral que subordinan las pasiones y la libertad a la razón, de modo que la actividad racional organiza los deseos de acuerdo con sus

propios criterios construidos (autocontrol o autodomínio), aspecto que distingue a las éticas racionalistas a partir de la modernidad, respecto a sus versiones anteriores que estaban insertas en una concepción sustancialista del *logos*. Mientras que el criterio (Taylor, 2002) de la vida moral en un sistema de razón sustantiva consiste en la comprensión correcta de un orden objetivo, en el caso de la razón desvinculada, dicho principio se fundamenta en el modo de pensar y juzgar del sujeto moral.

Haciendo de la razón la instancia determinante de su acción, el sujeto objetiva e instrumentaliza la naturaleza y, dentro de ésta, su corporeidad y vida pulsional. Desde el horizonte de la razón “desvinculada”, el sujeto carece de compromisos que trasciendan las determinaciones de su propio proceder racional. En un horizonte de *logos* óntico, el orden de la realidad tiene fuerza normativa, pero una vez desencantada la naturaleza y, por consiguiente, sometido el mundo a una maniobra de extrañamiento, este último figura como espacio neutral y objetivado de la razón “procedimental” o, en términos de la *Teoría crítica*, “instrumental” (Horkheimer, 2002). El sujeto ya no descubre una realidad subyacente a sí, sino que construye sus propios criterios de actuación en cuanto a sí mismo como a lo que es exterior a sí, lo cual exige altas dosis de autocontrol y autoconstrucción, antecedentes, ambos, de los ideales modernos de libertad y autonomía.

Finalmente, la autoexpresión es la capacidad del individuo para manifestar su subjetividad (personalidad, Yo) por algún medio y de acuerdo con sus propios designios. Lo que germina como resultado de la expresión de sí es un Yo particular y no una forma genérica de identidad. Estos elementos de la personalidad harán efervescencia a finales del siglo XVIII, ya en los linderos del movimiento romántico. Aunque (Taylor, 2002) para el romanticismo el Yo conecta con la naturaleza y ésta es la fuente primigenia de sentido moral, en lo inmediato, el sujeto recurre a su voz o pulsión interior, dando por hecho que la verdad se encuentra dentro de sí, particularmente, en el sentimiento. Lo anterior supone una cosmovisión no calculadora respecto al mundo, así como una actitud

del sujeto que busca la sintonía entre su naturaleza interior y el universo exterior, y tal objetivo tiene el preámbulo de una correcta actividad introspectiva. En conclusión, desde este horizonte del romanticismo, la vida buena se define en términos del sentimiento asociado adecuadamente con la naturaleza.

La filosofía de Kant representa uno de los desarrollos más acabados, que puede rastrearse en el paradigma moderno, de los conceptos de “autoconciencia”, “autodeterminación” y “autoexpresión”. La elaboración kantiana de la noción de sujeto es, sin duda, un parteaguas y el referente primordial de la crítica de Adorno a la noción de sujeto. A través del “giro copernicano” la filosofía crítica puso en el centro de la experiencia a la subjetividad. Así pues, Kant señala, conduciendo más allá de sí la duda metódica y el cuestionamiento de la sustancia, que el conocimiento está sustentado en las condiciones *a priori* del sujeto, las cuales son la vía de acceso a una realidad que sólo puede presentarse fenoménicamente a la conciencia, con lo cual puso en tela de juicio a la metafísica dogmática.

En la filosofía de Kant, las funciones del sujeto están planteadas en los siguientes planos: el Yo trascendental, al que se accede mediante la apercepción pura de la conciencia, el Yo empírico o fenoménico, existente en el espacio y tiempo, y el Yo inteligible del mundo moral, que se infiere de la actividad práctica y al que se le reconoce autonomía y dignidad. Si al Yo, en su actividad teórica, le es dado el mundo fenoménico que está sujeto a la causalidad de la naturaleza, en el ámbito práctico, al Yo le es dada la libertad. Kant establece una delimitación precisa entre estos dos últimos perfiles del sujeto y este “doble punto de vista” (Kant, 1994, p. 176) evita que la razón colisione por la antinomia entre determinismo causal y causalidad por libertad.

Kant (2009) señala que el conocimiento es recepción activa, la cual implica no sólo la pasividad de la sensación o impresión, sino también la intervención activa del entendimiento y la imaginación en la síntesis categorial. La síntesis unifica la multiplicidad dada en la impresión –intuición– a partir de las facultades

del entendimiento y la imaginación, de modo que la subjetividad se erige en creadora de objetividad. En la filosofía crítica (Amen-gual, 2007), el sujeto trascendental es constituyente y productor del mundo objetivo; es el constructo que unifica *a priori* la conciencia trascendental (yo pienso) y la conciencia empírica (yo me doy cuenta de la multiplicidad de mis representaciones). Además, para tener efecto, la experiencia requiere de la integración de las impresiones junto con la unidad de lo pensado o unidad en la conciencia originaria, lo cual ocurre a través de la síntesis suprema originaria o “unidad sintética de la apercepción” (Kant, 2009). En Kant el Yo no es sustancial, sino actividad de conocimiento dada en la apercepción –conciencia trascendental– y la percepción –conciencia empírica–.

La filosofía de Kant es la exponente ilustrada más representativa de las éticas del control racional. La génesis de la subjetividad en el pensamiento de Kant se asocia al surgimiento y radicalización de la interioridad; de esa mirada hacia el Yo que explora en sus estados de ánimo procesos de conocimiento, intencionalidades y forma en la que éste experimenta y da sentido al mundo. La subjetividad es central en la experiencia moral, puesto que alude al desarrollo de una idea de la voluntad como facultad de autodeterminación y consentimiento, aspectos que forman parte de la razón “procedimental” o “instrumental” a la que ya me he referido.

En el plano de la filosofía práctica, para Kant (2012), actuar moralmente implica comportarse de acuerdo con lo que somos: seres racionales. La ley moral no es externa, ni sustancial ni motivada por el impulso natural, sino que está dictada por el funcionamiento propio de la razón; es decir, por principios necesarios y de alcance universal. Desde el punto de vista práctico, el ser humano es “causa nouménica”, hace emerger “acontecimientos”, tanto en dirección de la ruptura con la influencia de la inclinación, como en lo relativo a todo condicionamiento externo. De este modo, el “sujeto inteligible” es capaz de inaugurar cadenas causales (Villa-cañas, 1999); aun cuando la libertad no esté al alcance del conocimiento teórico y Kant la plantee en calidad de postulado de la

razón práctica. En tal sentido, la libertad es necesaria en el ámbito práctico a fin de sustentar la moral, aunque inaccesible empíricamente (Kant, 2012, p. 692). La acción moral no está motivada por factores externos a la razón, sino por la actividad racional misma, por la decisión de un agente que determina el contenido de la ley, lo cual implica un distanciamiento de lo meramente positivo (costumbre, tradición e historia) y respecto al impulso sensible. Para Kant, el sujeto diseña sus rutas de acción de modo autónomo y en esta capacidad radica su “dignidad”. La autonomía de la voluntad consiste en la facultad de determinar los principios de la acción racionalmente, a partir de una forma o legalidad sintetizada en el “imperativo categórico”: la fórmula racional que transmuta las “máximas” en deberes.

Esta concepción del sujeto moral como agente o actividad libre (“voluntad racional”) responde al propósito amplio del espíritu de la Ilustración, definida por el mismo Kant (2013) en su famoso texto *¿Qué es la ilustración?*, como la liberación de todo tutelaje o llegada a la mayoría de edad. Según Kant (2012), la moral resulta impensable si no es bajo el supuesto de un sujeto con facultad de actuar al margen de cualquier imposición; es decir, de cualquier instancia de determinación externa, heterónoma, al individuo y su facultad racional. De este modo el ser humano se instituye fin y la humanidad puede ser pensada en tanto “reino de los fines”; es decir, como un escenario de individuos racionales y autónomos.

La imputación de responsabilidad, por la cual el individuo se hace cargo de su actividad libremente determinada, conduce a la idea de la autoexpresión, en la medida en la que el diseño del sujeto a partir del uso de su racionalidad supone la construcción de su propia vida de acuerdo con fines que se ha propuesto en su estatus de “voluntad racional”. En este sentido, el sujeto posee una facultad racional que le posibilita la autodeterminación mediante la ley moral, el atributo que le concede la libertad de hacerse dueño de sus actos.

En el horizonte de la modernidad ilustrada ser sujeto implica la determinación autárquica. La apoteosis del concepto kantiano

de autonomía de la voluntad señala hacia las capacidades de autoproductión y autolegislación que mantienen, a su vez, la idea de “dignidad”, y son la finalidad ideal a la que tiende la historia: el sentido de lo histórico se cierne a un plan de racionalización progresiva en el que el hombre encontraría su emancipación plena. En el perfil más optimista de este discurso, la idea de hacerse cargo del propio proyecto de vida atañe, asimismo, a la autorrealización. Es el proyecto burgués de sociedad el que va creando las posibilidades de realización y, a un tiempo, impone normativamente el que sus miembros sean individuos autónomos y a partir de esta independencia adquieran la responsabilidad de hacer efectivos sus intereses políticos y económicos.

La Ilustración no es un fenómeno exclusivamente social e institucional, puesto que para la expansión de la razón también se requiere: “que uno mismo se incorpore al proceso de Ilustración, es decir, sobre todo, de que se piense autónomamente” (Van Dülmen, 2016, p. 146); en este sentido, es necesario el asentimiento subjetivo. Son atributos del concepto moderno-ilustrado de sujeto la autonomía y realización individuales, pero la “individualización” no implicó una ruptura de fondo con las estructuras estamentales y de dominación. Como sostiene Van Dülmen (2016), el ascenso de un comportamiento tendiente a la introspección y el autodominio que propiciaría la emergencia de la subjetividad moderna no tuvo el efecto de una ruptura radical con las instituciones sociales de control, sino que fue acompañado por éstas en un proceso de reacomodo a las nuevas circunstancias. A la dominación estamental le siguieron nuevas formas de control a través del Estado, la Iglesia y la escuela, a fin de propiciar una situación de consentimiento por la cual los individuos prestarían su adhesión subjetiva a la autoridad. Estas tendencias se reforzaron con la aparición de las disciplinas científicas humanas y sociales que generaron discursos y procesos de subjetivación sobre el individuo que complejizan y, a un tiempo, ponen en cuestión el modelo moderno-ilustrado de sujeto.

El ideal racional de autodeterminación refleja el empeño por desatarse de cualquier sujeción, aunque en la filosofía kantiana

(Kant, 2013, pp. 90-91) hay matices claros sobre los alcances y límites de la libertad expresados en la distinción entre el *uso público* y el *uso privado* de la razón, en síntesis, ésta se compagina con la esperanza iluminista de la burguesía emergente: progreso y perfectibilidad humana. Sin embargo, los autores sombríos de la burguesía no dejaron de auscultar en los mecanismos que enturbian el origen y la fundamentación de la constelación de conceptos que definen al modelo moderno-ilustrado de sujeto. De este modo, Nietzsche registra las altas dosis de violencia y malestar que supuso la constitución del individuo y este aspecto será uno de los motivos que Freud explotará en su teoría psicoanalítica, por su parte, Marx pondrá el acento en las estructuras objetivas que merman la capacidad del sujeto para la autodeterminación.

CRÍTICA DEL SUJETO

En este apartado me propongo explicar la crítica de Adorno al modelo moderno-ilustrado de sujeto. Considero que la dialéctica autonomía-heteronomía es un registro que nos permite la entrada a este perfil del pensamiento adorniano y su trasfondo teórico filosófico es, principalmente, la filosofía de Kant. De acuerdo con Adorno y Horkheimer (2016), los insumos de los que se echa mano para el proceso de individuación son los mismos que provocan el ocaso de la individualidad. La consigna de dominio del mundo y de sí mismo, como se relata en *Dialéctica de la Ilustración*, tenía detrás las exigencias adaptativas que el pensamiento ilustrado había demandado para el surgimiento del individuo moderno. Estas ideas quedan magistralmente expuestas en el ensayo “Concepto de Ilustración”, así como en el segundo excursus de esta misma obra, “Odiseo o mito e Ilustración”. Para los propósitos de este artículo, recuperaré únicamente algunos de sus momentos.

En “concepto de Ilustración”, el ensayo base del texto, Horkheimer y Adorno establecen las dos grandes coordenadas de la dialéctica mito-Ilustración en la que se inscribe la constelación

de Odiseo: el mito es un opuesto implicado e implicante de la Ilustración (Adorno, 2007). *La Odisea* es el relato del proceso de individuación, en la figura de Odiseo se sintetiza la emergencia del *sí-mismo* (*das Selbst*): el Yo constituido que hace de la represión y renuncia de las pulsiones, el instrumento para allegarse una relación exitosa y ajustada al principio de realidad. El relato narra la lucha incansable de Odiseo con la naturaleza (interna y externa) y Horkheimer y Adorno (2016) muestran que esta pugna simboliza la tensa relación entre pulsiones y razón.

En la imagen de Odiseo se condensa la dinámica de constitución de la subjetividad en su concepción moderno-ilustrada. Odiseo es el terrateniente de la sociedad antigua que anticipa al burgués de la era moderna; ejerce el dominio sobre los otros (los remeros que recuerdan a los proletarios de las fábricas modernas), pero también sobre sí mismo, debido a que en él el “principio de la realidad” (el predominio del criterio de supervivencia sobre las pulsiones y necesidades corporales) ya tiene plena vigencia (Adorno, 2007, p. 48). La astucia de Odiseo, que Horkheimer y Adorno (2016) consideran representante del dominio del “principio de la realidad” sobre el “principio del placer”, es la facultad que permite que el héroe venza a las figuras míticas, representantes de la naturaleza y el pasado mítico y precivilizado de los que Odiseo intenta escapar. El de Ítaca se resiste al canto de las sirenas haciéndose atar al mástil, también a la seducción de Circe, quien diluye la identidad de sus amantes al convertirlos en cerdos. Finalmente, se niega a la tentación de ingerir el loto, lo cual alude a la promesa del goce si esfuerzo.

Al final de la saga, el héroe se impone a la naturaleza y deja atrás el mundo del mito, pero Adorno y Horkheimer (2016), en una crítica inmanente de la historia del proceso de subjetivación, señalan que este triunfo tiene el coste de imposibilitar aquello mismo que intentaba llevar a realización: el individuo. De este modo, en un claro tono influido por la dialéctica del amo y el esclavo, ni Odiseo-burgués ni los remeros-obreros consiguen hacer una experiencia plena: el burgués trastoca el placer a contemplación

estética y se niega el contacto con el objeto, que sólo experimenta a través de la actividad del trabajador; mientras que al obrero, no obstante su contacto con el objeto, la experiencia, perceptivo-teórica, económica y estética plena con el mismo, le es negada, debido a que su actividad transcurre enajenadamente. En esta dialéctica del proceso de subjetivación, la producción del sujeto implica su auto-aniquilación, el deseo de desatarse de toda fuerza de dominación interna y externa y con esto conseguir erigirse en individuo autónomo, se trastoca en heteronomía. En los “Elementos del antisemitismo”, Horkheimer y Adorno afirman que: “La civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza” (Adorno, 2007, p. 201), puesto que la “individuación” genera un sujeto mutilado, empobrecido para hacer experiencias ricas y diferenciadas, así como incapaz de lidiar con su mundo interno y externo.

Las reflexiones vertidas en *Dialéctica de la Ilustración* están correlacionadas con los análisis de psicología social acerca del debilitamiento del Yo y el daño de la subjetividad. A la constelación que define la idea moderna de sujeto le es imprescindible la de un Yo fuerte, capaz de autoconciencia, autonomía y autoexpresión. El Yo débil (*schwache Ich*) supone, por contraposición, la incapacidad para generar y ejercer dichas capacidades: limitaciones subjetivas, en relación con causas objetivas para la plena posesión de la capacidad de autorreflexión, autodeterminación y construcción de una identidad propia. Por su parte, la “subjetividad dañada” (Mai-so, 2016) nos habla del efecto generado en el sujeto por la conflictividad interna entre las demandas pulsionales de realización del Yo y la necesidad social de un Yo ajustado a la realidad. Esta tensión quiebra al sujeto, quien se ve rebasado en sus funciones de mediación y regulación, puesto que, en el estado de cosas dado, estas demandas son contradictorias, y porque el individuo está imposibilitado, subjetiva y objetivamente, para conciliarlas. El debilitamiento del Yo y el daño de la subjetividad originan un sujeto apto para la dependencia y heteronomía, vulnerable a las fuerzas de la falsa conciencia y la ideología, frío y, por tanto, incapaz de

emparentarse con la vida y sus padecimientos. Para sobrevivir a este estado de cosas, el sujeto tiene que resolver de algún modo el daño experimentado y lo consigue por medio de los mecanismos de compensación, el más relevante de éstos es la violencia contra lo “débil” (vulnerable y diferente): individuos y grupos precarizados y por fuera de los parámetros identitarios hegemónicos, la naturaleza en su sentido usual y los animales no humanos.

A diferencia del empuje con el cual los intereses económicos impulsaron la individuación y logro de la autonomía durante el siglo XIX y los primeros años del XX (Adorno, 2005), la sociedad que fue configurándose posteriormente se definía por la coacción extrema del interés de lo social-colectivo sobre el del individuo. Para Adorno (2004), esta demanda de adaptación y correspondiente renuncia a la individualidad y sus atributos, exigida por las sociedades totalitarias, tenía impactos negativos en la economía psíquica del individuo. La lógica general de esta argumentación corresponde a la teoría freudiana sobre “el malestar en la cultura”. Según Freud (1986), la civilización está basada en la renuncia a la realización de las pulsiones, pero esta represión termina por hacer fracasar a la civilización misma, puesto que otorga fuerza a los impulsos destructivos, ayudándolos a imponerse a la pulsión de crecimiento de la vida representada por *Eros*.

En el ensayo *El psicoanálisis revisado*, de 1952, Adorno plantea que en las circunstancias de socialización de su época, la constitución del Yo, instancia mediadora indispensable para la supervivencia del organismo, implica una coacción exagerada que origina no un Yo integrado y coherente, “fuerte”, sino un “sistema de cicatrices” (Adorno, 2004, p. 23); es decir, un Yo caracterizado por el choque y conflicto entre las instancias psíquicas, e imposibilitado para lograr una regulación adecuada entre las demandas del individuo y los imperativos sociales, los cuales se procesan en la experiencia del *shock*. Los objetivos de reproducción de la sociedad van en contra de los intereses del Yo, tanto de sus necesidades de realización pulsionales como, incorporando en este argumento las influencias marxistas, de la experiencia de incidir en la dinámica

de la sociedad. De acuerdo con Adorno (2004), esta impotencia de un sujeto recortado a su función contemplativa, psicológicamente, se experimenta como daño de la autoestima.

La constitución del individuo a manera de “sistema de cicatrices” (Maiso, 2016) es el reflejo de la excesiva concentración de las dinámicas sociales, da cuenta de una realidad opresiva y violenta que promueve la angustia y el miedo en los individuos. Adorno (1991) analiza el carácter conflictivo de la *psique* en mediación con la sociedad, cómo, en esta relación, el peso de la sociedad era cada vez más desproporcionado en comparación con el ínfimo poder de los individuos. Esta situación es sumamente compleja al nivel de su solución exclusivamente individual, puesto que las medidas atenuantes del *shock* tienen que apelar a las actividades del Yo, pero el Yo no representa, necesariamente, un dique contra las tendencias sociales, puesto que éstas no actúan en confrontación abierta con él, sino en y a través suyo. El Yo débil se entrega, consciente e inconscientemente, a la adaptación sin reservas: *mundus vult decipi* [el mundo quiere ser engañado], (Adorno, 1998a, p. 125). Por esta razón, la falsa conciencia y la ideología, que son percepciones distorsionadas de la realidad y de la posición del sujeto en ésta, son tan eficientes y difíciles de combatir.

El Yo es la conciencia que rompe con la represión, como soporte de la realidad, pero a un tiempo es el sitio de la represión, las demandas sociales de supervivencia lo llevan a actuar de manera consciente e inconsciente a la vez: “Las realizaciones cognoscitivas que el Yo ha de llevar a cabo por *mor* de la autoconservación, las ha de suspender al mismo tiempo por *mor* de la autoconservación, la autoconciencia ha de desdecirse de continuo” (Adorno, 1991, p. 182). Una de las manifestaciones más visibles de esta dinámica ambivalente la encuentra Adorno (2003) en la psicología de masas, recurriendo a Freud (2013), el teórico crítico explica cómo el Yo, buscando su supervivencia, renuncia a la conciencia y se entrega a la irracionalidad de las regresiones; como la identificación idealizante con un líder. Este recurso reporta al Yo una ga-

nancia narcisista que es necesaria dado el deterioro real, inducido socialmente, de su autoestima.

La conflictividad de la subjetividad, por la cual ésta ha sido constituida –en el proceso civilizatorio– en un campo de tensiones y discordancias entre las instancias psíquicas, el Yo debilitado por los embates de la sociedad totalizante, deja a los individuos vulnerables al desarrollo de disposiciones violentas y autoritarias. El individuo conflictuado, al no contar con un Yo fuerte, con capacidad de autonomía, autoconciencia y autoexpresión, recurre a medidas compensatorias para conseguir cierto equilibrio: la “pseudorrebelión”² y la *falsa proyección (falsche Projektion)*. Mediante el primero, el individuo se subordina a la autoridad, mientras dirige la agresión contra los peor colocados en la estructura, los “débiles”, gracias a la segunda, puede racionalizar esta violencia. En ambos casos, se trata de resoluciones funcionales del malestar experimentado, gracias a las cuales el individuo consigue lidiar con los efectos de las tensiones entre sus necesidades de realización y las demandas de la sociedad, sin exponerse a la completa exclusión y la violencia.

El sostén subjetivo de estos mecanismos es la frialdad, una actitud y esquema de interacción que relega el afecto y la empatía a favor del interés social de autoconservación. La frialdad es una forma de autocosificación por la cual el sujeto se extraña de sí mismo, de la naturaleza y de los otros, a fin de volverse apto para el ejercicio de la violencia. Esta forma de subjetividad la encuentra Adorno (1998b) en la sociedad alemana que emerge de la segunda guerra mundial. Se trata de individuos con escasa capacidad de autorreflexión, tendientes a pensar por medio del estereotipo y el maniqueísmo, rígidos, ajustados y conformistas con las convenciones sociales y, primordialmente, fríos; es decir, asimilados y afectivos con las cosas y poco empáticos con la vida.

AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA, MIMESIS Y MEMORIA

² ...“eine gewisse Art des pseudorebellischen” (Adorno, 1964, p. 97).

La noción de *autorreflexividad crítica* (*kritische Selbstreflexion*) da cuenta de la concepción de Adorno acerca de la razón y significa, además, la continuidad más notoria de su filosofía con el pensamiento moderno. La reflexividad o autoconciencia, que fue un concepto importante en el surgimiento de la era moderna, desde sus inicios con Descartes, su maduración en la filosofía kantiana y el tratamiento dialéctico que recibe gracias a Hegel, tienen una presencia incuestionable en el pensamiento adorniano, pero esta noción será sometida a una revisión crítica a través de los insumos provenientes de la teoría de Marx.

El papel que tiene esta noción en la *Teoría crítica de Adorno* se deja entrever en la demanda de que la filosofía vuelva sobre sí y coloque su mirada escrutinadora en los cimientos mismos del pensamiento que le ha dado un lugar central, el proyecto ilustrado. Lo anterior, con la finalidad de rastrear las razones del arribo de la sociedad a un estadio de “barbarie generalizada”, pero también en el entendido de que sólo la autoconciencia, la reflexividad, tendría el poder de darnos la salida del contexto de la naturaleza. Así pues: “Se trata de que la Ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero” (Adorno, 2007, p. 15). En un ejercicio análogo al del Barón de Münchhausen, quien tiene que salir del pozo tirando de su coleta³, figura de la que gusta mucho Adorno, si la razón pretende salvarse sin con ello terminar en la autoaniquilación, entonces sólo se tiene a sí misma, no queda otro camino que recurrir a la fórmula de un pensamiento que es capaz de pensar en contra de sí mismo y en la realización de esta tarea más vale resguardarse de la tentación de lo edificante, positivo y utilitario.

³ La imagen del Barón de Münchhausen refleja la historia de un personaje real Karl Friedrich Hieronymus, quien participó en algunas campañas de guerra. Las narraciones extraordinarias de las aventuras de Hieronymus fueron llevadas a la literatura por el científico y escritor alemán Rudolf Erich Raspe en 1785. Raspe (2014) lleva las hazañas del Barón hacia lo ilógico y absurdo, transgrediendo intencionalmente el racionalismo de su época.

Adorno asume la concepción moderna de la razón en tanto fuerza, actividad, potencia, poder productivo y su primera referencia más lograda es la filosofía de Kant. Esta actividad puede ser autorreferencial y entonces la conciencia tiene la facultad de volverse su propio objeto y, por medio de este vuelco, diferenciarse del entorno. Pero la *autorreflexión crítica* no circunscribe a la autorreferencialidad, puesto que con el objetivo de que la subjetividad adquiera consistencia, la autorreflexión debe acentuar la escisión como actividad dialéctica; la oposición interna de la conciencia que en el pensamiento de Hegel es central para hacer dinámicos tanto al objeto como a la conciencia misma. Castoriadis (2004) señala que el sentido “fuerte” de la autorreflexividad implica la “posición de sí como objeto no objetivo” (p. 103) y esta escisión de la conciencia da la posibilidad de que el sujeto se distancia de sí mismo y pueda ponerse en cuestión, sentando las bases de la subjetividad.

La *autorreflexión crítica* no sólo incluye la actividad, la diferenciación de sí respecto al entorno y la oposición interna, sino que, en su autoevaluación y disputa consigo misma, la conciencia también incorpora la mediación social como su elemento constitutivo. Así pues, Corona (2008), al comparar el concepto de autorreflexión de Kierkegaard con el de Adorno, afirma que, mientras en el caso del primero, la autorreflexión no rebasa la dimensión de la “interioridad” y, por tanto, se trata de una concepción de la conciencia como algo ajeno a la sociedad, Adorno concibe la subjetividad mediada socialmente, además de que su concepto lleva a la crítica de las coacciones de la objetividad social sobre el individuo.

Para Adorno, si bien Kierkegaard, en oposición a Hegel, trajo a cuento la importancia del individuo en su concreción existencial y libertad de frente a lo absoluto, así como mostró inintencionalmente los impactos existenciales que la cosificación del capitalismo dejaba en el individuo, su planteamiento deja de lado la dimensión objetiva (Adorno, 2006a). La dialéctica del pensador danés es una “dialéctica inmanente, para la cual las contradicciones se circunscriben a la interioridad” (Adorno, 2006a). Pretendiendo salvar al individuo, lo sacrifica, separándolo de la primera naturaleza, de la

corporeidad, en el estadio estético, y de la conciencia crítica, en el salto a la fe y sumisión a Dios, que corresponden al estadio religioso-. Para Adorno (2006a) la filosofía de la interioridad, finalmente, abona a la desobjetivización, al postular una individualidad abstracta contribuye a forjar la imagen de una atomización social que deja impotente al sujeto, mientras que la individualidad sólo se realiza en su concepto animada por la vida en sociedad.

La *autorreflexión crítica* tiene varios rendimientos en las reflexiones de Adorno. Es la actividad crítica autorreflexiva la que cuestiona la lógica de la identidad por la cual, al conocer la realidad, la razón “encorseta” al objeto, lo hace empatar con ella, dejando de lado todo lo que se resiste a entrar dentro de sus sistemas prediseñados. Debido a este antropomorfismo, la razón sólo conoce lo que le impone a la realidad, empobreciendo, entonces, su experiencia con el mundo. De este modo, la razón pierde el pliegue de lo no-idéntico, aquello que llevaría a la experiencia cognoscitiva a las aproximaciones paulatinas con lo diferente, contingente y casual. Lo que se origina como un afán de orden, seguridad y control de la realidad, deriva en tautología y solipsismo. Recordemos que, para Adorno, el ejercicio filosófico, la aventura del pensamiento, implica el abismarse tanto en lo otro como en sí mismo, bajo el riesgo de error, pero también de la posibilidad de novedad y enriquecimiento de la experiencia. De este modo lo enuncia en la Introducción a *Dialéctica negativa*: “Solo la autorreflexión crítica sobre sí mismo protege contra la limitación de la propia riqueza, así como contra la construcción de un muro entre sí y el objeto, suponiendo, pues, que la propia reflexión subjetiva es la realidad absoluta” (1992, p. 38-39).

Al dar con las tendencias unilaterales de la razón, con las formas sobreimpuestas de la relación del pensamiento con el objeto, la *autorreflexión crítica* regula la percepción para que la experiencia sea diferenciada y tenga cabida la multiplicidad. Las formas subjetivas de reacción frente al objeto necesitan, a su vez, de ser corregidas constantemente, confrontándolas con la realidad de la que pretenden dar cuenta, y “Tal corrección se realiza en la au-

torreflexión, el fermento de la experiencia intelectual” (Adorno, 1992, p. 55). El reconocimiento de la materialidad y cualidades del sujeto-objeto requiere de un sujeto descentrado, con una experiencia no reductible a los aspectos cuantificables de la realidad y no antropocéntrica. A este atributo de la subjetividad, el filósofo frankfurtiano la llama “capacidad de diferenciación”: “Diferenciado es quien sabe distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto; a lo más mínimo solo tiene acceso la diferenciación” (Adorno, 1992, p. 50).

A través de la *autorreflexión crítica*, la razón puede reconocer la diversidad de la realidad y los variados perfiles de percepción y conocimiento que va adquiriendo el sujeto, pero, para esta tarea, la razón precisa de entrar en relación dialéctica con el impulso mimético (*mimetische Impuls*). De acuerdo con Adorno y Horkheimer (Adorno, 2007), la mimesis es la facultad de conectar afectiva y cognitivamente con la naturaleza. En el plano cognoscitivo, la componente mimética sobrevive en la actividad de diferenciación, la cual “implica a la vez la capacidad de reaccionar miméticamente y el *organon* lógico para la relación de género, especie y diferencia específica” (Adorno, 1992, p. 51). En la relación del sujeto con el objeto se requiere de un grado mínimo de identificación a fin de hacer posible el conocimiento y éste es proporcionado por la mimesis.

La operación cognoscitiva de reaccionar y abrirse a la experiencia de la diversidad del objeto tiene un opuesto psicológico en la “proyección no regulada”. La *falsa proyección*, como también la denominan Adorno y Horkheimer (Adorno, 2007), radica en la asimilación del objeto por la conciencia y duplicación paranoide del sujeto en la realidad. Esta forma de proyección implica una experiencia con el mundo limitada debido a los excesos de sujeto-idea, concepto, sistema, pensamiento-, sobre su contraparte; consiste en una actitud cognoscitiva que trunca el enriquecimiento de la experiencia, puesto que ésta sólo tiene lugar a través de la diferenciación. La *autorreflexión crítica* supone, entonces, la resistencia a la síntesis, la persistencia en la tensión dialéctica, la detención de la conciencia en los matices y diferencias cualitativas; es decir, alude a una sub-

jetividad capaz de discernir, oponerse y diferenciar. Haciendo uso de una imagen, Adorno afirma: "(En) una situación reconciliada no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que hallaría su felicidad en la cercanía otorgada a lo lejano y distinto, más allá tanto de lo heterogéneo como de lo propio" (1992, p. 192).

En la reflexión de Adorno sobre el sujeto, la experiencia cognoscitiva está estrechamente conectada con la experiencia moral. La capacidad mimética o de diferenciación tiene que ver con una forma de conocimiento que limita los alcances de la subjetividad para dar cabida a aquello que rebasa los contenidos de conciencia (lo diferente o no-idéntico), pero también alude a la facultad de conectar de manera no violenta con la naturaleza o materialidad interior y exterior, así como con la diferencia social. Es, asimismo, el *impulso mimético* el que puede ayudar al sujeto a conectar afectiva y empáticamente con la realidad, evitando la frialdad que está detrás de la violencia.

La *falsa proyección* es el mecanismo compensatorio que está en la base psicológica de la violencia contra lo "débil" (vulnerable y diferente). Sin embargo, para el filósofo frankfurtiano, la actividad proyectiva, que es ineludible para la experiencia con el mundo, mediada por la *autorreflexión crítica*, podría evitar: "El hecho de que los detentadores del poder vean como hombres lo que solo es su imagen reflejada, en lugar de ver reflejado lo humano como lo distinto" (Adorno, 2006b, p. 110). Sólo la autoconciencia cuestionadora del funcionamiento de su propio aparato de percepción podría socorrer al sujeto para conseguir una relación que le dé una oportunidad a la naturaleza y sus diferenciaciones.

Adorno encuentra en el sufrimiento de la naturaleza el factor que, mediado por la mimesis y en sintonía con la memoria, se puede erigir en "motor del pensamiento dialéctico" (Adorno, 1992, p. 203). De este padecimiento de lo material y somático emerge el impulso que desata, a su vez, a la *autorreflexión crítica* y con ello mueve, descosifica, la conciencia solidificada; se trata del elemento "añadido" o "adicional" (*Hizuntretende*), por no requerir de "fundamentación discursiva" (1992, p. 365), que está en la base

de la experiencia moral. En palabras de Adorno: “La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. ‘Padecer es algo preceder’. Es el punto en que convergen lo específicamente materialista y lo crítico, la praxis que cambia la sociedad” (1992, p. 204).

Ahora bien, la razón también puede ponerse al servicio de la barbarie, contribuyendo a la frialdad y racionalización de la violencia, es por eso que, para protegerla contra su potencial barbarización, precisa de la memoria y del *impulso mimético* (Adorno, 1998b, p. 109). La *autorreflexión crítica* requiere de la recuperación del pasado en su dinamismo catastrófico, de una mirada desde la perspectiva de las víctimas que sea capaz de traer al presente lo que ya fue, pero a través de una memoria tanto crítica como afectiva, vinculada con el *impulso mimético*; sólo así, los eventos del pasado dejan de ser mero dato o información y son capaces de conmocionar al individuo, generando las condiciones subjetivas para la acción social. Colocadas en esta constelación, las efectuaciones de la violencia contemporáneas aparecen no como una excepción, sino a modo de co-determinaciones del mismo proceso civilizatorio, a su vez, la *autorreflexión crítica* protege la memoria contra las promociones del olvido que tratan de acallar el recuerdo del sufrimiento pasado y sus implicaciones en el presente.

Es la dialéctica entre la *autorreflexión crítica*, *mimesis* y *memoria* lo que, impulsado por el rechazo de los estados de sufrimiento, da una oportunidad al individuo de oponerse a la barbarie, la falsa conciencia y la ideología. Para Adorno, al dar cuenta de él mismo, el sujeto tiene la posibilidad de tomar conciencia de los procesos de subjetivación y mecanismos sociales que le han dado forma, la mirada puesta en las mediaciones sociales puede ayudarle a clarificar las dinámicas opresivas del proceso civilizatorio. Por su parte, la memoria ayuda a desnaturalizar estos estados sociales y, por tanto, concebirlos de manera dinámica, factibles de una transformación permanente.

En *Minima moralia*, Adorno señala que la *autorreflexión crítica* es indispensable para reencauzar las potencialidades positivas de

la razón y propiciar condiciones de emergencia de un auténtico sujeto: “la autocrítica de la razón es su más auténtica moral. Lo contrario de ella, lo que se ve en la fase última de un pensamiento a disposición de sí mismo, no es otra cosa que la eliminación del sujeto” (2006b, p. 131). En cambio, la “eliminación del sujeto”, con sus atributos de autoconciencia, autonomía y autoexpresión, es provocada, primordialmente, por las condiciones sociales de buena parte del siglo XX, que han generado una forma de subjetividad apta para la dependencia. Como podemos notarlo, estamos ante una dialéctica negativa del sujeto.

CONCLUSIÓN

He presentado algunos desarrollos de las nociones de sujeto y subjetividad en la *Teoría crítica de Theodor W. Adorno*, considerando que su crítica se despliega como una dialéctica negativa del sujeto que toma en cuenta su sentido activo y constituyente (autónomo) en tensión con su significado pasivo, constituido (heterónimo). La reflexión crítica adorniana muestra el discurrir del sujeto y los procesos de su constitución en su dimensión social e intelectual.

La dialéctica del sujeto presentada por Adorno es heredera del pensamiento moderno-ilustrado. La noción adorniana de subjetividad retoma la triada que compone el modelo moderno-ilustrado de sujeto: autoconciencia, autonomía y autoexpresión, pero llevándola a un momento de realización distinto. La crítica del sujeto moderno allana el camino para el desarrollo de las nociones de *autorreflexividad crítica*, *mimesis* y *memoria*. Gracias a esta constelación, Adorno amplía el cuestionamiento de las formas adaptativas, heterónomas, cosificadas, industrializadas y violentas de pensamiento y relación con el mundo. Para el filósofo frankfurtiano se trataba de recuperar la potencia del pensamiento crítico a fin de darle una oportunidad distinta a la sociedad de su época y para ello no quedaba otro recurso que la interpelación de la razón por la razón misma. Adorno se posiciona en contra de supeditar el pensa-

miento a criterios externos –eficientismo e instrumentalización– y con ello convertirse en apéndice del rendimiento científico-tecnológico o instancia legitimadora de ciertas prácticas políticas o la moral al uso, y más bien hace de la autocrítica el pivote de todo cuestionamiento de las condiciones inhumanas prevalecientes.

La potencia crítica y actualidad de la noción de subjetividad de Adorno radica en su elaboración compleja. Ésta se presenta como una constelación o entramado dialéctico de conceptos en complementariedad y oposición que llevan a la razón más allá de sí misma (rebasando la unilateralidad racionalista) a través de las nociones de *mimesis* y *memoria*, permitiéndonos valorar la pertinencia de recuperar el valor de la naturaleza, el cuerpo y sus afectaciones, así como la relevancia crítica y afectiva del recuerdo, todo lo cual es una plataforma para repensar al sujeto contemporáneo y las rutas que les permitirían la transformación de las formas de barbarie contemporáneas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1964). “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”. *Das Argument* 29.6. 88-104. [en línea]. Disponible en: <http://www.neu.inkrit.de/mediadaten/archivargument/DA029/DA029.pdf>
- _____. (1986). *Gesammelte Schriften*. 20 tomos, ed. por R. Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (1991). “De la relación entre sociología y psicología”. En *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- _____. (1998a). “Educación para la emancipación”. En *Educación para la emancipación*, Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (1998b). “¿Qué significa superar el pasado?”. En *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (2003). “Antisemitismo y propaganda fascista”. En *Ensayos sobre la propaganda fascista*. Barcelona: Voces y culturas.

- _____(2004). "El psicoanálisis revisado". Madrid: Akal.
- _____(2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- _____(2006a). *Kierkegaard. Construcción de lo estético*. Madrid: Akal.
- _____(2006b). *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*. Madrid: Akal.
- _____(2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Amengual, G. (2007). "El concepto de experiencia: de Kant a Hegel". En TÓPICOS, *Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina). No. 15, pp. 5-30.
- Airès, P., y Duby, G. (1993). "La emergencia del individuo". En *Historia de la vida privada*, tomo 2. España: Taurus.
- Brugger, W. (1953). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2018). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2008). *Filosofía de la Ilustración*. Ciudad de México: F.C.E.
- Corona, J. (2008). *Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Foucault, M. (2012). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Madrid: Paidós.
- Freud, S. (1986). "El malestar en la cultura". En *Obras Completas*. Tomo XXI, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____(2013). *Psicología de masas y análisis del yo*. En *Obras Completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Alianza Editorial.
- _____(2009). *Crítica de la razón pura*. México: F.C.E-UAM-UNAM.
- _____(2012). *Crítica de la razón práctica*. México: F.C.E-UAM-UNAM.
- _____(2013). *¿Qué es ser la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.

- Maiso, J. (2016). “La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5 (5), 132-150. [En línea]. Disponible en: <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>
- Mayos, G. (2004). *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Madrid: Herder.
- Raspe, R. E. (2014). *Las aventuras del Barón Münchhausen*. Madrid: Nórdica Libros.
- Taylor, Ch. (2002). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- Van Dülmen, R. (2006). *El descubrimiento del individuo: 1500-1800*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Villacañas, J. L. (1999). “Kant”. En Camps, V. (Ed.). *Historia de la ética. Tomo 2. La ética moderna*. Barcelona: Crítica.

SUBJETIVIDAD Y CUERPO *CYBORG* DIGITAL EN LA OBRA *ROBOCOP* (2014) DE JOSÉ PADILHA

Hermann Omar Amaya Velasco

Universidad de Guadalajara, Departamento de Filosofía

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1098-6884>

hermann.amaya@academicos.udg.mx

Recibido: 16 de agosto de 2023

Aceptado: 28 de septiembre de 2023

RESUMEN

El artículo desarrolla un análisis de los elementos intertextuales, principalmente *architextuales*, derivados de las investigaciones de Gérard Genette en su libro *Palimpsestos*, del *remake* titulado *RoboCop* del 2014, dirigido por el cineasta brasileño José Padilha. El objetivo consiste en reconstruir algunas enunciaciones y formas de visibilidad de la subjetividad contemporánea, configuradas en torno a la tecnología digital. En contraste con el cuerpo *cyborg* propuesto en el largometraje de 1987, también titulado *RoboCop*, del cineasta Paul Verhoeven, en este texto se sostendrá que en el *filme* de Padilha se aprecian nuevas posibilidades de interacción entre el cuerpo humano y la tecnología, el nuevo *cyborg* está compuesto de objetos digitales y parece haber reemplazado el mito de la automatización robótica por la cuestión de la tecnología y la programación algorítmica en el cuerpo humano. La nueva figura posthumana se distingue de la pesadez del comportamiento mecá-

nico de la versión de la década de los 80, desde esta diferenciación se pretende recomponer un discurso acerca de las implicaciones de las tecnologías digitales contemporáneas, para la resignificación del cuerpo humano y algunas nuevas representaciones de la subjetividad desde su condición de *cyborg*.

Palabras clave: subjetividad, cuerpo, *cyborg*, tecnología digital, posthumano.

*SUBJECTIVITY AND DIGITAL CYBORG BODY IN THE FILM
ROBOCOP (2014) BY JOSÉ PADILHA*

ABSTRACT

The article develops an analysis about the intertextual elements, mainly the architextuals, coming from the investigations by Gérard Genette in his book *Palimpsestos*, to the 2014 remake titled *RoboCop* directed by the Brazilian filmmaker José Padilha. The objective involves reconstructing some enunciations and forms of visibility of contemporary subjectivity, configured around digital technology. In contrast with the cyborg body proposed in the 1987 feature film also titled *RoboCop* by filmmaker Paul Verhoeven, in this article it will be argued that in Padilha's work new possibilities of interaction between the human body and technology can be appreciated. The new cyborg is made up of digital objects and seems to have overcome the myth of robotic automation by the question of technology and algorithmic programming in the human body. The new posthuman figure is distinguished from the heaviness of the mechanical behavior of the version of the 80s, starting from this differentiation, it is intended to recompose a discourse about the implications of contemporary digital technologies, for the resignification of the human body and some new representations of subjectivity from his cyborg condition.

Keywords: subjectivity, body, cyborg, digital technology, posthuman.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo representa el segundo momento de una investigación iniciada en 2020 y publicada un año después con el título *El cuerpo cyborg en RoboCop (1987) de Paul Verhoeven. Aproximaciones intertextuales* (2021). *Grosso modo*, la tesis central que sostengo en este proyecto es que entre el siglo XX y el XXI, en la cultura occidental han emergido dos modos de producción, de creación y dos racionalidades distintas: una mecánica y otra digital.

Desde esta tesis preliminar, en este texto se retoma la cuestión acerca del cuerpo *cyborg* para clarificar las distinciones entre ambas racionalidades, y enseguida sostener que la relación entre cuerpo y tecnología representa la oportunidad para comprender nuevos modos de subjetividad contemporáneos, donde los dispositivos digitales se erigen como artificios que parecen prolongar, modificar o mejorar las limitaciones orgánicas, y favorecen condiciones para la creación de nuevas representaciones de lo humano y la posibilidad de que el ser humano se identifique a sí mismo en ellas.

La idea de recuperar al personaje de ciencia ficción *RoboCop* obedece a reconocer en él la aparición de una figura emblemática entre las culturas del siglo XX y XXI, que da lugar a la aparición de un discurso especulativo acerca de las posibilidades de nuevas alternativas de implementación tecnológica en el cuerpo humano, e inéditas formas de comunicación humana. Se trata de un ícono propio de las sociedades actuales en el que se articulan una diversidad de imágenes y especulaciones acerca de la relación entre el ser humano y los artificios tecnológicos.

En cuanto a las reflexiones del texto recientemente citado, éstas representaron un primer momento de aproximación al debate sobre la relación entre el cuerpo orgánico y los artefactos; por medio de la figura posthumana del *RoboCop* de Verhoeben se clarificó la idea desarrollada en el *filme* acerca de una máquina como un mecanismo eficiente que amenaza la capacidad de comportamientos libres y voluntarios del ser humano. En la máquina se encarna la imagen del poder y las empresas corporativas que someten y

cosifican al ser humano, de ahí que el *cyborg RoboCop* haya sido presentado como la figura donde se pone en juego el dilema antropológico, y moral, de una entidad híbrida que logra reconocerse a sí misma como una especie compleja, diferente a un humano y a un mero ensamble con un comportamiento automático, robótico.

En breve, los hallazgos fundamentales de la primera parte de esta investigación son dos: el primero consistió en la recomposición de un discurso que contrapone el mecanicismo de un objeto técnico, compuesto de piezas y engranes, dotado de una cierta tecnicidad que le permite actuar de forma automática, frente a la capacidad volitiva de lo humano, la cual supone una capacidad de comportamiento libre de cualquier condicionamiento, y el segundo hallazgo abordó el dilema acerca de reemplazar la voluntad humana por un sistema de programación informático.

En el proceder autómatas de *RoboCop* se logró advertir la presencia del funcionamiento de los objetos técnicos como una racionalidad mecánica, como un ensamblaje de piezas cuyo comportamiento garantiza la repetición automatizada de ciertos movimientos, y, en consecuencia, la idea de un sujeto alienado, intervenido mecánicamente pero sin conciencia, como un navío sin piloto, programado para actuar según ciertas demandas, desligado también de su propia capacidad para actuar y percibir el mundo por sí mismo.

Este modo de funcionamiento mecánico de los objetos implica también una racionalidad instrumental regulada por otro principio: la propiedad privada. El comportamiento mecánico de los objetos se distribuye según un sistema organizado de violencia estructural de las empresas corporativas, que buscan apropiarse y reducir lo humano a objetos programables; procede también como un modo de impartición de la justicia por medio de dispositivos autómatas que suponen mayor eficiencia debido a su condición tecnológica, y como un sistema inteligente de vigilancia soportado por grandes bancos de resguardo de información del comportamiento de los individuos, de la distribución urbana y su actualización permanente por sistemas de geolocalización instantáneos, por procesos al-

gorítmicos capacitados para analizar circunstancias y proceder a castigar o encerrar delincuentes de acuerdo con su falta.

En contraste con el *cyborg* máquina de Verhoeben, en este artículo se analizará la versión del cuerpo *cyborg* digital que el director de cine José Padilha presenta en su largometraje *RoboCop* del 2014. El guion desarrolla un nuevo debate acerca de la condición del cuerpo posthumano por medio de la incorporación de códigos algorítmicos y la implementación de tecnología digital.

El propósito de esta investigación es distinguir los procesos mecanicistas de los objetos técnicos del siglo XX, de los algorítmicos de los dispositivos digitales del siglo XXI, y postular, en consecuencia, un horizonte genealógico de dos racionalidades: una mecánica y otra digital, desde las cuales se configura nuestra subjetividad.

CUESTIÓN DE MÉTODO: EL *ARCHITEXTO*

RoboCop es un personaje procedente de la literatura y de la producción audiovisual de ciencia ficción, en él se reúnen discursos provenientes de la especulación y de las invenciones tecnológicas, se trata de un ícono de la cultura occidental contemporánea; desde esta figura se ha desarrollado un análisis acerca de los elementos intertextuales, principalmente *architextuales* de este personaje, para recuperar nuevas enunciaciones y otras formas de visibilidad de las subjetividades contemporáneas, configuradas en un diálogo acerca de las certezas, posibilidades, ficciones e imaginarios entre lo orgánico de lo humano y lo artificial de lo tecnológico.

La *architextualidad* es recuperada de la obra *Palimpsestos* (1989) de Gérard Genette, quien la define como una especie de relación muda, como un “conjunto de categorías generales o trascendentes –tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc. – del que depende cada texto singular” (p. 9), se trata de una relación hipertextual no explícita, como una plataforma de inscripciones y códigos yuxtapuestos en una obra. El término hipertextual, por su

parte, refiere a una complejidad de estructuras textuales, a un modo de relación o conexión entre al menos dos fuentes de información distintas: “llamo, pues, hipertexto a todo texto derivado de un texto anterior por transformación simple” (p. 17).

La palabra griega *Arché* (del griego ἀρχή: principio u origen) ofrece algunas pistas: su etimología remite a la idea de una fuente primigenia, a un principio de donde emana todo. El concepto de *architexto* es tomada en el sentido de un patrón ejemplar, de un manantial y una estructura funcional desde la cual se construyen textos.

Existen otros conceptos que se aproximan a la noción de *architextualidad* de Genette, tal es el caso de un mitema, desarrollado en *Antropología estructural* (1987) por Claude Lévy-Strauss. Para el estructuralista francés, los mitemas son las “unidades constitutivas mayores [las cuales] no son asimilables ni a los fonemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario, el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera de discurso” (p. 233). Un mitema resulta ser la porción atómica, irreductible de un mito, es un elemento que suele aparecer de forma constante en relaciones y modos distintos. Se trata de una relación equivalente a la que se establece entre un fonema, un morfema y un semantema.

No obstante, esta investigación no pretende reconstruir ningún mito, que si bien es cierto que la relación hombre-máquina está compuesta de algunos, la búsqueda se concentra en rastrear los modos de enunciación no visibles, mudos, que dan forma o permiten agrupar algunos discursos sobre las subjetividades contemporáneas, el cuerpo y su relación con las máquinas.

Paul Ricoeur podría objetar que un mito constituye una condición primigenia interpretativa, en él subyacen los símbolos primarios de un relato; para pensar el origen, sostiene el filósofo francés en su obra *Finitud y culpabilidad* (2011, pp. 11-12), la filosofía debe realizarse mediante la interpretación analógica del mito. Pero tampoco se busca reconstruir ni interpretar un discurso concreto acerca del origen de una condición subjetiva y su relación con la máquina. Lo que en este capítulo se busca es reconocer

la emergencia de algunos de esos hilos que conforman la madeja discursiva posthumana, para incorporarlos al diálogo del texto *RoboCop*, en el cual suponemos que se encuentran sobrepuestas algunas relaciones *architextuales* que clarifican nuevos modos de comprensión del sujeto contemporáneo y los modos de pensarse y representarse a sí mismo, que de alguna forma se han sedimentado en la cultura occidental contemporánea.

CUERPO *CYBORG* DIGITAL: ANÁLISIS *ARCHITEXTUAL*

El *remake* de José Padilha tiene una duración de 117 minutos, el guion fue escrito por Nick Schenk, Joshua Zetumer y James Vanderbilt, la fotografía fue realizada por Lula Carvalho. Se trata de una versión homónima de la cinta de Verhoeven pues, en efecto, recupera el mismo personaje y la misma historia del cuerpo de un policía mutilado y reinventado por la tecnología.

La historia está situada en el año 2028, a través de un conflicto bélico entre los Estados Unidos y el Medio Oriente se introduce la discusión acerca del uso de drones militares para la preservación de la paz, la seguridad y la libertad en el mundo. La cuestión central es la siguiente: ¿puede una máquina ser más eficiente que un humano para implementar la garantía de la justicia y el orden en una sociedad?

El senador de Detroit, Hubert Dreyfus, se opone a la implementación de drones en la sociedad norteamericana, su argumento se resume en la siguiente premisa: una máquina no siente, en consecuencia, no puede distinguir el bien del mal. En este personaje se encuentra una primera intertextualidad, su nombre remite al filósofo norteamericano Hubert Dreyfus, autor de los textos *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (1978) y *On the Internet* (2009), en ambos textos, el intelectual desarrolla fuertes críticas acerca de las tecnologías digitales, del desvanecimiento de lo humano provocado por la mediación tecnológica de la comunicación. Sostiene que no puede haber analogía alguna entre

el cerebro humano y un *hardware*, en el sentido que nuestro cuerpo no puede ser interpretado de la misma forma que un objeto tecnológico, cuyo comportamiento puede predecirse mediante leyes científicas y cálculos informáticos.

En el ambiente académico norteamericano, Hubert Dreyfus, el filósofo, representa uno de los mayores críticos de la cultura digital y de las supuestas bondades de la tecnología contemporánea. En la película, Hubert Dreyfus, el senador, es introducido como un personaje que encarna la imagen de un discurso tecnófobo que se opone a la deshumanización de la sociedad por medio de la tecnología.

En contraste con el discurso del senador Dreyfus, Raymond Sellars, director general de la corporativa *OmniCorp*, representa los intereses privados, empresariales y neoliberales de la sociedad norteamericana. La función del personaje consiste en justificar e introducir las invenciones tecnológicas como parte fundamental de la organización social y de la implementación de la justicia en las ciudades norteamericanas.

En este dualismo discursivo se formula un principio fundamental que parece ser el núcleo de la discusión del *filme*: para Raymond Sellars la ausencia de enojo, fatiga y prejuicios de una máquina no representan una falla, por el contrario, resultan ideales durante la vigilancia policiaca y la implementación de la ley. Las emociones, en cambio, son presentadas como un factor de contingencia propios de la naturaleza humana; los robots, por su parte, son inteligencias programadas algorítmicamente para cumplir una función.

En el nuevo largometraje Alex Murphy es un policía experimentado quien, junto con su compañero Jack Lewis, se hacen pasar como delincuentes para investigar una mafia de tráfico de armas. En el minuto 24 Murphy padece un atentado por una bomba en su automóvil, sufre quemaduras de cuarto grado en casi todo su cuerpo. Las diferencias significativas entre las películas analizadas comienzan en este instante, no hay declaración de muerte de Murphy, tampoco hay un renacimiento, su familia es quien autoriza la intervención médica y la implementación tecnológica como

único recurso para salvar su vida, no hay tampoco una amputación de su memoria.⁴

Al ritmo de *Fly Me to the Moon*, de Frank Sinatra, en el minuto 27 se observan a Murphy y su esposa bailando, la imagen comienza con tomas de *Planos a detalle* de la pareja y se aleja progresivamente en una serie de tomas en *Primer plano*, *Plano medio corto*, *Plano medio* y terminan en una serie de *Planos americanos*, para poner en evidencia que el acontecimiento, en realidad, se trata de un recuerdo. Las imágenes del evento festivo se desvanecen paulatinamente, en su lugar se yuxtaponen las de un laboratorio, Murphy reaparece erguido, sólo su rostro y su mano derecha están compuestos de piel y carne, el resto de su cuerpo es una estructura metálica.

A diferencia del *RoboCop* de Verhoeven, cuyo proceso de desalienación de su condición mecánica comienza casi al final de la película, exactamente en el minuto 74; la historia del nuevo *cyborg* comienza con el dilema de su propia conciencia, como un esfuerzo de reconocimiento de sí mismo. Murphy parece haber conservado, íntegramente, sus funciones cognitivas y su propia identidad, por esta razón siempre es referido con su nombre, Alex, y nunca como *RoboCop*.

En un primer momento, como en un accidente traumático, Alex despierta, intenta reconocer el lugar en el que se encuentra

⁴ En el filme de 1987 Alex Murphy es declarado muerto en el minuto 24: “en el último *electroshock* la imagen queda oscura y una última conciencia que escucha la voz de la enfermera diciendo: 6:15, la hora de su muerte” (Amaya Velasco, 2021, p. 222), posteriormente, por medio del recurso cinematográfico de imágenes en *Planos subjetivos* se observa el proceso de reconstrucción, reprogramación y perfeccionamiento del cuerpo de *RoboCop*: “la imagen computarizada que observa una discusión sobre su propia condición, su brazo izquierdo había sido salvado, no obstante, se ordena amputar cualquier resto orgánico, incluso su memoria; la totalidad de su cuerpo deberá ser una prótesis” (Amaya Velasco, 2021, p. 223).

y los motivos de su situación; un segundo momento ocurre cuando se entera que no puede mover su cuerpo, todas sus extremidades, incluso sus emociones, se encuentran reguladas exteriormente, por medio de una serie de procesos y dosis químicas administradas según sus reacciones. Una vez que su cuerpo es “activado”, contempla sus manos, contrasta sus restos orgánicos y los protéticos mientras se pregunta, en el minuto 29 “¿qué clase de traje es éste?”, Dennet Norton, su doctor, le responde: “no es un traje... eres tú”.

El reconocimiento de sí mismo comienza durante el contacto con su nuevo cuerpo, primeramente, a través de su contemplación, en segundo lugar, por medio de su uso, es decir, de su desplazamiento: “parece tan real”, dice en el minuto 30. La estructura metálica del nuevo *RoboCop* es más estilizada, más ligera, más aerodinámica, menos robótica, sus movimientos son más rápidos, aun así, prevalece la reminiscencia de los sonidos robóticos cuando desplaza sus piernas, cuando gira y se advierte el ruido del peso de su cuerpo al contacto con el piso.



Ilustración 1: Padilha, J., *RoboCop*, minuto 29 y 30.

Por medio de una serie de tomas en *Plano americano* Murphy presencia el desmontaje de su nuevo cuerpo: una mano, los pulmones, su rostro y el cerebro (con reparaciones de partes da-

ñadas) son sus únicos vestigios orgánicos; el llanto en su rostro manifiesta la experiencia traumática de semejante contemplación, es también un signo de lo emocional como condición distintiva de lo humano; finalmente, como un proceso de aceptación y reconocimiento de sí, Murphy solicita no volver a presenciar semejante imagen de sí mismo, desfragmentado, unos órganos sin cuerpo.

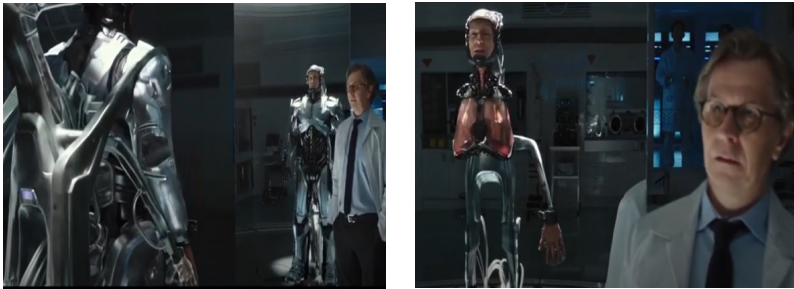


Ilustración 2: Padilha, J., *RoboCop*, minuto 33.

En un documento escrito por Freud y publicado en 1919, titulado *Lo ominoso*, el psicoanalista señala que el término pertenece al orden de lo terrorífico, de lo abominable, de lo que causa horror, angustia: “lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo” (Freud, S., 1986, p. 225).

De acuerdo con la afirmación anterior, lo ominoso resulta ser una experiencia que angustia justo porque en ella se reconoce una cercanía, una familiaridad. Se habla de una persona ominosa cuando se reconoce en ella atributos de maldad, y la muerte, los cadáveres, las historias de fantasmas y aparecidos son ominosas debido a la relación afectiva con lo vivo y el destino trágico de su supresión.

En cuanto a la experiencia de Murphy, éste se enfrenta al horror insoportable de contemplar su propio cuerpo de forma inversa,

es decir, simples órganos expuestos, desarticulados, sin ninguna unidad. Al respecto, señala Freud que la experiencia de observar “miembros expuestos, una cabeza cortada, una mano separada del brazo [...], pies que danzan solos [...], contienen algo enormemente ominoso, en particular cuando se les atribuye todavía [...] una actividad autónoma” (Freud, S., 1986, p. 243).

Respecto a la implementación de tecnología digital como rasgo distintivo del nuevo cyborg, en el minuto 40 se observa el empleo de un cuarto de simulación para el estudio de sus habilidades. Alex Murphy se contempla a sí mismo al interior de una imagen virtual, de un escenario inmersivo en el que tiene la capacidad de interactuar con su propia imagen y con la de otros robots durante el simulacro de la persecución de un delincuente.

Las escenas ocurren bajo el ritmo de la canción *If I Only had a Heart*, escrita por Harold Arlen y Yip Harburg, la cual forma parte de la trilogía musical de la película *El mago de oz*, realizada en 1939 y dirigida por Victor Fleming: “Si tan sólo tuviera un corazón” es una intertextualidad intencionada que evoca la imagen del hombre de hojalata, víctima de un amor fallido, de un cuerpo oxidado, rígido, sin emociones ni sentimientos.

¿Qué es Alex Murphy? No es un humano, tampoco es un robot, sus cualidades híbridas conducen a la pregunta acerca de la identidad y las funciones de una entidad semejante; sus restos humanos, concretamente sus emociones, convierten al *Cyborg* en un ser consciente de sus decisiones, de ahí que su comportamiento policiaco le permita evaluar las amenazas, las envía al cerebro, las analiza y luego decide qué hacer; no obstante, en comparación con un robot, dicho comportamiento es ineficiente, pues su humanidad involucra una serie de dilemas morales, dudas, miedos y, en consecuencia, un retraso en su capacidad para tomar decisiones.

El elemento architextual que es necesario poner en evidencia es la condición pragmática de un objeto técnico. Entre las nociones de *valor de uso* y *valor de cambio* desarrolladas por Adam Smith en su obra *La riqueza de las naciones* (1994, pp. 31-137), se establece una lógica que permite explicar un objeto técnico como una

mercancía, pues en efecto, un objeto involucra un proceso de fabricación, una materia prima y una fuerza de trabajo, estos elementos permiten medir su valor en función de su eficiencia, es decir, de la capacidad que tiene un objeto para realizar las funciones para las que fue producido, su eficiencia resulta determinante durante su valoración como objeto de intercambio.

La cuestión acerca de la eficiencia parece extenderse más allá de los objetos, esto lo hace notar el intelectual francés Georges Bataille en sus reflexiones antropológicas, principalmente en *Lo que entiendo por soberanía* (1996), afirma que es el temor a la muerte aquello que hace del hombre un trabajador, un ser que niega en sí mismo el presente para asegurarse el futuro, que subordina la satisfacción inmediata por la actividad colectiva y de sobrevivencia. De tal modo que la humanidad emerge al mismo ritmo que las formas de trabajo y sus modos de regular los tiempos productivos e improductivos.

Sin embargo, la actividad humana no se reduce sólo a los procesos de producción y conservación, en la obra *La parte maldita* (1987), Bataille desarrolla la noción de gasto, se trata de aquello que se escapa de la lógica mercantil de la eficiencia, es el tiempo improductivo, lo festivo:

...el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas (p. 28).

Lo que resulta necesario poner en evidencia es el carácter architextual que se configura en la tensión antropológica emergente entre la lógica de la eficiencia, del ahorro, de la conservación, en contraste con el derroche, con la otra condición humana en la que nada cuenta, excepto el momento mismo.

En *RoboCop* prevalece la tensión señalada entre la eficiencia de un objeto técnico, de un robot con una programación informática, y la condición problemática, inestable del ser humano, caracterizada por

la conciencia, en tanto cualidad humana compleja que involucra procesos de abstracción y emociones, de ahí el retraso y la ineficacia de las acciones del policía Alex Murphy al actuar contra un delincuente.

El análisis acerca de la eficiencia de Murphy ocurre en el minuto 44, en las oficinas del director general de *OmniCorp*. Lo más relevante de esta escena es el fondo que aparece detrás de Raymond Sellars (protagonizado por Michael Keaton): en una serie de tomas horizontales en *Plano entero* se distingue una obra de arte de Francis Bacon, se trata de una composición de tres pinturas, realizada en 1981, conocida como el *Tríptico Inspirado en la Orestíada de Esquilo*. Compuesta por tres lienzos, la pintura hace referencia a la trilogía de obras dramáticas la *Orestíada* de Esquilo: *Agamenón*, *Las Coéforas* y *Las Euménides* (Esquilo, 2015, pp. 153-324).

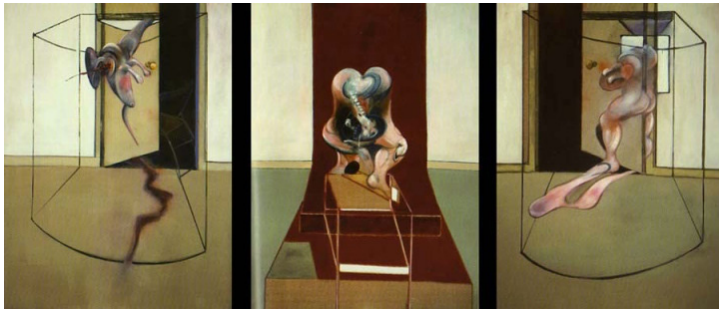


Ilustración 3: Padilha, J. *RoboCop*, minuto 4 y Bacon, F. (1981). *Tríptico inspirado en la Orestíada de Esquilo*. Colección privada.

Resulta necesario señalar que en la propuesta pictórica de Bacon existe un intento por alejarse del arte figurativo, por distanciarse de las imágenes que representan, de aquellas que pretenden describir o narrar acontecimientos: “la cuestión concierne entonces [aclara Gilles Deleuze en su análisis dedicado a Bacon] a la posibilidad de que haya entre las Figuras simultáneas relaciones no ilustrativas y no narrativas, aun lógicas, que se llamaría precisamente *matters of fact*” (Deleuze, 2009, p. 40).

De acuerdo con la interpretación de Deleuze, Bacon no cuenta historias, sus obras están compuestas de imágenes que no pretenden ninguna narración, son figuras que buscan alejarse de lo figurativo. Para el caso de la obra que nos ocupa, señala el filósofo francés que [...] “los paneles separados de un tríptico tienen una relación intensa entre ellos, aunque esa relación no tiene nada de narrativa” (Deleuze, 2009, p. 5).

A pesar de tratarse de tres pinturas que hacen referencia a las tres obras que constituyen la *Orestíada*, se comparte la idea de que su composición no aspira a ser una narración de la obra del escritor griego, se trata, más bien, de imágenes de sensaciones del artista derivadas de su lectura de los tres dramas de Esquilo, en esto consiste la “cuestión de hecho” a la que se refiere Deleuze.

En *Estética de la pintura* (2011), el italiano Andrea Pinotti explica cómo es que la obra de Bacon es una pintura de personajes, no figurativa, sin necesidad de hacerla abstracta. Las figuras de Bacon suelen aparecer encerradas en márgenes geométricos, aisladas al interior del propio cuadro, “¿para qué sirve ese radical aislamiento?, para evitar que la Figura asuma un carácter figurativo, ilustrativo, narrativo, es decir, para impedir que pueda trascenderse a sí misma hacia algo diferente de sí misma” (pp. 199-200).

En las tres pinturas se observa la imagen de tres cuerpos deformados, en la de la izquierda y la derecha se destaca un margen geométrico, como una especie de cárcel que pareciera encerrar los cuerpos del exterior, la de en medio se encuentra sitiada por una especie de pedestal y una alfombra roja, pero ¿qué hace una obra pictórica semejante en este filme? Sostengo que se trata de

una introducción intencional por medio de la cual se establece un diálogo acerca del cuerpo y su representación.

En Francis Bacon la idea de cuerpo y su relación con la carne es abordada en una entrevista realizada en marzo de 1966 por el crítico de arte y curador británico David Sylvester, el artista afirma lo siguiente: “bueno, claro, somos carne, somos armazones potenciales de carne. Cuando entro en una carnicería pienso siempre que es asombroso que no esté yo allí en vez del animal” (Sylvester, D., 2009, p. 43).

La carne, para Bacon, es una zona común entre el hombre y el animal, es un territorio indiscernible de músculos, tendones y grasa; el cuerpo es la carne y la carne es la materia de toda figura. Bacon no señala una condición formal necesaria en el cuerpo (en la materia). Deleuze desarrolla la siguiente explicación: “El cuerpo es Figura, no estructura. Inversamente la Figura, siendo cuerpo, no es rostro y no tiene aún rostro. Tiene una cabeza, porque la cabeza es parte integrante del cuerpo” (Deleuze, 2009, p. 14).

La interpretación de Deleuze cuestiona la teoría hilemorfista según la cual materia y forma son los dos elementos esenciales de todo cuerpo, hay una correspondencia necesaria entre ellas; es decir, toda forma requiere de una materia, y toda materia de una forma, sin embargo, de acuerdo con Deleuze, Bacon no señala una condición formal necesaria en el cuerpo (en la materia), el cuerpo es carne porque su figura no está condicionada por una forma determinada, es una masa de carne, de rostros difusos, de colores planos.

En la pintura de la izquierda del *Tríptico inspirado en la Orestíada de Esquilo* se encuentra un cuerpo, un pedazo de carne colgado de la estructura geométrica, se destaca además una puerta entreabierta que da paso a un río de sangre, probablemente de Agamenon; en la obra de la derecha se observa otra puerta entreabierta y un cuerpo con un aspecto más antropomórfico, sus piernas parecen diluirse en una especie de masa viscosa sobre el suelo y a la vez desplazarse hacia el interior oscuro; finalmente, en la pintura intermedia se observa un cuerpo sin cabeza, es un trozo

de carne bípedo y la columna vertebral al descubierto, expuesto sobre un pedestal y una alfombra, puesto a disposición como si se tratara de un acto público, visible, la obra podría remitir a las *Eu-ménides*, donde Orestes es llevado a un tribunal para comparecer y demostrar su inocencia del asesinato de su madre Climnestra.

En *RoboCop*, el tríptico de Bacon ilustra un discurso acerca del cuerpo como una figura no determinante por sus cualidades orgánicas, en los órganos expuestos de Murphy de la ilustración 2 se pone en evidencia la cuestión de la ausencia de estructura del cuerpo, su figura da la impresión de no estar determinada ni por una forma ni por un rostro predeterminado, de ahí que los elementos protéticos pudieran ser considerados una prolongación del cuerpo que es Alex Murphy.

El cuerpo en Bacon es pues una figura aislada, pero también es algo que se deforma, que se diluye, que se escapa a través de sus propios gritos, y se escurre sobre una mesa, como en la obra *Tres estudios para figuras en la base de una crucifixión* de 1944.



Ilustración 4: Bacon, F. (1944). *Tres estudios para figuras en la base de una crucifixión*. Londres: Museo Tate Britain.

Deleuze explica lo anterior con la siguiente cita:

Toda la serie de espasmos con Bacon es de ese tipo, amocillos, vómito, excremento, siempre el cuerpo que intenta escapar por uno de sus órganos, para reunirse con el color plano, la estructura material. (...) Y el grito, el grito de Bacon, es la operación por la cual el cuerpo entero escapa por la boca. Todos los impulsos del cuerpo (Deleuze, 2009, p. 12).

Desde esta misma lógica, Alex Murphy se expande en las prótesis que lo componen. El cuerpo es algo más que una entidad orgánica, más que una composición organizada y jerarquizada de órganos vitales, es un cuerpo sin órganos porque carece de un organismo, no existe una organización definitiva, el cuerpo es pues una presencia temporal con una estructura provisoria, contingente.

La condición digital del cuerpo de Murphy se manifiesta en sus posibilidades tecnológicas: la instalación de un *hardware*, de un *software*, la capacidad para transmitir bases de datos, para desplegar las imágenes percibidas por Alex en múltiples pantallas, la conexión permanente en red, la geolocalización, el sistema de reconocimiento facial y de huellas dactilares, son también entidades protéticas, prolongaciones de un cuerpo.

Ya se sostuvo que la eficiencia del *cyborg*-policía es inversamente proporcional a la cantidad de emociones humanas que persisten en su cuerpo, de ahí que lo que se busca es suprimir su ineficacia, mejorar su comportamiento robótico, eliminar sus restos de ira, miedo, su pulso acelerado. Esta transformación ocurre y es ilustrada a través de tres nuevas obras de arte: en el minuto 70, en la oficina de Raymond Sellars, el tríptico de Bacon es sustituido por tres imágenes del artista canadiense Jon Rafman.



Ilustración 5: Padilha, J., *RoboCop*, minuto 90

Los tres nuevos cuadros forman parte de una serie llamada *New Age Demanded*, disponible en la página Web del artista, y realizadas en el año 2012. Se trata de esculturas digitales, bustos *renderizados* que buscan la ilusión de una imagen realista, con texturas, con dimensiones, con un fondo.

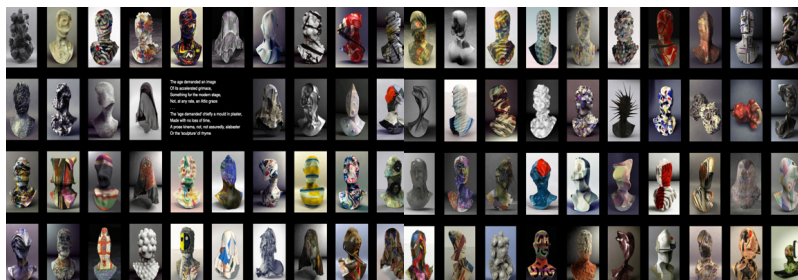


Ilustración 6: Rafman, J. (2012). *New Age Demanded*.
En: <http://newagedemanded.com/>

New Age Demanded evoca a la segunda parte del poema de Ezra Pound titulado *Hugh Selwyn Mauberley*:

La época exigía una imagen
de su mueca acelerada,
algo apropiado al foro moderno;
no quería nada con la gracia ática;
[...]
La “época exigía” un molde de yeso,
hecho sin pérdida de tiempo,
un kinema en prosa, y no, por cierto, en alabastro
ni la “escultura” de la rima.⁵

La nueva época exigida versa sobre una especie de imperativo que cada momento histórico les impone a los artistas de crear cosas inéditas, novedosas, es una reflexión sobre el tiempo y la vanguardia como una condición para la creación artística. Así, en cada busto se observan impresiones de pigmentos, con su propia textura, sus propias mutaciones, y una referencia concreta a artistas como Picasso, Mark Rothko, Willem de Kooning, Wassily Kandinsky o Roy Lichtenstein.

En las obras colgadas en la oficina de Sellars, la primera, de izquierda a derecha, se titula *Crushed Stingel*, y hace referencia a

⁵ Original:

“The age demanded an image
of its accelerated grimace,
something for the modern stage,
not, at any rate, an Attic grace;
[...]
The “age demanded” chiefly a mold in plaster,
made with no loss of time,
a prose kinema, not, not assuredly, alabaster
or the “sculpture” of rhyme.”
(Pound, E. 2007, s/p [versión Kindle])

la propuesta creativa del artista italiano Rudolf Stingel, la tercera imagen se titula *Kneaded Twombly*, alude a las obras de Edwin Parker “Cy” Twombly Jr. La imagen intermedia no tiene título, y tampoco dispone una referencia, de hecho, en el archivo disponible en internet, el busto es en blanco y rojo, se encuentra erguido y no yace sobre el piso.



Ilustración 7: Rafman, J. (2012): 1: *New Age Demanded (Crushed Stin-guel)*; 2: Sin título; 3: *New Age Demanded (Kneaded Twombly)*.

Al igual que los cuerpos de Bacon, los bustos de Rafman muestran rostros indefinidos, deformados, el de la izquierda y la derecha tienen una superficie lisa, pulida: una característica propia de la época actual, de acuerdo con Byung-Chul Han. Lo pulido es algo en lo que coinciden las obras digitales del artista canadiense, “las esculturas de Jeff Koons, los iPhone y la depilación brasileña. [Pero] ¿Por qué lo pulido nos resulta hoy hermoso?” (Byung-Chul, 2015, p. 11), se pregunta el filósofo surcoreano.

La cuestión de lo pulido, de lo liso, remite a la perfección, a las superficies brillantes, a la negación absoluta de las asperezas, no hay nada oculto en un espacio liso, niega cualquier posibilidad de ocultamiento, de un pliegue, de lo diferente. Una superficie pu-

lida exige pulcritud, es un espacio que se amolda al observador, lo refleja, es autocomplaciente en la medida en que es placentera, “sonsaca un “me gusta”. Lo único que quiere es agradar, y no derribar” (Byung-Chul, 2015, p. 18).

En el cuerpo liso y pulido del *Cyborg* Murphy se pone de manifiesto el imperativo de crear un ser agradable a la vista, aceptado por todos, y la urgencia de eliminar la complejidad propia de su condición de humano, que de alguna manera queda manifiesta en la obra intermedia, sin título, sin referencia a un artista o estilo artístico (véase ilustración 5): el busto rojo, tumbado sobre el piso, se opone a la extensión pulida que conforman los otros dos, es una superficie barroca, compuesta de pliegues, que obliga a pensar en el rebuscamiento y la imperfección que implica recorrer un espacio semejante.

El *filme* de Padilha se reconstruye por medio de una oposición architextual: la eficiencia y simplificación de los objetos técnicos frente a la complejidad de la condición de lo humano. El *cyborg* Alex Murphy es un personaje con una lucha interna entre su programación algorítmica y su condición de humano, la máquina es exhibida como una entidad incorruptible, diseñada para actuar de acuerdo con un sistema programado, paralelamente, la inteligencia humana queda expuesta como un nudo complejo de emociones, de reacciones mediatizadas, de una conciencia que involucra procesos de naturaleza distinta.

CONCLUSIONES SOBRE LA SUBJETIVIDAD DIGITALIZADA

En los dos largometrajes analizados se presencian dos discursos de ciencia ficción que ponen en evidencia dos formas contemporáneas de representación del sujeto, y dos modos de intervención tecnológica en el cuerpo; en ambos modelos se encuentra una agrupación de enunciaciones y modos de visibilidad provenientes de disciplinas distintas: ingeniería, medicina, informática, robótica, filosofía, arte, entre otras.

Para el caso del *RoboCop* 2014, lo más relevante es su condición digital, el cuerpo posthumano de Alex Murphy se erige como una figura que intenta emular la condición robótica, pesada, mecánica del antiguo *cyborg*, predomina aún el elemento architextual de un objeto técnico; no obstante, en su cuerpo se distingue un funcionamiento tecnológico de programación algorítmica, que permite apreciar otras posibilidades de comunicación entre lo orgánico y lo tecnológico.

Pero no resulta casual que el resultado de la combinación experimental entre lo orgánico y la máquina sea un policía, una entidad intervenida con el objetivo de vigilar e impartir justicia. En *RoboCop* de 1987 se logra reconstruir una racionalidad mecánica dirigida sobre el cuerpo; es decir, un modo de pensamiento que opera a través de procedimientos causales destinados para responder a demandas específicas, y de un dualismo antropológico que logra distinguir las capacidades de un objeto técnico para la domesticación y sometimiento de lo humano y, en general, para el sometimiento de la naturaleza.

En la versión 2014 se ilustra otro proceso de pensamiento, una racionalidad y una subjetividad digitalizada que se hace posible gracias a la inserción en el cuerpo de artificios inteligentes, con suficiente madurez algorítmica para responder con cierto margen a la contingencia inesperada de las circunstancias. Este nuevo modo de pensamiento responde a una lógica de lo sensible, destinada para tratar y codificar información creada para ser percibida como imagen, se trata de un modo de comunicación a través de lenguajes informáticos y de imágenes digitales que reconstruyen y replican las cosas del mundo.

En contraste con los sistemas computacionales del siglo XX, la tecnología contemporánea se caracteriza por la creación de objetos minúsculos con grandes capacidades tecnológicas: pantallas delgadas con alta resolución; pequeñas computadoras y memorias diminutas dotadas de alta tecnicidad, almacenamiento de información y procesamiento de datos; delgados teléfonos celulares multifuncionales, etcétera.

La incorporación en el cuerpo de dispositivos minúsculos ofrece la posibilidad de pensar en prótesis más funcionales y en una mejor adaptación de semejantes artificios a los organismos vivos. En este sentido, una primera característica de la subjetividad digitalizada se encuentra en las posibilidades funcionales, eficientes, de la implementación de prótesis digitales en el cuerpo.

En *RoboCop* 2014 se observan una serie de intervenciones quirúrgicas que mejoran el aspecto del cuerpo del *cyborg*, pero sobre todo las funciones de respuesta y sus capacidades perceptivas, de esta idea se deriva la segunda cualidad de la subjetividad digitalizada: la complejidad de un sistema informático semejante sugiere nuevos procesos de comunicación y otros modos de relaciones de fuerzas. Se destaca, por ejemplo, un sistema complejo de geolocalización que permite disponer de la información de los ciudadanos para reconocer su situación legal y para ubicarlos en tiempo y espacio real.

En la obra de Padilha, la vigilancia sigue siendo un elemento fundamental para la sociedad, los sistemas informáticos permiten tener plena visibilidad del comportamiento de los individuos, y el panóptico, aquella estructura arquitectónica carcelaria ideada por el filósofo inglés Jeremy Bentham hacia finales del siglo XVIII, ha logrado ser reemplazado por un espacio virtual, sin dimensiones físicas geométricas, pero más eficiente en términos de observación microfísica de los comportamientos individuales de los sujetos que conforman una sociedad.

La tercera particularidad se identifica en la transformación de las esferas públicas y privadas: Murphy, el *cyberpolicía*, posee una prótesis que permite duplicar su visión en pantallas controladas por la empresa corporativa *OmniCorp*, su cuerpo y sus desplazamientos se convierten en datos públicos y visibles en una pantalla. De igual manera, la película postula sistemas de inteligencia artificial capacitados para reconocer rostros, voces y reacciones gestuales, en un gran banco de datos donde todos los ciudadanos son visibles, registrados, susceptibles de ser observados.

En el contexto de esta nueva etapa de universalización de la interconexión y de madurez algorítmica, el sujeto digitalizado logra entrar al ritmo de la informatización progresiva, pero más acá del imaginario de la ciencia ficción del *cyborg RoboCop* y, en general, de cualquier género literario o reflexión especulativa acerca de los futuros tecnológicos, es posible reconocer en la actualidad una expansión de la digitalización en los cuerpos humanos, y una hipertecnologización de nuestros modos de comunicación y formas de dirigirnos en el mundo.

Queda claro que el funcionamiento mecánico de los objetos ha disminuido progresivamente para el beneficio de las operaciones computacionales, con ello ha surgido una progresiva gestión electrónica de numerosos campos de la sociedad contemporánea y nuevas modalidades de control y relaciones de fuerzas. Esta nueva condición de la cultura contemporánea implica, también, nuevos modos de comunicación, de contemplación, nuevas relaciones del individuo con el mundo exterior y consigo mismo.

En el universo contemporáneo de subjetividades se reconoce en la tecnología digital una plataforma de discursos y creaciones desde la cual los individuos hemos sido capaces de reconocernos. Nuestra subjetividad digitalizada implica pensar una condición virtual del cuerpo intervenido, hackeado y aumentado tecnológicamente, y consigo la necesidad de pensar en qué consiste esta actualidad que conforma esto que somos y somos capaces de pensar en tanto sujetos contemporáneos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amaya Velasco, H. O. (2021). El cuerpo cyborg en RoboCop (1987) de Paul Verhoeven. Aproximaciones intertextuales. En J. F. Cáceres, et al, (Comps.), *El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones heterodoxas desde América Latina*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Caldas, pp. 218-228.

- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- _____. *La parte maldita*. (1987). Barcelona: ICARIA.
- Byung-Chul, H. (2015). *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder.
- Gilles, D. (2009). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena Libros, Madrid.
- Dreyfus, H. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (1978). Berkeley: HarperCollins.
- _____. (2009). *On the Internet*. Nueva York: Routledge.
- Esquilo (2015). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Freud, S. Lo ominoso (1986). En: Freud, S. *Obras completas, volumen 17 (1917 - 19), De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 225-252.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Pinotti, A. (2011). *Estética de la pintura*. Madrid: Machado libros.
- Pound, E. (2007). *Hugh Selwyn Mauberley*. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing.
- Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Sylvester, D. (2009). *La brutalidad de los hechos. Entrevistas con Francis Bacon*. Barcelona: Ediciones Poligrafía S. A.
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones (libros I, II y III y selección de los libros IV y V)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Strauss, L.-S. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

LA SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE FOUCAULT: ANÁLISIS DEL CONCEPTO Y USO POLÍTICO

Abraham G. Aldrete

Universidad de Guadalajara, Departamento de Humanidades y Artes del
Centro Universitario de Tonalá
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-7549>
abraham.godinez@academicos.udg.mx

Recibido: 23 de agosto de 2023

Aceptado: 28 de octubre de 2023

RESUMEN

Este artículo expone un análisis conceptual de la noción de subjetividad en la obra de Michel Foucault. El texto parte de una definición de subjetividad que Foucault escribió en 1984. Se sigue el método analítico, y se define cada uno de los conceptos que componen la noción de subjetividad: experiencia, juegos de verdad y relación consigo en prácticas de sí. Al final, se exponen algunas relaciones entre la producción de subjetividades, la gubernamentalidad y la resistencia en las sociedades neoliberales.

Palabras clave: Foucault, subjetividad, experiencia, poder.

THE SUBJECTIVITY IN FOUCAULT'S WORK: ANALYSIS OF THE CONCEPT AND POLITICAL USE

ABSTRACT

This article presents a conceptual analysis of the notion of subjectivity in Michel Foucault's work. The text starts from a definition of subjectivity that Foucault wrote in 1984. The analytical method is followed, and each of the concepts that compose the notion of subjectivity is defined: experience, truth games and relation with itself in self-practices. At the end, some relationships between the production of subjectivities, governmentality and resistance are presented.

Keywords: Foucault, subjectivity, experience, power.

INTRODUCCIÓN

Con el seudónimo de "Maurice Florence", Michel Foucault escribió el texto titulado *Foucault* para el *Diccionario de Filósofos* compilado por Jean-Francois Braunstein y Denis Huisman en 1984. En este documento Foucault señala que su trabajo crítico consiste en realizar un análisis de las condiciones en las que se forman las relaciones entre sujeto y objeto. Con el término "sujeto", Foucault se refiere a los modos en los que cada persona hace la experiencia de sí en determinados juegos de verdad. Así explica su proyecto filosófico:

Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la "subjectividad", si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la ex-

perencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo. (Foucault, 1999, p. 365)

La tarea foucaultiana de hacer una historia de la subjetividad es una investigación filosófica que realiza una crítica a los modos en que se constituye el sujeto. Esta crítica exige aclarar las condiciones que le permiten a un ser humano, de acuerdo con las reglas del discurso veraz de cada época, decir ciertos “enunciados verdaderos” sobre sí. Para llevar a cabo esta tarea, Foucault define estos principios metodológicos: 1) Interrogar a los universales antropológicos para descifrar las condiciones discursivas en las que se han formado los discursos; 2) Analizar las prácticas discursivas concretas mediante las cuales los sujetos se constituyen a sí como objeto de conocimiento; 3) Analizar las “prácticas no discursivas” y abordar el estudio de la subjetividad por el sesgo de lo que “se hace”, esto significa estudiar los procedimientos y las técnicas que forman, dirigen o modifican el modo en que las personas se comportan.

¿Qué es la subjetividad en la obra de Foucault? Para resolver esta pregunta es necesario aclarar qué es la experiencia, definir qué son los juegos de verdad y describir las prácticas históricas que han constituido al sujeto –técnicas de sí-. Con el objetivo de aclarar el uso de la noción de subjetividad en la obra de Foucault, este trabajo analiza los principios que componen el concepto. Para examinar la utilización de los procesos de subjetivización en las sociedades contemporáneas, al final se expone el uso de la producción de subjetividades como estrategia de gobierno y se explora el horizonte posible de la creación de subjetividades resistentes al poder.

LA EXPERIENCIA

Foucault (1999) asevera que el sujeto hace experiencia de sí. Para explicar esta afirmación es importante aclarar estas cuestiones: ¿Qué entiende Foucault por experiencia? ¿Qué concepción filosófica de experiencia se encuentra presente en la obra foucaultiana?

Francisco Hermo (2015) distingue en la obra de Foucault dos tipos de experiencia: la experiencia como crítica histórica —condiciones de posibilidad para que una experiencia pueda constituirse en una época específica—, y la experiencia como práctica transformadora. De acuerdo con Fortanet (2008), el proyecto filosófico de Foucault puede entenderse como un trabajo crítico al concepto y a la política de la experiencia. En sus primeros trabajos, *El sueño y la existencia de Binswanger* (1954) y *Enfermedad mental y personalidad* (1954), Foucault escribe sus textos en conformidad con la experiencia fenomenológica: la experiencia es concebida como un medio de acceso al fenómeno tal como aparece en la conciencia. Estos primeros textos de Foucault pueden leerse como una antropología que pretende aproximarse al ideal de un hombre libre fundado en contenidos experienciales de la existencia (Fortanet, 2008).

A partir de *Historia de la locura* (1961), la obra de Foucault tiene un giro crítico: ahora el objetivo de Foucault es analizar las condiciones que hacen posible que se suscite un modo particular de experiencia, en este caso, la locura. *Historia de la locura* describe una oposición entre la experiencia trágica de la locura en el Renacimiento y el discurso crítico sobre la locura en la Época clásica. La experiencia trágica renacentista comprende que la locura es una “experiencia desnuda, excesiva, dionisiaca, trágica y esotérica” (Fortanet, 2008, p. 9); en la Época clásica, se toma distancia y se realiza una crítica racional a la locura. La tesis fundamental de Foucault es ésta: la experiencia de la locura depende de las formaciones discursivas de cada época; por lo tanto, el discurso es generador de la experiencia.

Historia de la locura es el primer texto de Foucault elaborado a través del método arqueológico. La arqueología foucaultiana consiste en describir las condiciones de posibilidad de una experiencia y una racionalidad. La arqueología se interesa en presentar las discontinuidades en la Historia como un método válido para exponer las transformaciones de las condiciones de posibilidad del saber. La episteme de cada época produce un tipo particular de experiencia. Después de *Historia de la locura*, en *El nacimiento de*

la clínica (1963) Foucault aplicó el método arqueológico a las ciencias médicas. De acuerdo con Foucault, la medicina moderna es una experiencia basada en una racionalidad justificada en el ojo que funciona como fuente de claridad en oposición a la medicina antigua que se fundaba en el saber “filosófico” de la enfermedad: “la mirada del médico se ha convertido en el elemento decisivo del espacio patológico y su armazón interna” (Foucault, 2006, p. 195). El dominio de la experiencia médica del siglo XIX y la estructura de la racionalidad clínica forman “su a priori concreto” en lo visible, y así nace “una nueva experiencia de la enfermedad” (Foucault, 2006, p. 9). Ahora los médicos basan la claridad de su saber en la anatomopatología y conforman un nuevo modo de comprender y experimentar la enfermedad.

Decir que lo visible es el “a priori concreto” de la experiencia clínica del siglo XIX significa aludir al concepto de experiencia kantiano. La influencia de la obra de Kant en el proyecto filosófico de Foucault es importante. Desde joven Foucault fue un lector interesado en Kant. Cabe recordar que el trabajo complementario de su tesis de Doctorado es una traducción de *Antropología en sentido pragmático* de Kant. El interés de Foucault por Kant se conservó hasta el final, así lo constata la conferencia *¿Qué es la crítica?* (1978) y el ensayo *¿Qué es la ilustración?* que el filósofo de Poitiers escribió para un seminario que se llevaría a cabo en la Universidad de Berkeley en otoño de 1984. Rodrigo Castro Orellana (2004) dice que la pregunta por el hombre y por la ilustración en sentido kantiano recorre toda la obra de Foucault, y al inicio de la entrada *Foucault* del *Diccionario de filósofos* Francois Ewald –asistente de Michel Foucault en el Colegio de Francia– agrega esto: “si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant” (Foucault, 1999, p. 363).

Foucault coincide con Kant al considerar que la experiencia es producida por la comprensión. El entendimiento está constituido por intuiciones sensibles y conceptos. De acuerdo con la crítica kantiana, no hay experiencias sensibles puras. En la *Estética trascendental* de *Crítica de la razón pura* (1781), Kant dice que las

sensaciones del exterior están determinadas por el espacio, y las sensaciones internas lo están por el tiempo. En oposición al empirismo –perspectiva que interpreta que la experiencia es el inicio del proceso cognoscitivo–, Kant postula que la experiencia es una elaboración de la comprensión humana: los conceptos producen experiencias a partir de las intuiciones sensibles. María Jesús Vázquez (2004) dice que la integración de los conceptos puros con el conocimiento fenoménico es el fundamento del “giro copernicano” de la noción kantiana de experiencia. Este giro ya aparece en *Disertaciones latinas* (1770) en donde Kant define la experiencia como un producto de la razón: “lo que antecede al uso lógico del intelecto se llama apariencias; más el conocimiento reflexivo que proviene de la comparación intelectual de muchas apariencias se denomina experiencia” (Kant, 1974, p. 22).

Aunque puede considerarse que el método arqueológico es una continuación de la crítica kantiana, Foucault se opone al sujeto trascendental de Kant. El pensador francés considera que el sujeto y el conocimiento están condicionados por elementos múltiples que se conjugan de manera diferente en cada época. De acuerdo con Foucault, las condiciones que producen la experiencia no están dadas a priori, sino que están determinadas por condiciones históricas. A juicio de Javier de la Higuera (1999), Foucault lleva el proyecto de la crítica a un horizonte más lejano que la crítica moderna de Kant: el conocimiento y el sujeto están determinados históricamente. La experiencia está ordenada por los discursos, las prácticas institucionales, los procesos económicos y sociales, las formas de comportamiento, los sistemas de normas, los dispositivos tecnológicos, las jerarquías, la categorización de las personas... Por lo tanto, todo lo que puede conocerse está determinado por condiciones históricas: “En una cultura y en un momento dados, sólo hay siempre hay una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investido en una práctica” (Foucault, 2010, p. 183).

De acuerdo con el método arqueológico de Foucault la experiencia no está dada “a priori”, sino que está determinada por condiciones históricas. En *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault (2010) expone el modo en que las formaciones discursivas se comportan como epistemes que forman sistemáticamente objetos de estudio y conceptos verdaderos en épocas específicas. En *La arqueología del saber* (1969), Foucault (2007) dice que el sujeto es una “posición subjetiva” en un discurso. La palabra “posición” hace alusión a un lugar, y el discurso hace referencia al grupo de enunciados que se conjugan mediante reglas específicas para producir una experiencia. De acuerdo con el método arqueológico, las formaciones discursivas deben analizarse en cuatro direcciones: formación de objetos, formación de conceptos, formación de elecciones estratégicas y “formación de posiciones subjetivas” (Foucault, 2007, p. 196). Esto quiere decir que el sujeto no es una esencia previa que debe ser descubierta, sino un producto de las prácticas discursivas de cada época. Por lo tanto, en la obra de Foucault no hay una teoría del sujeto (Vázquez, 2021), sino un método que analiza –en atención a la historia– la constitución de las subjetividades como efecto de las prácticas enunciativas.

A partir de *Vigilar y Castigar* (1975), Foucault se concentra en el problema del poder. El concepto de poder en la obra de Foucault es amplio: el poder no solamente oprime, también produce subjetividades, saberes, prácticas, discursos... Las relaciones de poder son numerosas y pueden ser juegos estratégicos reversibles que se pueden invertir. De acuerdo con Foucault (1999), “las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse” (p. 412). Al contrario, la libertad es la condición primera para que existan estrategias de poder. En esta perspectiva, no hay sociedad ni relación humana libre en la que no existan relaciones de poder.

En la época de los estudios con acento genealógico, particularmente en los cursos *El poder psiquiátrico* (1973-1974) y *Los anormales* (1974-1975), Foucault analizó detalladamente el modo en que distintos dispositivos de poder producen diferentes tipos de

experiencias. En estos cursos se expone el modo en que aparece la psiquiatría moderna, dispositivo de poder que impone la normalización de la subjetividad. A partir de los intereses impuestos por la economía, la demografía y la salud pública, los médicos se interesaron en clasificar y normativizar la sexualidad de la población. En 1886 Krafft-Ebing publicó su tratado *Psicopatía sexual*, y se conformó un nuevo discurso que impone definir el ser del sujeto a partir de sus prácticas eróticas. A finales del siglo XIX surgió el psicoanálisis, y se produjo una equivalencia entre ser y sexualidad produciendo una nueva experiencia. En el primer tomo de *Historia de la sexualidad (La voluntad de saber [1976])*, Foucault (2002a) describe —a propósito de la sexualidad— la experiencia como producto de una relación:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una “experiencia”, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia —si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. (p. 7-8)

Tal como se expone en la cita anterior, el sujeto es un producto de la experiencia que está condicionada por prácticas discursivas —saber— y prácticas no discursivas —normatividad y formas—. En una entrevista con G. Barbedette y A. Scala, acontecida el 29 de mayo de 1984 —publicada con el título *El retorno de la moral*—, un mes antes de morir, Foucault (1999) destaca tres componentes de la experiencia: “Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sin la relación de unos con otros” (p. 382). La experiencia es —por lo tan-

to– el resultado de discursos –campos del saber–, dispositivos de poder y prácticas de acuerdo con las cuales las personas se reconocen como sujetos. Estas prácticas producen una forma singular que Foucault (2001a) describió, en el segundo tomo de *Historia de la sexualidad –El uso de los placeres* (1984)–, como “modos de sujeción” (p.27): modos en que el individuo establece relaciones con la normatividad de la época y se reconoce como un sujeto vinculado a la exigencia de actuar conforme a la regla.

JUEGOS DE VERDAD

Foucault (1999) afirma que el sujeto hace la experiencia de sí en un juego de verdad. Para aclarar esta aseveración es importante definir estas cuestiones: ¿Qué entiende Foucault por juegos de verdad? ¿Qué concepción filosófica de verdad se encuentra presente en este concepto? En el *Diccionario de Filósofos* (1984), Foucault define el concepto “juegos de verdad” no como el descubrimiento de cosas verdaderas, sino como reglas mediante las cuales un sujeto puede decir algo verdadero. Estas reglas se combinan de diferente manera respecto a distintos asuntos, y determinan aquello que puede juzgarse como veraz. En ocasiones Foucault utiliza el término “juegos de verdad” y “veridicción” como sinónimos para aclarar el modo en que las reglas discursivas funcionan como condición para que un discurso pueda ser considerado verdadero o falso.

En el curso *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), Foucault (2012a) utiliza el concepto “régimenes veridiccionales” para exponer la relación entre los juegos de verdad y las prácticas de poder. La relación entre régimen veridiccional y subjetividad está fortalecida por los dispositivos de poder. En el “post-scriptum” publicado con el título *El sujeto y el poder*, Foucault (2001b) dice que la palabra “sujeto” tiene dos significados: sujeto es estar sometido a través de la dependencia y el control, y sujeto es estar ligado a una identidad propia a través del autoconocimiento. Estos dos elementos, dependencia e identidad, están interactuando de tal ma-

nera que los enunciados que se asignan como verdaderos funcionan como un sistema de poder: “Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder” (Foucault, 2001b, p. 34).

El proyecto filosófico de Foucault es crítico, porque realiza una “genealogía de los regímenes veridictionales”. Uno de los objetivos de la genealogía es escribir una “historia política de la verdad” (Castro, 2023, p. 188). La crítica de Foucault tiene interés político, porque la “verdad” que se instaura en cada época depende de las “veridicciones” que están administradas por el Estado, las normas institucionales, los sistemas económicos, el desarrollo tecnológico, los intereses gremiales... Esto significa que la instalación de los “regímenes veridictionales” no dependen solamente de los discursos, sino de la administración de las libertades de acuerdo con los dispositivos de poder de cada periodo. En cada época los regímenes veridictionales han permitido afirmar como verdaderas una serie de aseveraciones que después se han confirmado como falsas. El hecho de que existan relaciones entre los regímenes veridictionales y el poder no le quita lo verdadero a aquel enunciado que efectivamente es verdadero, pero sí otorga un método de estudio para aclarar el modo en que un régimen veridiccional se establece en una época específica.

En el proyecto de llevar la crítica más allá del horizonte de un conocimiento verdadero, Foucault se aproxima a Nietzsche. La crítica no solamente consiste en dismantelar las condiciones de posibilidad de un saber o una experiencia; la crítica también debe permitir transgredir los sistemas de dominación. En *El retorno de la moral*, Foucault (1999) dice: “soy simplemente nietzscheano” (p.389). Javier de la Higuera (1999) considera que la referencia a Nietzsche no solamente corresponde a la elección de un modelo metodológico, sino a la convicción de Foucault de que el proyecto nietzscheano es la crítica que hoy en día es necesaria y posible de realizar.

Foucault es heredero de la concepción de verdad que Nietzsche postula como ficción. De acuerdo con Foucault no hay una verdad total o inmutable, sino que la verdad y la mentira dependen de las condiciones discursivas y de las prácticas de poder de cada época. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto que Nietzsche dictó a Gerdsofff en el verano de 1873 y enviado para su publicación en la revista *Musikalisches Wochenblatt –organ für Musiker y Musikfreunde–*, dice esto:

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismo en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son. (Nietzsche, 2011, p. 613)

En *De la genealogía de la moral*, Nietzsche (2016) demuestra que los regímenes morales imponen una jerarquía de valores que son modificables en cada época y discurso: el cristianismo convirtió la impotencia en humildad, la sumisión en bondad, de tal manera que la debilidad se convirtió en un logro voluntario. A juicio de Nietzsche (2016), el sujeto es un dogma de fé:

El sujeto (o, dicho en términos más populares, el alma) ha sido hasta ahora el mejor dogma de fe que ha habido en este mundo, quizá porque a la mayoría de los mortales, de los débiles y los oprimidos de toda clase, ese autoengaño sublime les permitía interpretar la propia debilidad en cuanto libertad, y su ser así y asá en cuanto mérito. (p. 476)

Tal como se puede leer en la cita, en la perspectiva de Nietzsche el sujeto es una interpretación de sí a partir de los dogmas de cada época. Estos dogmas corresponden al sistema de valores que

impera en cada periodo. El sujeto es un autoengaño producido por la moral de cada cultura. Con base en esta relación entre subjetividad y moral, en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), Foucault (2012b) dice que el imperativo de hablar sobre sí y de buscar la verdad en este saber –práctica que produce un tipo particular de subjetividad– está articulado con “los sistemas reales de dominación” (p. 20). Este tipo de poder es tolerable solamente cuando esconde sus mecanismos; la invitación a producir un discurso de sí es una práctica de dominio que pasa por desapercibido. El individuo cree que se descubre cuando en realidad se interpreta con base en un discurso válido solamente en una etapa histórica.

De modo inadvertido, los regímenes veridictionales producen pautas de conducta al establecer las reglas mediante las cuales se pueden hacer afirmaciones verdaderas o falsas sobre sí. Los regímenes veridictionales exigen que cada persona se verifique y se comprenda de acuerdo con el discurso verdadero de cada época. Los discursos verdaderos que cada persona dicta sobre sí dependen de los sistemas de dominación presentes. De esta manera, la “experiencia de sí” es producida por el poder mediante el régimen veridiccional instalado en cada tiempo. En el diálogo con Gerard Raulet (primavera de 1983), entrevista publicada con el título *Teoría crítica/historia intelectual*, Foucault (2009) explica la relación entre los juegos de verdad y la subjetividad:

Deseo saber cómo la reflexividad del sujeto y el discurso de la verdad están vinculados –“¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?”– y creo que las relaciones de poder ejerciéndose unas sobre otras constituyen uno de los elementos determinantes en esta relación que estoy analizando. (p. 124)

Los estudios sobre la producción de subjetividades, en un marco foucaultiano, deben atender el análisis de tres ejes básicos: los regímenes veridictionales de la época, las estrategias de dominio que

hacen posible la hegemonía de esos juegos de verdad y las formas de reflexividad producidas por esos “discursos verdaderos” y dispositivos de poder. De esta manera se puede emprender “una analítica de las formas de reflexividad, en la medida en que son éstas las que constituyen al sujeto como tal” (Foucault, 2002b, p. 440).

La experiencia del sujeto está condicionada por los discursos y por los regímenes veridictionales de cada época: “los sujetos deben ser considerados no como realidades previas al discurso, sino como productos de la práctica discursiva” (Vázquez, 2021, p. 95). El estudio de la producción de subjetividades exige un análisis histórico del modo en que los seres humanos se comprenden: lo que hay que hacer no es conceptualizar anticipadamente al sujeto, sino analizar cómo se ha construido históricamente de diferentes modos y en distintos dispositivos. Este análisis no es un historicismo, sino un trayecto crítico: el objetivo de estos estudios no es la acumulación de datos, sino investigar las condiciones de existencia del sujeto para transgredir cualquier normatividad impuesta en las formas de reflexividad y averiguar cómo pueden crearse formas inéditas de subjetividad.

PRÁCTICAS DE SÍ

Foucault (1999) dice que el sujeto es una relación consigo mediada por los juegos de verdad. Para comprender esta aseveración, falta aclarar el modo en que las prácticas discursivas y los regímenes veridictionales entran en relación consigo en la reflexividad del sujeto: ¿Cómo acontece esta relación consigo? ¿Mediante qué métodos se produce esta relación entre experiencia y juegos de verdad? Para que el dispositivo pueda producir un tipo particular de subjetividad hacen falta tecnologías específicas que pongan en acción el régimen veridiccional en la reflexión que cada persona hace sobre sus afectos, vivencias, relaciones, decisiones, modo de actuar... La subjetividad no se produce solamente por un sistema simbólico, sino por prácticas reales e históricamente analizables.

Estas prácticas son tecnologías de reflexividad que funcionan de acuerdo con la formación discursiva y los regímenes veridictionales de cada época.

Los regímenes veridictionales están ligados a las técnicas específicas que las personas usan para comprender quiénes son (Foucault, 1999). En el curso *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), Foucault (2002b) llama “psicagógica” a la transmisión de una verdad que tiene la función de “modificar el modo de ser” del sujeto. Esta verdad, tal como se ha descrito, está determinada por los regímenes veridictionales que son administrados por las relaciones de poder. Mediante las tecnologías del yo, las personas se someten a unas prácticas diseñadas para que la verdad pueda producir su efecto: la transformación del ser del sujeto.

En el curso *La hermenéutica del sujeto*, el saber forma parte de la experiencia, pero el elemento nuclear de la experiencia consiste en su poder transformador a través de prácticas específicas: “el trabajo de sí que el propio sujeto lleva a cabo” (Schimid, 2002, p. 217). En la última época de su vida, Foucault se concentró en estudiar este tipo de experiencias transformadoras descritas como “tecnologías del yo” o “técnicas de sí”.

En *La hermenéutica del sujeto* Foucault investigó las “tecnologías de sí” a través de la práctica del “cuidado de sí” en Grecia y Roma. En la Grecia antigua, la psicagogía se experimenta como una “paideia”. El modelo platónico exige ocuparse de sí mismo para conocerse. Esta práctica del cuidado de sí se hace explícita en el diálogo de Platón titulado *Alcibíades I, Sobre la naturaleza del hombre*. En este texto Sócrates actúa como un conductor que alienta a cuidar de sí. Alcibíades quiere gobernar la ciudad, y Sócrates le guía para darse cuenta que antes debe aprender a conocer su alma. El mayor defecto de los políticos es creer que saben algo que en realidad desconocen. Mediante el diálogo, Sócrates le muestra a Alcibíades sus propias deficiencias. Dado que Pericles –tutor de Alcibíades– no educó bien a sus dos hijos, Alcibíades debe comprender que difícilmente puede ser sabio siguiendo a Pericles. De esta carencia se impone la tarea de “conocerse a sí”: la meta es

que el alma recobre el verdadero conocimiento sobre sí. En la obra de Platón, el diálogo es una técnica de transformación y el “cuidado de sí” exige recobrar el verdadero conocimiento sobre sí y modificarse.

Hay diferencias importantes entre Grecia y Roma en el “cuidado de sí”. El “cuidado de sí” romano exige aprender técnicas y discursos para enfrentar los momentos críticos de la vida. En el modelo Helenístico, el sujeto debe ocuparse de sí para liberarse. El objetivo ya no es la reminiscencia de las verdades del alma, sino el conocimiento de la naturaleza de la condición humana y la emancipación de las relaciones de servidumbre. En *Las técnicas de sí*, Foucault (1999) describe las técnicas que se usaron en la filosofía estoica: la escritura de cartas, el examen de sí y la conciencia, la “*áskesis*” –acervo de actividades mediante las cuales la persona puede comprender la verdad y transformar su ser– y la interpretación de los sueños. Los ejercicios de escritura sobre sí permiten asimilar la verdad y explicar los sucesos conforme al “*logos*” que se posee. La escritura de cartas y el examen de sí exige la “*parrhesia*”, el decir veraz. El examen de conciencia puede practicarse en la noche para dar cuenta del recorrido al final del día o en la mañana para prepararse para las tareas a realizar durante la jornada. La “*áskesis*” incluye la preparación para las adversidades, esto exige conformar un equipo –“*paraskeue*”– de sentencias y proposiciones –“*logos*”– que funcionen como una dotación de discursos verdaderos para afrontar dificultades futuras: aflicciones, duelo, accidentes, enfermedades... Foucault (1999) dice que los rasgos principales de la “*áskesis*” son la meditación y la gimnasia. La meditación es una experiencia de la imaginación que se usa para probar de qué modo se reaccionaría a tal o cual evento. La gimnasia es un entrenamiento corporal para fortalecer el carácter. Entre estos ejercicios puede practicarse la renuncia ocasional a placeres para comprobarse que se puede vivir sin ellos: ayuno, abstinencia sexual, privación física... La interpretación de los sueños se trata de una técnica en la que se busca leer el anuncio de un acontecimiento futuro. Para esto, había que escribir lo que sucedía en el

sueño y en la vida diaria, así se buscan relaciones entre el contenido onírico y los acontecimientos en la realidad efectiva. A estas técnicas se le suman varias prácticas: el ejercicio de la caminata —salir a caminar para aprender a mirar y reflexionar sobre las cosas del mundo (¿qué nos ofrece el mundo? ¿Cuánto dependemos de estas cosas? ¿Cómo nos afecta cada una de esas cosas?)—, el ejercicio del acontecimiento —recordar un acontecimiento de nuestra vida y analizarlo en estos términos: ¿Cuál era su naturaleza? ¿En qué medida dependo de él? ¿Soy realmente libre? ¿Qué actitud debo tomar al respecto?—, el ejercicio de la discontinuidad temporal —analizar los sucesos de la vida descomponiendo cada vivencia en instantes aislados para revelar su insignificancia—, el ejercicio de descomposición de las cosas —analizar las cosas por sus componentes mínimos para verificar lo poco valiosas que son—. El objetivo de estos ejercicios es transformar al sujeto mediante la sucesión de estas etapas reflexivas: desplazamiento de la perspectiva desde donde se ven las cosas, transformación de la valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del “kosmos”, mutación del modo en que el sujeto se percibe, conversión del ser del sujeto y liberación del estado de servidumbre.

Foucault encuentra en los estoicos la fuente de una primera “ascesis” que se desarrolla de modo más amplio en el Cristianismo. En el estoicismo se usa el examen de sí para acceder a un conocimiento que le permita al sujeto reconocer una verdad en sí. En el Cristianismo, el examen de sí se transforma en un dispositivo de confesión para buscar una impureza del alma y purificarse. La confesión es una “técnica de sí” que Foucault (2016), en el curso de Lovaina que dictó en 1981, define de este modo:

La confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo. (p. 27)

La confesión es una “técnica de sí” que se expandió masivamente en todo Occidente. El objetivo de la confesión en el Cristianismo es examinar no solamente los actos, sino también los pensamientos. Para diferenciar entre pensamientos pecaminosos y pensamientos puros, el cristiano debe confesar sus pensamientos más ocultos al confesor, declarar sus intenciones más profundas y expresar los movimientos más íntimos de su conciencia. El feligrés se compromete a obedecer al confesor.

Entre las técnicas estoicas y la pastoral cristiana hay una diferencia importante: la transformación del sujeto en el cristianismo exige un sacrificio. La ascesis cristiana exige realizar renunciaciones progresivas hasta llegar a la renuncia de sí: “el yo que se convierte es un yo que ha renunciando a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma” (Foucault, 2002b, p. 210).

De acuerdo con Foucault, la confesión es una técnica que el dispositivo psicoanalítico utiliza para producir un nuevo sujeto: “la *scientia sexualis*, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva” (Foucault, 2002a, p. 85). El psicoanálisis es una práctica que transforma al sujeto, y lo produce determinándolo por el deseo. En el psicoanálisis no se utiliza la confesión para transformar al sujeto en la renuncia de sí, sino para producir discursos sobre el sexo y buscar la verdad en el deseo.⁶ La invitación

⁶ En *La voluntad de saber*, Foucault realizó una arqueología del psicoanálisis, y mostró el modo en que el dispositivo psicoanalítico invita a cada paciente a interpretarse a través del deseo. Mediante el método de la asociación libre cada persona es llevada a hablar sobre su sexualidad, y a suponer que atrás de cada síntoma hay un deseo reprimido. La suposición del deseo reprimido crea un artefacto, el psicoanálisis, que produce discursos sobre el sexo: “La causalidad del sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. No,

a confesar, mediante la asociación libre, se ejerce con la promesa de que el sujeto encontrará su verdad en elementos reprimidos que deben salir a la luz mediante la asociación libre. El núcleo fundamental a revelar es el sujeto del deseo. Este sujeto no está dado de antemano, sino que se produce por la experiencia del psicoanálisis. El psicoanalizante aprende a interpretar sus sueños, sus síntomas y sus afectos a partir del deseo. Foucault (2012a) llama “veridicción del deseo” (p. 53) al “juego de verdad” que gobierna el dispositivo de la sexualidad. Este régimen veridiccional conllevó a buscar en el sexo la verdad del sujeto y constituyó la experiencia sexual como deseo.⁷

Las diferentes “técnicas de sí” producen distintas subjetividades. La relación que cada persona tiene con sus comportamientos, afectos, deseos, vínculos, pensamientos son producidas por “tecnologías del yo” que ponen en marcha un conjunto de ejercicios para comprenderse, perfeccionarse, conducirse, gobernarse, orientarse... En *El retorno de la moral*, Foucault (1999) le llama “subjetivación” a este proceso: “Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (p. 390). En la actualidad, las redes sociales, los grupos de autoayuda, las psicoterapias, los cursos de género, los procesos de “coaching”, las conferencias motivacionales, los talleres de escritura creativa, están funcionando como dispositivos de subjetivación destinados a crear tipos particulares de subjetividades.

sin embargo, en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso (Foucault, 2002a, p. 88)

⁷ Foucault rechazó contundentemente el “sujeto del deseo” formulado por el psicoanálisis. Realiza una crítica a la concepción psicoanalítica que interpreta al deseo como una articulación entre ley y falta.

GUBERNAMENTALIDAD Y RESISTENCIA

El estudio de las subjetividades en la obra de Foucault se suscita en el desarrollo de una pensamiento crítico que pretende contravenir los dispositivos de poder en el presente. De acuerdo con Foucault, la subjetivización –producción de subjetividades a partir de prácticas reales fundadas en regímenes veridictionales y administradas por dispositivos de poder– es una estrategia de gobierno en las sociedades neoliberales. Edgardo Castro (2016) subraya que, en los cursos *Seguridad, territorio y población* (1977-1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), Foucault cierra el periodo de investigaciones sobre el poder que inició aproximadamente una década antes. Este ciclo de investigación concluye con la descripción del biopoder descrito como el poder específicamente moderno. El biopoder en los regímenes neoliberales se basa en la regulación de la vida con el objetivo de optimizarla y lograr el mejor rendimiento económico posible. El poder se ejerce en la acción singular del gobierno. Foucault distingue tres niveles de poder: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno, y los estados de dominación. Foucault comprende que el Estado es un efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples. El gobierno prefiere utilizar estrategias de dominio antes de hacer uso de la ley punitiva. Mediante la gubernamentalidad, se establece una tecnología general que pretende dominar procesos de subjetivación para gobernar no punitivamente: “Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo” dice Foucault (1999, p. 414) en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. De modo consecuente, en “Las técnicas de sí”, Foucault (1999) define “gubernamentalidad” en estos términos: “Llamo gubernamentalidad a la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo” (p. 445). El poder produce subjetividades afines a sus propósitos. Esto significa que detrás de la “técnicas de sí” y del “saber de sí” se oculta el desarrollo histórico de una compleja variedad de estrategias destinadas a la modelación de las subjetividades individuales y colectivas (Campillo, 2001).

Una de las principales tesis de Foucault (2002a) es que “donde hay poder hay resistencia” (p.116). La subjetividad no solamente es administrada por el poder, sino que está en constante rebeldía: “la resistencia es productiva, en tanto cuanto genera nuevas formas de subjetividad que responden a los dispositivos de poder obligándolos a una reactivación constante” (Castro, 2017, p. 56). La creación de “subjetividades resistentes” exige una invención de nuevos modos de reflexionarse.

La subjetividad considerada como una fuerza de resistencia abre la posibilidad de crear una multiplicidad de puntos de rebeldía. El incremento de subjetividades resistentes no es una meta, sino un paso anterior para la modificación de la macroestructura política: “la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución” (Foucault, 2002a, p. 117). En este ámbito de consideraciones, la subjetividad se comprende como un espacio de lucha política.

Si el poder busca someter conforme a sus objetivos mediante una gubernamentalidad que produce, administra, normativiza al sujeto, la resistencia exige crear nuevas formas de reflexividad e inventar nuevas prácticas emancipadoras. La indagación del “cuidado de sí” y de la “estética de la existencia” que Foucault desarrolla en su última etapa conlleva la exploración de subjetividades resistentes al poder. En ese horizonte Foucault desarrolla el concepto de estilo y encuentra en los cínicos una modelo de subjetividad rebelde al poder⁸. El problema de la creación de subjetividades abre un horizonte estético-político. En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault ahondó en la relación entre la subjetividad y el

⁸ En esta perspectiva, hay autores como David Halperin (2007) que consideran que los movimientos en torno a lo “queer” permiten desarrollar nuevas formas de relacionarse consigo y con los otros para crear subjetividades resistentes a la norma.

arte de vivir. En esta reflexión, los conceptos de “estilo” y “forma” adquieren importancia política. En *El retorno de la moral*, Foucault (1999) explica que el concepto de estilo lo toma en gran parte de Peter Brown, y le sirve para oponerse a cualquier normativización de la subjetividad:

La búsqueda de estilos de existencia tan diferentes unos de otros como sea posible me parece uno de los puntos por los que la investigación contemporánea se pudo iniciar en otro tiempo en grupos singulares. La búsqueda de una forma de moral que fuera aceptable por todo el mundo –en el sentido de que todos deberían someterse a ella– me parece catástrofica. (p. 391)

Esta consideración del estilo conlleva la posibilidad de que cada persona le otorgue una forma a su subjetividad. En *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Foucault (1999) define al sujeto como una forma: “[el sujeto] no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma” (p. 403). En este emplazamiento hay una relación importante entre subjetividad y Arte: la noción de “estilo” y la comprensión del sujeto como “forma” abre un amplio panorama de estudio de la subjetividad como una oportunidad de creación estética. Foucault encuentra en el “arte de vivir” una posibilidad no normativa para conformarse a sí: “un arte dirigido a la propia vida, con objeto de estructurarla, darle forma y conducirla” (Schmid, 2002, p. 229).

CONCLUSIÓN

En la obra de Foucault, el sujeto es una relación reflexiva en el que intervienen prácticas de sí y regímenes veridiccionales administrados por el poder como estrategia clave en los dominios de la gubernamentalidad. El sujeto no es una esencia inmutable o una realidad previa al discurso, la subjetividad es una expe-

riencia producida por prácticas de sí que en cada etapa de la Historia conllevan diferentes objetivos, discursos y actividades. El propósito de Foucault no es determinar un sujeto verdadero o falso, sino analizar los juegos de verdad que producen una relación particular de veridicción del sujeto consigo. El estudio de la producción de subjetividades exige analizar los regímenes veridiccionales de cada periodo, examinar las estrategias de poder que exigen interpretarse a partir de los juegos de verdad dominantes en cada época, distinguir las técnicas de sí para explicar la experiencia que producen y el modo en que transforman el modo de comprenderse. En la obra de Foucault no hay una teoría del sujeto, sino un método de estudio de las subjetividades que tiene una meta crítica: pretende abrir la posibilidad de pensarse diferente y crear sujetos resistentes a la norma. La noción de experiencia es fundamental en la obra de Foucault, y al final se convierte en una posibilidad de transformación. Hay una relación entre verdad y poder, la administración de subjetividades es una estrategia de gobierno en sociedades contemporáneas. A esta estrategia de dominación, se le opone una fuerza de resistencia. En este ámbito de problemas, la relación entre subjetividad y arte de vivir abre un horizonte estético que mediante las nociones de estilo y forma pueden crearse nuevas posibilidades de comprensión del sujeto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Campillo, A. (2001) *La invención del sujeto* en Campillo, A. *La invención del sujeto*. Biblioteca Nueva, 2002, pp. 219-236.
- Castro, E. (2016). *La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault* en *Tópicos*, núm. 31, julio 2016, pp. 42-61. Universidad Católica de Santa Fé.
- Castro, R. (2004). *Foucault y el retorno a Kant* en *Teorema, Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XXIII, Número 1-3.

- _____ (2017). *Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto en Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 22. Num. 1. Universidad de Málaga. <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes>
- _____ (2023). *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder.
- De la Higuera, Javier (1999). *Michel Foucault: la filosofía como crítica*. Editorial Comares.
- Fortanet, J. (2008) *La cuestión de la Experiencia en el primer Foucault en A Parte Rei* Revista electrónica de Filosofía, Núm. 55.
- _____ (2012) *Experiencia, ética y poder en la obra de Michel Foucault en Oxímora, revista internacional de ética y política*. Núm 1. Universidad de Barcelona.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol III*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós Ibérica.
- _____ (2001a) *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*. 14ª edición. Trad. Martí Soler. Siglo XXI.
- _____ (2001b). *El sujeto y el poder, post-scriptum* en Dreyfus, H. Rabinow, P. *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión.
- _____ (2001b). *Defender la sociedad. Curso en el Colegio de Francia: 1976*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002a) *Historia de la sexualidad. Tomo 1: la voluntad de saber*. 29ª edición. Trad. Guiñazú, U. Siglo XXI.
- _____ (2002b) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Trad. Horacio Pons. 2º ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2005). *El poder psiquiátrico*. Edición establecida por Lagrange, J. bajo la dirección de Ewald, F. y Fontana, A. 1ª ed. Trad. Pons, H. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. 22ª ed. Trad. Francisca Perujo. Siglo XXI, 2006
- _____ (2007). *Arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. 23ª edición en español. Siglo XXI editores.
- _____ (2009) *El yo minimalista y otras conversaciones*. Trad. Graciela Staps. La marca editora.

- _____ (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. 2° ed. Revisada y corregida. Siglo XXI.
- _____ (2012a). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Colegio de Francia: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2012b). *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Colegio de Francia (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo"*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2013). *La inquietud por la verdad, escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Trad. Horacio Pons. Edición al cuidado de Edgardo Castro. Siglo Veintiuno Editores.
- _____ (2016). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Trad. Horacio Pons. Edición en español al cuidado de Edgardo Castro. Siglo XXI Editores.
- Halperin, D. (2007). *San Foucault, para una hagiografía gay*. Trad. Mariano Serrichio. El cuenco de plata.
- Hermo, F. (2015). *La noción de experiencia en Michel Foucault*. Tesis en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Universidad de Buenos Aires.
- Kant, I (1974). *Disertaciones latinas de Kant*. Trad. Juan David García Bacca. Universidad Central de Venezuela.
- _____ (2003) *Crítica de la razón pura*. Trad. José del Perojo y José Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein. Losada, 2003.
- Nietzsche, F. (2011) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral en Obras Completas, Vol. 1. Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez y Luis E. de Santiago. Tecnos.
- _____ (2016) *De la genealogía de la moral en Obras Completas, Vol. IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez y Luis E. de Santiago. Tecnos.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Trad. Germán Cano. Pre-Textos.

Vázquez, M, J. (2004). *Inmanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia* en *Éndoxa*, número 18 (p.69-94). Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Vázquez, F. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones.

LA ESTÉTICA AMPLIADA COMO TERRENO DE SUBJETIVIDADES CONTEMPORÁNEAS

Mónica Uribe Flores

Universidad de Guanajuato

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9303-047X>

uribe@ugto.mx

Bernardo Gutiérrez Razo

Universidad de Guanajuato

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1898-6654>

b.gutierrezrazo@ugto.mx

Recibido: 06 de noviembre de 2023

Aceptado: 06 de febrero de 2024

RESUMEN

La estética actual se encuentra en un proceso de expansión que incluye la filosofía del arte y los ámbitos de la naturaleza y la vida cotidiana. En un sentido amplio, la estética se dedica a pensar todo aquello que pueda tocar de manera significativa la sensibilidad humana. Nuestro propósito es discutir los posibles rendimientos de una estética ampliada, es decir, aquella que no se limite a cualquiera de los tres grandes campos referidos, a saber, el arte, la naturaleza o la vida cotidiana. Buscamos mostrar que la estética puede contribuir con la reflexión contemporánea sobre la formación y transformación de una gama heterogénea de subjetividades. Haremos el reconocimiento histórico y conceptual básico que nos permita identificar la importancia de la sensibilidad como con-

dición interactuante de las subjetividades en el mundo. Nuestra aproximación es coincidente con la estética social de Arnold Berleant, en lo que se refiere a la extensión del campo de la disciplina, a la convicción de que la teoría estética tiene consecuencias prácticas y, por último, a la concepción de la estética como reflexión filosófica sobre la sensibilidad. Asimismo, el enfoque propuesto se nutre del impulso crítico de la estética de Herbert Marcuse, quien reconoce en la sensibilidad un potencial de transformación social. La reflexión que proponemos situará como tarea de la estética actual la comprensión de la dimensión estética en el vasto contexto de la vida humana que interactúa con el mundo humano y no humano.

Palabras clave: estética ampliada, sensibilidad, estética negativa, relación estética, subjetividades, experiencia del mundo.

EXPANDED AESTHETICS AS A TERRAIN OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITIES

ABSTRACT

Aesthetics today is in a process of expansion that includes the philosophy of art and the fields of nature and everyday life. In a broad sense, aesthetics is dedicated to thinking about everything that can significantly touch human sensibility. Our purpose is to discuss the possible yields of an expanded aesthetics, i.e., one that is not limited to any of the three major fields referred to, namely, art, nature, or everyday life. We seek to show that aesthetics can contribute to contemporary reflection on the formation and transformation of a heterogeneous range of subjectivities. We will make the basic historical and conceptual recognition that will allow us to identify the importance of sensibility as an interacting condition of subjectivities in the world. Our approach coincides with Arnold Berleant's social aesthetics, in terms of the extension of the field of the discipline, the conviction that aesthetic theory has

practical consequences and, finally, the conception of aesthetics as a philosophical reflection on sensibility. Likewise, the proposed approach is nourished by the critical impulse of Herbert Marcuse's aesthetics, who recognizes in sensibility a potential for social transformation. The reflection we propose will situate as a task of current aesthetics the understanding of the aesthetic dimension in the vast context of human life that interacts with the human and non-human world.

Keywords: expanded aesthetics, sensibility, negative aesthetics, aesthetic relation, subjectivities, experience of the world.

INTRODUCCIÓN

Las artes han ocupado un lugar central en la estética filosófica, particularmente desde que ésta fue concebida por el idealismo alemán exclusivamente como filosofía del arte. Sin lugar a duda, la gama de manifestaciones artísticas reconocidas en la actualidad es cada vez más heterogénea y, en no pocos casos, altamente penetrante, lo cual enfatiza la capacidad de las artes de contribuir con la formación de subjetividades. Desde la invención de la fotografía, la disolución del aura de la que hablaba Walter Benjamin ha derivado en producciones deliberadamente no auráticas que, gracias a su accesibilidad, como es el caso de las diversas artes visuales digitales o del menos conocido género del radioarte, extienden su presencia e influjo por todo el espacio virtual. Por otro lado, la estética ha promovido paulatinamente la inclusión de artes y oficios que tradicionalmente se habían considerado parte de la cultura popular, al margen de las bellas artes y, con ello, al margen de la reflexión filosófica.

El terreno del arte, a pesar de su creciente accesibilidad y diversidad, no es el único ámbito que el pensamiento estético actual reconoce como digno de atención y tratamiento. La naturaleza y la vida cotidiana se integran a la reflexión de la estética en el proceso de expansión iniciado hace casi seis décadas. En este contexto,

la estética se dedica a pensar el amplio espectro de lo que pueda tocar de manera significativa la sensibilidad humana. Comprender la configuración de subjetividades supone, tal vez hoy más que en otros tiempos, la comprensión de la dimensión estética en el vasto contexto de la vida humana en su interacción con el mundo humano y no humano. Partimos del supuesto de que lo estético no depende prioritariamente de las facultades subjetivas, como sostuvo la estética de la Ilustración; asumimos también que toda interacción es relacional, por lo que los objetos no son lo que determinan la condición estética, sean éstos artísticos o de otra índole.

Nuestra discusión busca mostrar que la estética puede contribuir con el pensamiento contemporáneo sobre la formación y transformación de la subjetividad, entendida no como una abstracción sino como una gama heterogénea de subjetividades confluyentes.

DE LA ESTÉTICA MODERNA A LA ESTÉTICA AMPLIADA

El señalamiento de que la estética como una disciplina filosófica lleva cerca de tres siglos de existencia es sobradamente aceptado en la historia de la filosofía. Esto obedece a que Alexander Baumgarten, en sus *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía* (1735), empleó el término de 'aesthetica' para referirse a la ciencia del conocimiento sensible. Tarea decisiva de esta ciencia es, según Baumgarten, abordar el discurso poético, caracterizado por presentar de manera perfecta las representaciones sensibles. Dentro de la estética alemana, el uso del término 'estética' se extendió a la percepción y disfrute de la belleza. Ahora bien, si el siglo XVIII es considerado el del surgimiento de la estética moderna es porque, más allá de la adopción y resignificación de un término, la filosofía ilustrada en diversos países europeos se preocupó por definir y defender la capacidad humana gracias a la cual consideramos que algo es bello, sea que lo encontremos en la naturaleza o en el arte. Cabe señalar que, aun cuando fueron incorporados conceptos como lo sublime o lo pintoresco, la naciente estética moderna mantuvo la centralidad

que desde la antigüedad ha tenido la noción de lo bello. En la actualidad podemos reconocer que la identificación de la estética ilustrada con las bellas artes y la naturaleza propició el abandono de un crisol de instancias estéticas y, consecuentemente, la renuncia al reconocimiento de las posibilidades estéticas de muchos otros objetos, entornos o situaciones, tales como las manifestaciones efímeras de la cultura, entre otros. Richard Shusterman señala que: “debemos admitir que el término ‘estética’ sin duda se originó en el discurso intelectual y que ha sido aplicado con mayor frecuencia al gran arte y a la apreciación de la naturaleza más refinada” (Shusterman, 1992, p. 204). La estética ilustrada que se desarrolló en Inglaterra, Escocia, Francia y Alemania, principalmente, se ocupó en establecer las condiciones subjetivas relacionadas con la percepción y el goce que provocan la naturaleza y las bellas artes. La naturaleza sería el referente de lo bello y lo pintoresco, cuando aparecía domesticada, silvestre o una mezcla de ambas;⁹ y sería el referente de lo sublime cuando la percibiéramos como grandiosa, imponente, inabarcable. Asimismo, el disfrute de las bellas artes, incluyendo su crítica, interpretación y teorización fueron temas recurrentes en la estética del siglo XVIII, como puede constatarse en el ya referido Baumgarten, lo mismo que en Joseph Addison, David Hume y, de manera notable, en Denis Diderot, considerado un pionero en la crítica de la pintura y la escultura.

Más tarde, la estética filosófica se enfocó de manera casi exclusiva en el arte, de tal suerte que la apreciación de la naturaleza quedó inscrita en los ámbitos de la producción artística y del naturalismo decimonónico.¹⁰ “El progreso histórico del arte ha ido royendo el concepto de belleza natural que nació en los primeros

⁹ El jardín manifiesta la domesticación del mundo vegetal y el dominio en el cuidado de especies nativas y extranjeras. En ocasiones, el arte del jardín coexiste con la naturaleza silvestre para formar un espacio que, además de bello, resulta pintoresco.

¹⁰ El arte romántico y posteriores movimientos como el llamado impresionismo, tienen una fuerte alianza con el mundo natural. Por su par-

tiempos de la burguesía; algo de lo cual se halla ya, anticipado, en el menosprecio hegeliano de la belleza natural.” (Adorno, 1970, p 92). Los principales desarrollos de la filosofía del siglo XIX, entre los que sobresale el idealismo alemán, convirtieron a la estética en filosofía del arte, gracias al desarrollo de lo que Paul Kristeller llamó “el sistema moderno de las Bellas Artes” y, especialmente, al predominio de la estética de Hegel en el discurso filosófico. Si entendemos el arte, al menos en un sentido básico y general, como la producción de objetos simbólicos perdurables, resulta comprensible que ocupe un lugar privilegiado en la estética, que ha sido capaz de reconocer la persistencia de las prácticas artísticas desde los tiempos más remotos; el arte, como bien pensaba Hegel, pone de manifiesto la historia humana. Su permanencia en el tiempo conforma un acervo invaluable para la comprensión de ideas, habilidades, propósitos y valoraciones que se despliegan en distintos lugares y épocas. Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo XX, la filosofía empezó a llamar la atención sobre el olvido, la marginalidad o la ausencia de temáticas distintas del arte en el pensamiento estético; la naturaleza fue la primera en recibir una renovada atención y, unas décadas más tarde, la discusión integró la problematización estética de la vida cotidiana, como veremos más adelante.

En lo que se refiere a la belleza natural, la estética empezó a mostrar un interés creciente desde hace poco más de medio siglo. Theodor Adorno (1970) y Mikel Dufrenne (1995) señalaron la importancia de que la estética se ocupara de la naturaleza, sin por ello dejar de lado al arte. El debate sostenido sobre la reintegración del ámbito de la belleza natural al pensamiento estético empezó en la filosofía de habla inglesa en la década de los años sesenta del siglo pasado, a raíz de la publicación de un artículo publicado por el filósofo escocés Ronald Hepburn (1966). Para devolver a la naturaleza su estatus de referente estético, sostenía Hepburn, había que evitar

te, naturalistas como John Miur, Alexander von Humboldt o Charles Darwin, dan cuenta de la apreciación de la naturaleza.

pedirle que se comportara como arte; es decir, había que aceptar al menos tres cosas: que no todo objeto estético es obra de un autor, que la falta de límites espacio temporales no es impedimento para que respondamos estéticamente a la naturaleza y, en tercer lugar, que podemos tener una relación estética con algo que no fue hecho para portar ideas humanas. Es notorio que al menos dos de las tres condiciones señaladas por Hepburn –ausencia de autor, ausencia de límites o encuadre y ausencia de significados humanos– son extensivas a referentes estéticos fuera de la naturaleza. La autoría y el encuadre resultan difusos o inexistentes en manifestaciones culturales colectivas, en actividades, objetos de uso y situaciones cotidianas, e incluso en obras artísticas cuando son efímeras, abiertas o interactivas. Dicho de otro modo, ser el resultado de una deliberada producción simbólica o bien tener una delimitación espacial y una duración determinadas son características de un sinnúmero de obras de arte pero, bajo una perspectiva contemporánea, no son condiciones necesarias para considerar lo estético.

La estética contemporánea, como antes apuntamos, ha extendido su problematización con el brote de una nueva rama de la estética, conocida como estética cotidiana, cuya teorización lleva alrededor de tres décadas. Este joven campo surge como una reacción al discurso enfocado en las bellas artes e incluso en la naturaleza. Encontramos aquí una crítica al pensamiento estético desarrollado a partir de la Ilustración, así como de una propuesta de ampliación del espectro estético y, por ende, de nuestra forma de relacionarnos estéticamente con el mundo y la cotidianeidad. Este ámbito de la discusión contemporánea constituye una respuesta al encasillamiento del discurso de la estética, respuesta que teoriza pequeñas fracciones del espectro estético que parecían hasta el momento olvidadas. Debido a su crítica a la separación radical entre el arte y la vida, John Dewey ha sido identificado como precursor de la estética cotidiana. “Cuando un producto de arte alcanza una categoría clásica se aísla de algún modo de las condiciones humanas de las cuales obtuvo su existencia, y de las consecuencias humanas que engendra en la experiencia efectiva” (Dewey, 2008, p.

3). En Dewey, la subjetividad estética aparece como propia de un organismo viviente situado en un ambiente con el que interactúa, lo cual contrasta con el modelo de sujeto universal propuesto por la estética moderna.¹¹ “La experiencia es el resultado, el signo y la recompensa de esta interacción del organismo y el ambiente, que cuando se realiza plenamente es una transformación de la interacción en participación y comunicación”. (Dewey, 2008, p. 26) La noción de experiencia estética es en algún sentido ejemplar, pues en ella se consolida todo lo que puede hacer de algo una verdadera experiencia. Para Dewey, no obstante, la peculiaridad de lo estético no radica en el tipo de objeto sino en el carácter y énfasis de la experiencia que, dicho sea de paso, no por ser estética carece de cualidades prácticas e intelectuales. Dewey aporta a la estética cotidiana el reconocimiento de la posibilidad de relacionarse estéticamente con cualquier cosa. Tener una experiencia – *an experience* –¹² supone una interacción significativa y valiosa del sujeto con su entorno que se distingue de la experiencia común distraída y desatenta. Según Yuriko Saito (2019a) –una de las figuras prominentes dentro de la estética cotidiana– el camino que Dewey inició fue muy pronto continuado por otro filósofo estadounidense, Arnold Berleant. Sus obras tempranas “proveen una versión fenomenológica de la experiencia estética, enfatizando el proceso interactivo entre el agente que experimenta y el objeto de la experiencia” (Saito, 2019^a, p. 4). Entendemos que la interacción, y ya no la contemplación de un sujeto separado ontológica, epistémica y prácticamente de un objeto, es a lo que Berleant se referirá como compromiso o involucramiento (*engagement*), concepto formulado en oposición a la idea kantiana de desinterés estético. Si bien éste

¹¹ En la estética moderna el sujeto estético completa la noción de subjetividad que corresponde al supuesto de una naturaleza humana universal.

¹² Según Dewey, una experiencia tiene que cumplir ciertos requisitos como ser producto de la interacción de un sujeto y su entorno, seguir su curso hasta la plenitud, ser un todo en sí misma, tener una cualidad que la individualiza y ser autosuficiente.

no es el lugar para discutir la relevancia de las diversas nociones de desinterés estético originadas en la estética ilustrada, sí es pertinente subrayar desde ahora que la interacción resulta central en nuestra propuesta de una estética crítica que refleje el potencial de la sensibilidad estética como formadora y transformadora de la subjetividad contemporánea.

La inclusión de la naturaleza y lo cotidiano como ámbitos de la reflexión contemporánea no representa una renuncia a la filosofía del arte sino una amplitud de miras que ha dejado de tomar la autoría humana de hechos significativos, el encuadre espacio temporal o la permanencia de un hecho como pautas decisivas de lo que merece un serio tratamiento estético. Cabe aclarar que la extensión reflexiva de la estética no debe confundirse con el afán de embellecimiento de acciones, objetos, cuerpos o lugares, afán que vemos oscilar entre la aspiración y la obligación. El tratamiento de este tema corresponde a una crítica de la estetización contemporánea, que sin duda tiene mucho que decir acerca de la configuración de subjetividades en las sociedades actuales. Por interesante que sea el enfoque de la crítica a la estetización, lo que aquí tratamos no consiste en imperativos relacionados con la apariencia de las cosas.

LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA

Las tres grandes áreas de la estética que hemos distinguido –arte, naturaleza y vida cotidiana– están muchas veces entrelazadas; a pesar de ello, su reconocimiento ofrece nuevos retos a la disciplina, empezando por el planteamiento sobre la posibilidad de una estética unificada. A este respecto, Berleant se pregunta: “¿Qué tienen en común estos dominios de experiencia? ¿Existe algo que todos estos modos de experiencia compartan cuando son considerados estéticos?” (Berleant, 2015, p. 2). La vía más inmediata para llegar a una respuesta es la que nos remite al origen del uso del término estética. La etimología asociada a la palabra ‘estética’, al apuntar a la percepción sensible, hace de ésta un aspecto irrenun-

cialable en el ámbito filosófico que aquí nos ocupa. La transformación del término ha afinado su significado y establecido que hay percepciones en general, de las cuales algunas son percepciones estéticas, por redundante que esto parezca. Ciertamente, no solemos identificar cualquier percepción como estética; como señala Berleant, “lo estético no puede tener la misma extensión que la percepción sensible” (Berleant, 2017, p 76).

Una vez que el término empezó a utilizarse como noción asociada a la percepción placentera de lo bello, prácticamente desapareció la connotación epistemológica que originalmente tenía. Tengamos presente que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, al señalar que llamará *estética trascendental* a la ciencia de los principios *a priori* de la sensibilidad, aclara en una nota a pie de página que el término *estética* es usado por sus contemporáneos alemanes para tratar lo que en otros países se considera una crítica del gusto (Kant, 2009, p. 72). Como es bien sabido, la estética trascendental kantiana se inscribe estrictamente en el problema del conocimiento. Años más tarde, el propio Kant llevó el término “estética” al terreno del juicio de gusto, de tal suerte que acabó por asentarse como concepto central del campo problemático relacionado con el gusto, el arte o la belleza. A la estética se le asocia más fácilmente con el arte y lo bello que con la sensibilidad gracias a la cual percibimos el mundo. Ahora bien, si no toda la percepción es reconocida como estética y si, de acuerdo con la defensa de una estética ampliada, no todo lo estético se reduce al arte, la belleza o el disfrute ¿cómo podemos delinear el concepto de lo estético? ¿Cuál es su alcance y en qué consiste su pertinencia para la reflexión sobre las subjetividades? Podríamos entender lo estético, de una manera muy general, no como una categoría delimitada extensional e intensionalmente, sino como una posibilidad dentro de la experiencia. Si concebimos la relación estética como un tipo de interacción con el mundo, entre muchas otras, se atisba que, por un lado, lo estético puede ser replanteado como una posibilidad de la experiencia y no ya como un grupo de objetos o instancias que hay en el mundo aparte de nosotros; por otro lado, lo estético

deja de ser una condición puramente subjetiva que puede incluso desinteresarse, como pensaba Kant, por la existencia del objeto.¹³ Ahora, esta ocasión de relacionarnos estéticamente supone un sujeto situado determinando y determinado por la cultura, la política, la historia, el ambiente y sus vicisitudes; un sujeto con sexo y género, con edad y determinadas condiciones de salud y ubicación. La reflexión estética es entonces reflexión sobre una sección de la experiencia humana, de su interacción y mutua determinación con el mundo y lo que conlleva tener vida.

Coincidimos con Berleant cuando se pronuncia a favor de que la estética contemporánea sea concebida como una filosofía de la sensibilidad, entendiendo que ésta es, además de condición de percepción, territorio de la afectividad y la imaginación. Saito, también siguiendo a Berleant, señala que “cuando tenemos una experiencia estética, somos cocreadores de la misma, ya que integramos una rica reserva de asociaciones, aportaciones de la imaginación y respuestas a los estímulos sensoriales que nos proporciona el objeto” (Saito, 2021). Entendemos entonces que lo estético puede delinarse como la relación sensible con el mundo, en la que participan saberes y experiencias previas, respuestas afectivas e imaginativas. La experiencia de lo estético es relacional y la estética reconoce en este hecho que las subjetividades son en algún grado interactuantes, incluso si reposan en la contemplación.

Una importante aportación de la estética cotidiana radica en su convicción de que la posibilidad de que ciertos objetos o situaciones sean estéticos no obedece a una condición ontológica de la cual otros estén privados. Saito reformula a Berleant afirmando que: “el lugar de la estética no está exclusivamente en el espectador ni en el objeto de apreciación, sino en la experiencia creada por

¹³ En la *Crítica de discernimiento* (§2) podemos leer: “Ahora bien, cuando se pregunta si algo es bello, no se desea saber si a nosotros o a cualquier otro nos importa o podría importar la existencia de la cosa, sino cómo la enjuiciamos en la mera consideración (intuición o reflexión)” (Kant, 2012, p. 249).

el involucramiento activo del sujeto con el objeto” (Saito, 2021). La estética, entonces, puede entenderse como la reflexión sobre modos de interacción que no son exclusivos de cierta clase de objetos, tales como las obras de arte o la naturaleza tomada como instancia de contemplación. ¿Qué podemos derivar de ello para pensar críticamente sobre las subjetividades contemporáneas? Una estética extendida a cualquier ámbito de la experiencia podrá reflexionar sobre los modos de relación de las subjetividades con el mundo – incluidas, desde luego, otras subjetividades. La particularidad de tales modos se constituye desde la sensibilidad, la cual mantiene un lugar fundamental en toda relación estética. En contraste con la delimitación kantiana de lo puramente estético definido en oposición a lo sensual y lo práctico, suponemos la imposibilidad de la pureza estética, libre de conceptos, fines y contingencias. Aun cuando tal pureza pudiera plantearse en términos estrictamente teóricos, reconocemos la necesidad –y el deber intelectual– de pensar la historicidad de lo estético, su condición cambiante, su versatilidad, su carácter cognitivo y sus posibles consecuencias prácticas. En otras palabras: pensamos que la estética planteada como una filosofía de la sensibilidad puede dar cuenta de la experiencia significativa y valorativa del mundo, experiencia que supone una complejidad de interacciones coexistentes; es decir, que puede pensar la sensibilidad estética de mano de la moral, la política o la religión pues, desde nuestra perspectiva, ninguna de estas esferas se experimenta de manera aislada.

Saito admite que lo ordinario de la vida cotidiana puede revelar su extraordinariedad, aunque en realidad ésta no es una condición que deba cumplirse para experimentar estéticamente. “Estar atentos es un requisito para cualquier tipo de experiencia estética y no necesariamente compromete la ordinariedad de la vida ordinaria” (2019b, p. 3). A nuestro juicio, un modo de percepción aguda, atenta y abierta a lo que el objeto o situación presenta, caracteriza la experiencia estética. Aunque de tal percepción no deriven acciones inmediatas, su integración en el flujo de la vida y las relaciones con el mundo participa de la formación de la

subjetividad. Herbert Marcuse consideraba que una práctica política que rechace el sistema dominante supone una ruptura “con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas” que nos lleva a percibir “las formas potenciales de un mundo no agresivo y ajeno a la explotación” (Marcuse, 1969, p. 14). Desde luego, también nos lleva a percibir atentamente lo contrario: las innumerables formas de violencia, abandono, discriminación y abuso. Pero justamente porque las vemos, la *aisthesis* se opone al efecto anestésico que queda cuando naturalizamos lo inaceptable. Berleant sostiene que “la negatividad estética está extendida en la vida cotidiana pero su presencia es oscurecida y escondida seguidamente, en parte debido a su lugar común y corriente” (Berleant, 2019, p. 2). La sensibilización estética es de esta manera un detonante para una experiencia acentuada que pueda ser capaz de pensar y juzgar críticamente nuestra realidad inmediata. Sólo una vez que localizamos aquello que afecta nuestra experiencia podemos comenzar a abordarlo tanto teórica como prácticamente. Berleant advierte que el impacto social y político de la experiencia estética del arte ha sido tratado por diversos autores, sobre todo en la filosofía contemporánea. Sin duda, éste es un importante aspecto de la estética, pero no lo tratamos aquí porque una vez más se concentra sólo en el arte. En este sentido, aunque Marcuse analiza el potencial transformador de las artes, su tratamiento de la sensibilidad claramente involucra actividades y aspectos de la vida humana diferentes de la creación artística y de la experiencia estética del arte. La sensibilidad, con todo su potencial de transformación, se hace patente en la vida privada, en el erotismo, en la solidaridad, en el cuidado de la naturaleza o en los movimientos sociales. La filosofía marcusiana es anterior a la explícita búsqueda de una estética ampliada, pero de alguna manera su enfoque resulta consonante con ella.

En tanto que la estética no se reduce ni al arte, la naturaleza o lo cotidiano, el pensar a la estética como una teoría de la sensibilidad es especialmente fructífero en tanto que partimos de un supuesto que no es necesariamente universal, inmutable y eterno.

El mundo cambia y las personas cambiamos con él, pues nuestra propia sensibilidad se modifica con el tiempo, así como también se diversifica según contextos, culturas o tiempos. La estética no puede entenderse como una disciplina que se dedique a estudiar los mismos objetos en las mismas circunstancias por los mismos sujetos, sino la manera en que experimentamos el mundo, siendo la sensibilidad nuestro acceso primero y último al mismo. Berleant hace un señalamiento importante cuando escribe que:

...sensibilidad connota algo más que la simple sensación; incluye una conciencia desarrollada de la experiencia perceptiva, algo similar a una agudeza perceptiva. Por eso podemos entender la estética como el estudio filosófico tanto de la experiencia sensorial como de su refinamiento, en pocas palabras, como una teoría de la sensibilidad (Berleant, 2016).

La estética como filosofía de la sensibilidad no puede dejar de lado los factores que modifican, interactúan o sostienen a la misma. Los seres humanos experimentamos de manera holística, percibimos el mundo con nuestra vista cargada de teoría, de símbolos, de afectos, de juegos. Claro que podemos intentar diseccionar una experiencia entre forma y significado, o distinguir entre las que son intersubjetivas y las meramente personales; sin embargo, en el campo de la estética más es siempre más. La apuesta por una estética ampliada es una apuesta por la inminente riqueza de las distintas manifestaciones de la sensibilidad, de la manera en que el mundo nos afecta, así como es afectado por nuestra presencia y acciones. La vida es la suma de nuestras experiencias, experiencias que no son independientes entre sí ni respecto de las experiencias de otros. Pensar la sensibilidad como la lente con la que aprehendemos el mundo de manera estética otorga la flexibilidad que exige un mundo complejo, aparte de las herramientas necesarias para comenzar a teorizar sobre nociones como la objetividad, el valor y el deber. Relacionarse estéticamente con

el mundo desde la perspectiva de una estética ampliada conlleva una manera de entender el vínculo que conecta diferentes sujetos, objetos y esferas de la vida humana. Pensamos que la necesidad de replantearse el mundo desde el punto de vista estético obedece a las preocupaciones de nuestro tiempo; tenemos que comenzar a pensar filosóficamente nuestra realidad inmediata. Reflexionar sobre la relación estética teniendo en cuenta lo anterior requiere entender que no es necesario que el objeto o la situación con que nos vinculamos sea un producto terminado –o diseñado siquiera, delimitado espacio temporalmente, con un inicio y un final que podemos aprehender completa e íntegramente. Es decir, lo estético no radica en propiedades materiales o físicas. En palabras de Berleant, “[l]o estético no es una sustancia, un objeto, una cualidad o un sentimiento sino carácter experiencial distintivo de una situación” (Berleant, 2016).

Imaginemos a una persona sorprendida por una fresca lluvia mientras camina por la selva tropical tras recorrer varios kilómetros con el peso de una mochila llena de suministros a una agobiante temperatura de entre 28 y 30° C. La experiencia es compleja y los factores somáticos son protagonistas; el alivio del agua fresca, la visión de la selva mientras llueve, una humedad abrumadora, el sonido de las gotas impactando y, al mismo tiempo, volviendo a caer de las hojas de una inmensa vegetación, el agua que escurre por la piel de la persona y la atmósfera creada generan una relación estética en la cual es difícil marcar un inicio y un final, así como un objeto claro y definido ¿Fue el inicio de la relación la primera gota de lluvia? ¿Fue el final la última? ¿Podríamos decir que hay un objeto principal de atención en esta relación estética? ¿Cómo podríamos delimitar los límites de tal experiencia? El tener en cuenta diversos tipos de experiencias y sus distintos rasgos de complejidad fenoménica abre la posibilidad del encuentro estético a la experiencia de todo tipo de situaciones u objetos, sean estos cuadros desplegados en una pared, conciertos en teatros, comediantes callejeros o el alivio de la lluvia. Saito apunta que:

...el paradigma persistente de la estética es que existe un objeto distinguible y separable de un agente que lo experimenta y que el sujeto toma lo que le es proporcionado por el objeto. En consecuencia, los eventos, situaciones y actividades que uno realiza, es decir, aquellos aspectos de nuestras experiencias de vida que no se dirigen a un objeto claramente definido o enmarcado, se convierten en una especie de “verdad incómoda” y desaparecen del radar estético (Saito, 2022, pp. 172-173).

Según Berleant (2011), el museo y el paseo panorámico para ver el paisaje natural aíslan lo estético y lo vuelven inocuo. Ésta es una afirmación discutible que refleja cierto prejuicio respecto al tipo de experiencia que se tiene cuando hay una delimitación espacio temporal, una disposición a atender al hecho estético, una expectativa previa. Es cierto que cuando los estímulos se nos presentan administrados y orientados a crear tanto expectativas como supuestas necesidades, difícilmente podemos hablar de una verdadera experiencia, pues la libertad de la imaginación, la razón y la sensibilidad se encuentran comprometidas o, peor aún, forzadas. Pero resulta restrictivo e igualmente forzado, a nuestro parecer, asumir que toda obra de arte en un museo o todo paisaje visto desde una perspectiva buscada suponen la muerte del impacto estético. ¿Se torna inocuo el *Guernica* de Picasso expuesto en el museo Reina Sofía? Atravesar por la línea casi perfecta que dibuja la carretera, cuya posición parece estar hecha estratégicamente para ver hacia ambos lados, y advertir que sobre lo que era un lago ahora pastan vacas ¿acaso no es doloroso y preocupante? No obstante, el rasgo de excesiva organización de objetos, lugares, situaciones o actividades ofrece o directamente impone límites a la sensibilidad y la experiencia. ¿Somos incapaces de oponer resistencia a ello? La consideración, en la estética ampliada, de referentes estéticos y experiencias diversas cuyo carácter es más bien espontáneo o imprevisto, acentúan el hecho de que la relación estética es tal cuando hay libertad respecto del mundo administrado.

INQUIETUD Y GOCE: CONTRADICCIÓN DE CATEGORÍAS ESTÉTICAS

La expansión del discurso estético, además de ser incluyente de referentes estéticos no tradicionales, supone que lo estético puede ser experimentado de muchas maneras. La contemplación de una escultura en un museo puede tener aspectos comunes a la contemplación de una escultura en un parque, pero igualmente guardará importantes diferencias. En ambos casos podremos hablar de obras artísticas expuestas para ser vistas en espacios públicos, pero cada sitio ofrece condiciones particulares, empezando por la intemperie del parque y el resguardo del museo. Asistir a una función de danza diseñada para ser ejecutada en un escenario, con música, coreografía, iluminación y vestuario, es muy diferente que sentarse en una plaza alguna de esas tardes en las que las personas se reúnen a bailar danzón; y todavía hay otra experiencia cuando somos las personas que bailan. Ninguna de estas situaciones es por sí misma menos relevante que otras; sencillamente son diferentes y cada una es potencialmente estética. También lo es la interacción que se establece, entre lo espontáneo y lo planeado, en los grupos que se reúnen a bordar en memoria de personas desaparecidas, en un acto colectivo que toca profundamente a cada participante. Los ejemplos respecto de las diferencias entre referentes y experiencias son inagotables y no es nuestro propósito ahondar en ellos sino tan sólo sugerir el universo de posibilidades que las experiencias estéticas tienen.

Por otro lado, la aspiración de que una sola fórmula o acercamiento desentrañe y explique el crisol de la posibilidad estética no parece ser ya siquiera una aspiración vigente. Lo estético ha sido teorizado mediante categorías en las que sobresa la belleza, pero sería un exceso afirmar que es la única noción considerada. Ni siquiera lo sublime o lo trágico, que gozan de su propio prestigio, agotan el discurso estético moderno. Pero lo sublime acaba siendo placentero aunque nazca del terror, según la formulación de Edmund Burke. Algo que es bello no puede ser grotesco a la

vez si seguimos la lógica de la estética moderna. En contraste, a lo que asistimos actualmente es a una teorización que no se rehúsa a integrar conceptos que no sólo se consideran opuestos, sino que casi deberían excluirse mutuamente. Si podemos observar que tras una persecución ejecutada con pericia, elegancia e ingenio, un depredador alcanza a su presa y le da muerte, la experiencia de lo percibido ¿resulta dolorosa, placentera, ambas cosas, ninguna? Presenciar la tensión entre la vida y la muerte en tiempo real, al margen de las decisiones morales que son asunto humano ¿acaso no es un encuentro sensible con la condición inevitable de la temporalidad de la vida, a la vez que con el sentido de la persistencia de cuanto está vivo? No hace falta imaginar leones y gacelas; el ejemplo mencionado es más cotidiano de lo que parece, si pensamos en la interacción entre gatos y aves urbanas. Los entornos en los que vivimos están, ciertamente, colmados de estímulos potencialmente estéticos, que se actualizan como referentes estéticos en el encuentro sensible con el sentido y el sinsentido de cualquier aspecto del mundo con el que podemos interactuar.

Las categorías estéticas, además de ser diversas y presentarse comúnmente mezcladas en la experiencia, no se relacionan entre sí bajo un esquema jerárquico. Lo bello no es preferible a lo pintoresco ni lo sublime a lo grotesco; lo cómico no es inferior a lo trágico, ni lo feo es una versión diluida de lo grotesco, por ejemplo. Bajo esta lente pueden ser por igual estéticos el terror, la fealdad, el miedo, lo bonito, lo elegante, lo cómico y hasta lo banal o lo sórdido. Ninguna categoría estética tiene más mérito que otra ni en la experiencia ni a nivel discursivo. En la inclusión de nociones que caracterizan lo estético, Arnold Berleant nuevamente tiene señalamientos que vale la pena considerar. La experiencia estética, aunque integradora de categorías contrapuestas, puede ser globalmente insatisfactoria o carente de placer, pero también angustiante y hasta nociva. Berleant se refiere a esto como estética negativa, pues el mayor efecto de algunas experiencias está lejos de ser disfrutable. Esto puede ser contrastado con el sen-

timiento de lo sublime, tal como lo pensaron tanto Burke como Immanuel Kant, pues lo sublime nos sitúa ante lo peligroso o amenazante que, en el momento de la contemplación estética, no lo es realmente porque estamos a buen resguardo y justamente por eso podemos contemplarlo y sentir la satisfacción correspondiente. Lo sublime nos permite reconocer que una situación –particularmente en el entorno natural– *podría* destruirnos o dañarnos seriamente si no tuviéramos la distancia y protección que en ese momento tenemos. Lo que sucede con lo negativo como Berleant lo propone es que es efectivamente estresante o riesgoso tal como lo estamos experimentando. Sin embargo, lo negativo tiene su importancia en un nivel ético, por lo que no necesariamente tendría que ser evitado o rechazado. A este respecto, Saito afirma que:

El enfoque en la estética negativa es particularmente importante en el discurso de la estética cotidiana porque conduce a lo que puede ser considerado una dimensión de activismo. Cuando nos confrontamos con cualidades estéticas negativas generalmente no permanecemos como meros espectadores, sino que saltamos a la acción para eliminar, reducir o transformarlas. Incluso si no actuamos o no podemos actuar, deseamos hacerlo y pensamos que deberíamos hacerlo (Saito, 2019, p.15).

La importancia del planteamiento de las ramas de la estética ampliada tiene que ver con su papel de enfrentamiento a una realidad inmediata. Pensar una estética ampliada implica voltear a ver también los lugares donde no encontraremos solamente lo bello o lo placentero, sino instancias del mundo en las que la experiencia perceptiva se ve directamente confrontada por la negatividad estética que, como dijimos antes, afecta, modifica y ajusta francamente la subjetividad humana. Sólo el desarrollo serio de estas nuevas formas de reflexión puede decirnos hasta dónde puede llegar la estética y cómo se relaciona con nuestra existencia en el mundo.

CONCLUSIONES

Las posibilidades del encuentro estético serán tantas como sensibilidades y contextos existan. La configuración de las subjetividades y los muchos factores que influyen en la misma señalan la gran tarea que queda abierta a la estética: replantear y pensar al sujeto contemporáneo desde una filosofía de la sensibilidad. Una vez que ampliamos el campo de la estética solamente queda trabajo por realizar. Las ideas que presentamos no pretenden ser de ninguna forma el cierre de un debate, sino el replanteamiento de uno alterno y más abarcador, de otra forma de hacer y pensar la estética filosófica y, desde ahí, reflexionar críticamente sobre el papel que la sensibilidad desempeña en la conformación de subjetividades. Saito muy acertadamente escribe sobre la necesidad de un discurso estético que enfrente nuestra realidad:

Como sostenía Friedrich Schiller en su visión de la educación estética del hombre, los seres humanos somos criaturas que se ven afectadas y operan tanto en el plano sensible como en el racional, y lo que realmente nos mueve a actuar es aquello que apela a la parte sensible. Creo que esto lo reconocen psicólogos, educadores, propagandistas y publicistas, pero curiosamente no lo reconocen suficientemente los estetas (Saito, 2021).

La estética ampliada, además de reflejar que existen más posibilidades de relación estética que las consideradas por la tradición estética, advierte la urgencia de reconocer que la sensibilidad estética, lejos de ser privativa de esas condiciones extraordinarias preparadas por los recintos dedicados al arte o de esos momentos de ocio opuestos al trabajo y otro tipo de deberes, en algún grado está presente siempre que atendemos a nuestra interacción con el mundo. No somos agentes estéticos exclusiva ni necesariamente cuan-

do tenemos el tiempo libre o actividades contemplativas planeadas. La posibilidad de configurar subjetividades receptivas, reflexivas e interactuantes desborda con mucho los momentos preparados para ello. La calle, el hospital, el campo, la casa, el desierto, el teatro, la oficina, el transporte público o cualquier otro lugar es el entorno en el que la vida sucede y en el que toda subjetividad interactúa y, a través de ello, se forma, transforma, impacta, padece, resiste. La sensibilidad estética no es un asunto de ocio y complacencia, ni de distanciamiento de las preocupaciones o los anhelos.

Marcuse (1969) afirmaba que es necesario transformar la sensibilidad para que la sociedad se transforme. Coincidimos en el potencial transformador de la sensibilidad estética entendida de manera amplia, es decir, receptiva e interactuante con cualquier aspecto del mundo, incluyendo la propia subjetividad. Es por eso que considerar que el arte es el único referente estético resulta contraproducente. El arte expresa ideas y da forma a nuestros más persistentes inquietudes y deseos. Pero ¿no encontramos esto en sucesos colectivos como la preparación y celebración de una festividad, las consignas de una protesta, la marcha silenciosa de una procesión fúnebre? Y, más allá de la expresión de las ideas humanas ¿qué hay de la respuesta de una planta que recibe las primeras lluvias del año? ¿Acaso no puede la sensibilidad estética afinar nuestra conciencia de las sensibilidades no humanas que interactúan entre sí?

Nuestra sensibilidad se forma en el transcurrir de la existencia, situada en lugares, momentos y condiciones cambiantes. La relación estética manifiesta la agudeza de la percepción atenta y receptiva de lo que place y lo que inquieta, de lo conocido y lo hasta entonces ignorado. Es así que la sensibilidad en la relación estética es cambiante, a la vez que transformadora. La estética actual tiene mucho por explorar y pensar en este horizonte extendido de experiencias posibles con innegables consecuencias prácticas –morales, políticas, sociales–.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berleant, A. (2011). *Sensibility and Sense. The Aesthetic Transformation of the Human World*. Andrews Academic. Edición digital.
- _____. (2015). "Aesthetic Sensibility", *Ambiances. Environnement sensible, architecture et espace urbain*. Varia. <http://journals.openedition.org/ambiances/526>
- _____. (10 -11 Noviembre de 2016). *The Case for Social Aesthetics*. Lecture at the Seminar of Social Aesthetics: Perspectives on Art and Engagement in São Paulo, Brazil.
- _____. (2017). "Objects into Persons: The Way to Social Aesthetics", *ESPES (online journal of the Society for Aesthetics in Slovakia)*. 6. 9-18. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiXooqopbeCAxUW0kQIHVtVDEIQFnoECAwQAQ&url=https%3A%2F%2Fespes.ff.unipo.sk%2Findex.php%2FESPES%2Fissue%2Fdownload%2F9%2F3&usg=AOvVaw1FlKp3dils1v1Ry0bVqfP&opi=89978449>.
- _____. (10 de diciembre de 2019). "Reflections on the Aesthetics of Violence", *Contemporary Aesthetics*https://digitalcommons.risd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1431&context=liberalarts_contempaesthetics
- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Paidós.
- Hepburn, R. (1966). "Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty", en Williams, B. y Montefiore, A. (Eds.), *British Analytical Philosophy*. Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012). *Crítica del discernimiento*. Alianza Editorial.
- Marcuse, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- Saito, Y. (2019a). "Aesthetics of Everyday", en Zalta, N., *et. al* (Eds.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, invierno 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aesthetics-of-everyday/>
- _____. (2019b). *Aesthetics of the Familiar. Everyday Life and World-Making*, Oxford: Oxford University Press.

- _____ (2021) “The Role of Aesthetics in World-Making”, *Contemporary Aesthetics*, vol. 9 <https://contempaesthetics.org/2021/01/05/the-role-of-aesthetics-in-world-making/>
- _____ (2022). “Aesthetics and Ethics of Relationality: Philosophies of Arnold Berleant and Watsuji Tetsuro Compared”. *The Journal of Kitsch, Camp and Mass Culture*, 1, 170-184. J__saito,yuriko_2022.pdf (aalto.fi)
- Shusterman, Richard. (1992). Form and Funk: The Aesthetic Challenge of Popular Art. *British Journal of Aesthetics*. 31. 203-213. DOI:10.1093/bjaesthetics/31.3.213.

VIVIR EN DEUDA. EXPLOTACIÓN NEOLIBERAL Y CAPTURA DEL TIEMPO

Ignacio De Boni

Instituto Superior de Educación Física, Universidad de la República
(Uruguay)

ORCID: 0009-0004-0956-503X

ideboni4@gmail.com

Cecilia Seré Quintero

Universidad de la República (Uruguay)

ORCID: 0000-0001-8845-3394

serececilia@gmail.com

Recibido: 26 de noviembre de 2023

Aceptado: 15 de diciembre de 2024

RESUMEN

En este trabajo se plantea una conceptualización de la deuda que pretende ir más allá de su dimensión económica para comprenderla como un modo de organización de la subjetividad y de la vida, un modo de concebir las relaciones con el mundo, con lxs demás y, sobre todo, con nosotrxs mismxs. En este sentido, se propone advertir que estos modos de vida, constituidos por la presión de sentirse siempre en deuda, forman el tejido subjetivo de dinámicas de explotación características del capitalismo contemporáneo. Se trata de mostrar cómo la deuda afecta los procesos de subjetivación, imponiendo determinadas formas de relacionarse con el tiempo y

con el cuerpo, así como de rastrear los síntomas de malestar que asoman entre los imperativos de rendimiento y valorización.

Palabras clave: neoliberalismo, subjetividad, deuda, cuerpo, tiempo, malestar.

LIVING IN DEBT. NEOLIBERAL EXPLOITATION AND CAPTURE OF TIME

ABSTRACT

This article proposes a conceptualization of debt that seeks to go beyond its economic dimension, understanding it as a mode of organizing subjectivity and life –a way of conceiving relationships with the world, with others, and, especially, with ourselves. In this sense, it is suggested to recognize that these ways of life, shaped by the constant pressure of feeling indebted, constitute the subjective fabric of exploitation dynamics characteristic of contemporary capitalism. The aim is to demonstrate how debt affects processes of subjectivation, imposing certain forms of relating to time and the body, as well as to trace the symptoms of discomfort that emerge between the imperatives of performance and valorization.

Keywords: neoliberalism, subjectivity, debt, body, time, discomfort.

INTRODUCCIÓN

Así como nadie tiene derecho a decirnos cuánto valemos realmente, nadie tiene derecho a decirnos realmente cuánto debemos.

David Graeber

Este ensayo se propone abordar la deuda entendida como un mecanismo de explotación que cobra relevancia en el capitalismo

contemporáneo¹⁴. El análisis se inscribe en el conjunto de miradas críticas sobre la formación social capitalista y sobre el lugar de la deuda en la gestión de la vida cotidiana. Sin embargo, no nos proponemos reducir el análisis de la deuda a su dinámica económica o financiera, asunto que ha sido explorado por diversos autores con fecundos resultados (Graeber, 2012; Lazzarato, 2013; Stimilli, 2011, 2020; Federici et al., 2021; Cavallero y Gago, 2019; entre otros). Asumiendo este punto de partida y proponiéndonos ampliarlo, daremos cuenta de la deuda como una forma de organización de la subjetividad contemporánea; es decir, como una forma de relación de los sujetos con el mundo, con lxs otrxs y consigo mismxs que se organiza a partir de una sensación de endeudamiento constante.

Desde este punto de vista, el endeudamiento no es únicamente una condición que contribuye con las dinámicas financieras de producción y acumulación de valor y plusvalor en la reproducción social capitalista. La condición de endeudamiento es una sensación permanente que forma parte de un paisaje subjetivo organizado en torno a la extracción de valor y esto sucede mucho más allá de contraer deudas económicas con un prestamista.

En este trabajo nos proponemos explorar esa dimensión subjetiva de la deuda sin desconectarla de su raíz económica. Esta relación, en otros términos, ya había sido explorada por Nietzsche (2014) para mostrar la genealogía económica de la moral. Con todo, la intención de este ensayo es mostrar cómo la economización extensiva de la vida, un asunto clave para comprender el capitalismo neoliberal, implica que esa relación acreedor-deudor se expande más allá de las fronteras del intercambio financiero, trasladando la forma de esta transacción económica a la matriz subjetiva.

¹⁴ Agradecemos a Emiliano Exposto por su escucha generosa y su disposición a intercambiar en torno a las hipótesis iniciales de este artículo. Aunque, por supuesto, lo eximimos de cualquier responsabilidad sobre su contenido.

Miraremos la deuda como una forma de producción de valor, de apropiación de trabajo a futuro y por tanto como un mecanismo de expropiación del tiempo, así como también miraremos la deuda como una forma de producción de las disposiciones subjetivas (culpa, responsabilidad, obediencia) que acompañan al buen deudor comprometido con su situación de endeudamiento y con la obligación de saldarla. Pero, sobre todo, consideraremos la deuda como parte de una condición humana neoliberal que opera continuamente en la vida cotidiana.

Considerando la sintonía entre los procesos de producción de valor y los procesos de producción de subjetividad en el capitalismo, el primer apartado de este texto se orienta a delimitar el lugar de la deuda en lo que hemos llamado *extractivismo ampliado*. Atenderemos al endeudamiento como un mecanismo económico y subjetivo conducente a la extracción de valor, que delimita las formas de estar en el mundo orientadas hacia la constante valorización de unx mismx.

A partir de ahí exploramos la dimensión temporal de la deuda, que se inscribe en las transformaciones de lo que Richard Sennett (2007) denomina *cultura del nuevo capitalismo*. La exigencia de inmediatez, la incertidumbre y la flexibilidad constituyen un escenario propicio para fabricar la necesidad de *adelantar tiempo*, un escenario que se organiza en torno a la idea de que la vida es *ahora*. Analizamos la deuda como una forma de disputar un tiempo que constantemente parece insuficiente y que posiciona a los sujetos entre un tiempo histórico que perpetúa un presente continuo y una dinámica cotidiana de corto plazo que produce sensaciones de ansiedad ante el futuro inmediato. En este segundo apartado, por tanto, indagamos en la condición subjetiva de endeudamiento y la sensación constante de *estar en deuda* como una manera de organizar y expropiar el tiempo.

Finalmente, en el tercer apartado nos preguntamos en qué medida la deuda puede ser pensada como una categoría que atraviesa la producción de lo corporal. Advertimos que la condición de

endeudamiento trae consigo la obligación de un trabajo sobre sí mismx que se encarna en el cuerpo. En este sentido, la deuda se vuelve un modo de relacionarse con el cuerpo (cuerpos que siempre están en deuda respecto a los ideales de rendimiento, flexibilidad o disponibilidad). Al mismo tiempo, sugerimos que es en el cuerpo donde pueden rastrearse y politizarse los síntomas de malestar por el hecho de vivir constantemente en deuda y empujadx a valorizarnos cada vez más.

Son muchos los motivos que llevan a endeudarse y muchas las maneras de estar en deuda. Hay deudas públicas y deudas privadas, deudas impagables y financiarización de las deudas. Se toman deudas para invertir en capital, para el consumo ocioso o como estrategia de supervivencia. Deudas mínimas y deudas millonarias. Deudores solventes y deudores “riesgosos”. Reconocemos esta diversidad y no pretendemos negarla. Al situarnos en ella, nuestra intención es profundizar en apenas una de sus expresiones, que consiste en el estado de endeudamiento continuo que atraviesa la producción de subjetividades y modos de vida en el capitalismo neoliberal, reconociendo que la deuda es un marco existencial clave para comprender las maneras de relacionarnos con el tiempo, así como los síntomas de malestar social e individual que hoy brotan por todas partes.

Creemos que pensar la deuda de esta manera, como *una forma de explotación que hace de la organización de la subjetividad una fuente de producción/extracción de valor*, ofrece posibilidades interesantes para sus dos líneas de investigación principales. Para las teorías de la explotación contemporánea, permite contornear el horizonte subjetivo sobre el que se despliegan muchas de las dimensiones del extractivismo ampliado. En un sentido similar, permite ampliar el alcance de los estudios críticos de la deuda, mostrando cómo el endeudamiento, ahora entendido como un *contraste culpabilizante entre lo que estamos haciendo y lo mucho más que deberíamos hacer*, ha llegado a ser una de las formas más extendidas (y más redituables) de estar en el mundo.

EXTRACTIVISMO AMPLIADO: ENDEUDAMIENTO COMO MECANISMO DE EXPLOTACIÓN

Como anunciamos en la introducción, la intención de este trabajo es exponer algunas claves que hacen de la deuda un mecanismo de explotación/acumulación fundamental en el capitalismo contemporáneo. Para eso, partimos de dos ejes analíticos. En primer lugar, procurando ir más allá de su dimensión económica o financiera, proponemos conceptualizar la deuda como un *modo de organización de la subjetividad y de la vida*, un modo de relacionarnos con el mundo, con lxs demás y con nosotrxs mismxs. En otras palabras, no solamente *tenemos deudas*, sino que, además, *vivimos en deuda*, siempre *estamos en deuda*. En segundo lugar, entendemos que estos modos de vida, constituidos por ese estado de endeudamiento permanente, forman el tejido subjetivo de dinámicas de explotación sobre las que se sostiene la acumulación capitalista en la actualidad.

En los últimos años, las teorías críticas que impugnan el dominio neoliberal vienen insistiendo en el papel de la deuda como uno de los mecanismos más extendidos y eficaces para la explotación/acumulación capitalista (Graeber, 2012; Lazzarato, 2013; Stimilli, 2011, 2020; Federici et al., 2021; Cavallero y Gago, 2019). ¿Qué significa pensar la deuda de este modo? Significa comprender cómo la deuda permite al capital apropiarse de la actividad humana y orientarla hacia los imperativos que aseguran la producción y acumulación de valor.

La forma más evidente de reconocer esta operación de captura es mirando la deuda en su dimensión estrictamente económica: pedir y deber dinero. La deuda económica es extremadamente eficaz asegurando la obediencia y el trabajo a futuro. Esto es fácil de comprender. Cuando alguien contrae una deuda, automáticamente enajena la posibilidad de disponer libremente de su tiempo y energía vital. A partir de ese momento, la actividad de quien debe estará orientada a hacer lo que tenga que hacer para saldar su deuda; es decir, trabajar para conseguir el dinero y pagar lo

que debe. Así, la deuda expropia a quien debe de su capacidad de autodeterminación, capturando su energía vital y direccionándola hacia la búsqueda de ingresos para pagar sus deudas:

(...) la deuda explota una disponibilidad de trabajo a futuro; constriñe a aceptar cualquier tipo de trabajo frente a la obligación preexistente de la deuda. La deuda flexibiliza compulsivamente las condiciones de trabajo que deben aceptarse, y en ese sentido es un dispositivo eficaz de explotación” (Cavallero y Gago, 2019, p. 16).

La deuda, entonces, funciona como un mecanismo de explotación porque intensifica la obediencia al trabajo. Además, hace esto con mucha eficacia porque trae consigo una pesada mochila moral llena de responsabilidad, obligación y culpa¹⁵, tal como veremos más adelante. Por ahora recordemos que esta obediencia al imperativo del trabajo es fundamental para el capital por la sencilla razón de que el trabajo es la fuente de la valorización capitalista. Después de todo, como señaló Marx (2020), el capital es trabajo muerto acumulado; existe gracias al trabajo humano.

Como dispositivo de explotación, la deuda asegura la obediencia y permite la apropiación del trabajo a futuro. Desde el momento en que alguien contrae una deuda, el capital tiende a asegurarse un futuro de trabajo. Un trabajo, además, disciplinado y dócil, presionado por la obligación de pagar la deuda. En otras palabras, *la deuda implica una captura del futuro*, una obligación a organizar el futuro en función de la deuda tomada; es decir, como continuidad o intensificación de la explotación laboral del presente.

Así como los cercamientos de tierras comunales que Marx (2003) describe en su famoso capítulo sobre la acumulación ori-

¹⁵ A partir de la deuda, indica Lazzarato (2013, pp. 36-37), “El par ‘esfuerzo-recompensa’ de la ideología del trabajo se refuerza con la moral de la promesa (de reembolsar la deuda) y la culpa (de haberla contraído).”

ginaria constituyen una violenta práctica de despojo y disciplinamiento de los productores independientes con el fin de empujarlos hacia el trabajo asalariado, el endeudamiento obliga a entregar el tiempo y la energía vital en cualquier trabajo, por más precario, mal remunerado y violento que sea, con el fin de obtener dinero para pagar las deudas. Podría decirse que *cercamientos y endeudamientos son dos caras de la expropiación capitalista de los medios de vida*. Si los cercamientos de tierras comunales son la expropiación de los medios físicos donde reproducir la vida, el endeudamiento funciona como *expropiación del tiempo*, como un drenaje silencioso de la potencia vital hacia el trabajo obligado, la lucha por la supervivencia y la obediencia financiera.

Formulemos concentradamente lo dicho hasta aquí. La deuda implica, por un lado, *explotación de la actividad humana* e intensificación de los mandatos de trabajo y sacrificio, y en ese sentido se inscribe en la *producción de valor*. Y al mismo tiempo la deuda implica una *relación de sumisión*, porque quien debe es esclavo de su deuda, no puede disponer libremente de su tiempo y energía vital, sino que debe adoptar una conducta diligente y aceptar las condiciones que su acreedor y la presión de la deuda le imponen, y en ese sentido se inscribe en la *producción de obediencia*. *La deuda produce valor y produce obediencia*.

Siguiendo con su dimensión económica, las investigaciones recientes de Cavallero y Gago (2019) analizan la penetración del crédito y la deuda en las economías domésticas, dando lugar a un fenómeno que llaman “colonización financiera de la reproducción social”. Según las autoras, en el neoliberalismo la deuda se vuelve una mediación ubicua y fundamental para la reproducción de la vida. El crédito cumple un papel cada vez más importante en las múltiples estrategias de recolección y malabarismo de ingresos que hacen los sectores populares para resistir y gestionar la crisis de las condiciones de vida. El empobrecimiento y la precarización obligan a endeudarse, pero ya no para gastos extraordinarios, sino para satisfacer necesidades básicas como el pago de alimentos, medicamentos y alquileres. Se trata de una situación en la que *la*

mera subsistencia exige endeudarse (Cavallero y Gago, 2019), y ese endeudamiento funciona como herramienta productiva y disciplinadora, como obligación al trabajo y a la obediencia financiera.

Así, el crédito tiende a sustituir simultáneamente a la mediación salarial clásica (que ya no es capaz de asegurar la reproducción social de las clases trabajadoras) y a la mediación estatal del salario indirecto (que garantiza el acceso a servicios públicos básicos), desmantelado por las políticas neoliberales de ajuste y reducción del gasto público. Cuando el endeudamiento es una condición para sobrevivir, el capital se asegura que cada vez más ámbitos de la reproducción social se vuelquen al mercado y generen ganancias empresariales (Federici, 2013), en este caso mediante el crédito y la privatización de las funciones sociales del Estado.

El crédito se presenta como un salvavidas privado para sobrevivir a los efectos del ataque estructural a las condiciones de vida de los sectores populares. Pero lejos de ser un salvavidas, es un peso que va hundiendo poco a poco a quien lo carga. La deuda es una válvula de escape que pateo la crisis hacia adelante y hacia adentro: *nada explota, pero todo implosiona...* (Cavallero y Gago, 2019; Barttolotta y Gago, 2023). Y esa implosión se gestiona endeudándose, entrando en un espiral interminable de deuda-presión-trabajo-pago-nueva deuda. En este marco, el endeudamiento sirve como un *dispositivo de autogestión de la precariedad vital cotidiana*, que trae como consecuencia un aumento de la explotación del trabajo y la expropiación del tiempo de vida para correr detrás de deudas que nunca se terminan de pagar porque ya son parte de la dinámica económica supervivencial de los sectores populares.

Ahora bien, nuestro argumento central no pasa por reafirmar lo evidente, esto es, que las finanzas abren múltiples frentes para la acumulación capitalista, sino por pensar *la deuda como un mecanismo de explotación que opera sobre y a través de la producción de subjetividades y modos de vida*. Y para eso tenemos que referirnos al elemento de la deuda que participa activamente en la conformación de la subjetividad. Tenemos que adentrarnos en su componente moral: la culpa.

Que existe una relación estrecha entre deuda y culpa, entre tener una deuda y sentir culpa, es algo tan palpable que no hace falta demasiada exhibición conceptual. Es fácil reconocer que el reverso de tener una deuda es arrastrar un sentimiento de culpa (por haber tenido que contraerla, por no haber podido saldarla todavía), así como la culpa suele vivirse como la sensación de *deber algo*, de *estar en deuda* con algo o con alguien.

No obstante, esta asociación intuitiva entre deuda y culpa adquiere todo su espesor histórico-conceptual cuando es vista a la luz de las investigaciones genealógicas de Friedrich Nietzsche. En *La Genealogía de la moral* (1887), Nietzsche presenta la relación de afectación mutua entre la deuda y la culpa. En realidad, Nietzsche quiere rastrear los orígenes de los valores morales, comprender el proceso histórico que hizo del “animal-hombre” un sujeto moral. Y cuando se pregunta cómo vinieron al mundo estados anímicos como la “mala conciencia” y el “sentimiento de culpa”, se encuentra con que el hecho de sentir culpa es consustancial al de tener deudas.

La primera pista del parentesco está en su raíz etimológica común. En alemán, las palabras “deuda” (*Schulden*) y “culpa” (*Schuld*) provienen del morfema “*Schuld*”. Ambos términos parecen querer denotar una situación similar. Según la genealogía trazada por Nietzsche (2014, p. 91), “(...) el concepto moral ‘culpa’ (*Schuld*) procede del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*).” Esto quiere decir que la configuración del sentimiento moral de la culpa es indisociable de la generalización de la relación acreedor-deudor como la forma básica del contrato social¹⁶. Dicho de otro modo, la conciencia moral que convirtió al animal-hombre en un sujeto responsable, en un animal “al que le sea lícito hacer promesas” —porque ha internalizado la moral de la culpa, la responsabilidad y

¹⁶ En sus comentarios de la genealogía de la moral nietzscheana, Lazarato (2013, p. 13) afirma: “El fundamento de la relación social no está en la igualdad (del intercambio económico o simbólico), sino en la asimetría de la deuda/crédito, que histórica y teóricamente precede a la de la producción y el trabajo asalariado.”

el cumplimiento—, se forjó en paralelo a la expansión de la deuda como forma predominante del vínculo social. De lo anterior se desprende que la deuda no puede tomarse exclusivamente como una categoría económica, sino también, en su imbricación con la culpa, como una *categoría moral*¹⁷ y, en consecuencia, como un elemento clave en la constitución de la subjetividad.

Al prestar atención a su estrecho vínculo con la genealogía de los valores morales —especialmente con la culpa—, se revela que la deuda, como una forma del vínculo social, juega un papel fundamental en la inmersión de los seres humanos en la cultura. Es la cultura la que nos enseña, desde muy temprano, no sólo que estar en deuda es algo habitual, sino a obedecer una ley moral inquebrantable: *uno debe pagar sus deudas*. Siguiendo a Nietzsche, el animal-humano pasa a comportarse como un sujeto moral una vez que entiende no sólo que el contrato social supone acostumbrarse a relaciones de acreedor-deudor, de préstamos y promesas, sino que la estabilidad de ese contrato depende de que uno pague lo que debe. La reciprocidad y la confianza sobre las que se sostiene la vida en sociedad dependen de que uno cumpla con lo que prometió. Es un axioma cultural que no admite dudas: simplemente *uno debe pagar sus deudas*.¹⁸

Siguiendo el argumento de Nietzsche queda claro que, además de ser el arquetipo de la organización social, la deuda segrega a su alrededor una moral específica, *una moral de la promesa, la responsabilidad y la culpa*. Tener una deuda es culpabilizante, genera

¹⁷ Sin ir más lejos, el verbo “deber” es un índice elocuente de esta doble condición (económica y moral) de la deuda. “Deber” puede significar “deber dinero”, tener una deuda económica. Y “deber” también remite a un “deber ser”, una conducta ajustada a valores morales, un deber comportarse de cierta manera, adoptar determinadas actitudes o comportamientos. “Deber” es “deber dinero” pero también “deber ser”; es decir, una prescripción moral.

¹⁸ Para conocer un lúcido cuestionamiento de este axioma, ver Graeber (2012).

culpa. Y para sacarse la culpa sólo se puede hacer una cosa: pagar. *Para sacarse la culpa, hay que sacarse la deuda.* ¿Pero qué ocurre si la deuda nunca se termina de saldar? ¿Qué ocurre si la estructura misma de la deuda contiene una dinámica capaz de reproducirse a sí misma? Abordaremos este punto más adelante.

La genealogía nietzscheana, al develar la íntima relación entre culpa y deuda, es la puerta de entrada a los proyectos teóricos que buscaron demostrar las afinidades estructurales entre el cristianismo y el capitalismo. Después de todo, ambos sistemas se erigen sobre la culpa y la deuda. Mientras la moral cristiana se construye en torno a la culpa por el pecado original y la desobediencia humana frente a dios; el crédito, la deuda y el interés, con su reverso moral de responsabilidad y culpa, fueron instrumentos decisivos para consolidar la mediación capitalista de las relaciones sociales.

Aunque el centro de su argumento no provenga de la relación deuda/culpa, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), donde Max Weber advierte que los mandatos capitalistas de trabajo abnegado y aspiración de enriquecimiento encontraron su justificación religiosa en el ascetismo protestante, es la referencia de cabecera para abordar la afinidad entre cristianismo y capitalismo. Por su parte, en las notas inconclusas de *El capitalismo como religión* (1921), Walter Benjamin ubica en el núcleo deuda/culpa la estructura religiosa –específicamente cristiana– que anima a las relaciones capitalistas. Siguiendo la estela benjaminiana, Werner Hamacher (en: Foffani y Ennis, 2016, p. 181) sostiene que:

(...) el cristianismo no se habría metamorfoseado en capitalismo *si no lo hubiera sido ya estructuralmente*, es decir, si no hubiera sido ya un sistema construido, como el capitalismo, en torno a un déficit, a una carencia, a una falta, a una deuda.

Lo que Benjamin esboza en sus apuntes es que en el capitalismo las prácticas vitales toman la forma de un culto sin pausa ni tregua, pero de un culto especial, un *culto culposo*, que en lugar de

expiar la culpa, la engendra, la multiplica. Es decir, la vida tomada por las formas sociales capitalistas exige rendir un culto interminable (al dinero, al trabajo, a la optimización del tiempo y del cuerpo, al crecimiento económico, al consumo, etc.) que da como resultado un estado continuo de deuda y culpa por no estar dando lo suficiente, por estar en falta.

A los fines de este ensayo, la historia del ensamblaje entre deuda y culpa es importante porque abre una vía de acceso a la alianza fundamental del capitalismo: *la alianza entre economía y moral, entre trabajo y obediencia, entre producción de valor y producción de subjetividad*. En el nudo deuda/culpa la producción económica y subjetiva se ligan y se retroalimentan, dando impulso a una misma dinámica de reproducción social. En palabras de Lazzarato (2013, pp. 56-57):

(...) la relación acreedor-deudor es, inescindiblemente, una economía y una ética porque supone, para que el deudor pueda ser garante de “sí mismo”, un proceso ético-político de construcción de una subjetividad deudora, dotada de una memoria, una conciencia y una moral que lo induzcan, a la vez, a la responsabilidad y a la culpa. Producción económica y producción de subjetividad, trabajo y ética, son indisociables.

A cincuenta años de su victoria como régimen global, hoy sabemos que la reestructuración neoliberal del capitalismo implicó un estrechamiento del vínculo entre la producción de capital y la producción de subjetividad. La ofensiva neoliberal fue una “ofensiva sensible” (Sztulwark, 2019), cuyo espíritu quedó inmortalizado en la frase de Margaret Thatcher: “la economía es el medio; el objetivo es cambiar el alma”. El neoliberalismo ha sido retratado como un tipo de capitalismo particularmente *interventor*, preocupado por los modos de *hacer vivir* (Sztulwark, 2019), por la adecuación de la subjetividad a las nuevas formas de explotación del trabajo y producción de valor (De Boni, 2022).

Esta preocupación por la modulación subjetiva surgió del corazón mismo del proyecto teórico neoliberal. Su expresión más famosa fue la teoría del “capital humano” desarrollada por Gary Becker. A partir de su precoz análisis de estos primeros trazos de la gubernamentalidad neoliberal, Foucault (2007) acuñó la taquillera fórmula del “empresario de sí mismo”, una figura que Lazzarato (2013) intentó actualizar y reforzar con la del “hombre endeudado”, destacando la importancia de la presión disciplinadora y amenazante de la deuda en la conformación de la subjetividad neoliberal.

Partiendo de estos contornos subjetivos, proponemos interpretar ciertos modos de subjetivación basados en el endeudamiento permanente como formas de explotación en las que *la extracción de valor se inscribe en el terreno mismo de la organización de la subjetividad y las estrategias vitales*. Además, pensamos que la tarea de trazar un mapa crítico de las subjetividades contemporáneas requiere atender a uno de sus enclaves estratégicos, que es precisamente *la imbricación entre procesos de valorización y procesos de subjetivación* (Chicchi et al., 2019).

Situamos esta lectura de la deuda en el marco de lo que proponemos llamar “extractivismo ampliado”, haciendo referencia a los mecanismos de extracción de valor que desbordan sus fuentes clásicas, como la explotación del trabajo asalariado y la depredación ambiental. Dentro del extractivismo ampliado se mezclan dispositivos contemporáneos y heterogéneos: el crédito que coloniza la reproducción social, la minería de datos en Internet que extrae renta de nuestras interacciones digitales, las operaciones de especulación inmobiliaria que destruyen las tramas urbanas, las aplicaciones de pago electrónico que intermedian las transacciones comerciales de la economía popular, entre otros.

Así como en algunos de ellos la fuente de extracción de valor es la esfera reproductiva, en otros la actividad digital, en otros las dinámicas urbano-turísticas, en otros el comercio popular, entendemos que existe *un mecanismo específico que consiste en extraer potencia vital por medio de la generalización de modos de existencia que, impregnados por una sensación indeleble de deuda, culpa e insufi-*

ciencia, tienen como resultado un impulso constante hacia la movilización y valorización de unx mismx, hacia el mandato del siempre-más.

¡NO TENGO TIEMPO!: LA ECONOMÍA TEMPORAL DE LA DEUDA

Los efectos de la deuda sobre la subjetividad forman una constelación de sensaciones de culpa, responsabilidad, obligaciones y obediencia que permite tender puentes entre el presente y el futuro. Veremos en este apartado cómo las sensaciones de falta de tiempo, la ansiedad frente a un futuro que siempre está por llegar, la temporalidad organizada en el corto plazo, orientada a un presente siempre igual, configuran formas de vida que tienen en la deuda una de sus explicaciones. Miraremos la deuda como una forma de *adelanto de tiempo*, pensándola como una figura significativa para tejer conexiones entre el funcionamiento estructural de la formación social capitalista y las formas de vida y experiencias subjetivas que operan en ella.

Ya señalamos que el ensamblaje entre deuda y culpa es fundamental en el capitalismo, corolario de una imbricación entre los procesos de producción de valor y producción de subjetividad. Vimos, en ese momento, la importancia de construir una memoria en el deudor, una memoria peculiar, menos posada en el pasado que orientada hacia el futuro (Nietzsche, 2014). Sobre esto volveremos más adelante para mapear los efectos de la deuda en el cuerpo. Pero miremos ahora esta dimensión temporal de la deuda para mostrar sus efectos subjetivos y la relevancia que tiene en nuestra vida cotidiana.

El crédito es una promesa y como toda promesa se propone establecer ciertos parámetros orientadores frente a la contingencia del futuro. Prometer es ceder cierta libertad de actuar en el futuro para sujetarse a los compromisos del pasado. Así el crédito es una forma de sujeción temporal y es por tanto una operación económica atravesada por el tiempo.

Es pertinente una aclaración: la deuda no es una invención del capitalismo y es justamente en la condena que los usureros medievales recibían por sus prácticas de préstamo que encontramos una pista relevante para comprender su funcionamiento. Tal como estudió Jacques Le Goff (2013), la deuda era una operación económica condenada por ser un intercambio en torno al tiempo. Para el espíritu medieval la usura era una forma de expropiación:

La usura es un robo, de manera que el usurero es un ladrón. Y en primer lugar, como todo ladrón, es un ladrón de la propiedad (...) El usurero es un ladrón particular; aun cuando no turbe el orden público (...), su robo es particularmente detestable en la medida en que se roba a Dios. En efecto, ¿qué cosa roba si no es el tiempo que transcurre entre el momento en que él presta y el momento en que es reembolsado con interés? Ahora bien, el tiempo sólo pertenece a Dios. Ladrón de tiempo, el usurero es un ladrón del patrimonio de Dios (pp. 57-58).

Según mostró Le Goff, los usureros medievales eran considerados “ladrones de tiempo” y su condena no radicaba en la ventaja que podían extraer de aquel que se convertía en deudor, aun cuando éste fuese despojado de la capacidad de determinar el uso de su tiempo y debiese destinarlo a producir el dinero suficiente para restituir el valor prestado. La usura medieval, una práctica que se extendió con el auge económico del siglo XII, fue objeto de condena debido a la apropiación de tiempo implicado.

Esta polémica en torno a la usura, donde se intersectan la economía y la religión, el dinero y la salvación, constituye según Le Goff el “parto del capitalismo”. A pesar de su condena, el usurero medieval puede ser reconocido como un importante precursor de este sistema social y económico, un sistema que transfiere la posesión del tiempo a los seres humanos y se organiza sobre la valorización constante del valor.

Lejos de prohibirse, la usura y sus administradores serán protagonistas del capitalismo. La deuda, vista como un elemento de esta economía del tiempo, alcanzará su mayor expresión con la consolidación de un programa político-económico, el neoliberalismo, que supone una relación particular entre ganancias y futuro. Como sabemos, una de las principales dimensiones de la ofensiva neoliberal fue la financiarización de la economía. Neoliberalismo y finanzas –que comprenden el binomio crédito/deuda– llegaron tan de la mano que la etapa neoliberal a menudo es designada como “capitalismo financiero”. La pregunta es cómo se relacionan ambos términos y de qué manera éste vínculo aporta a nuestra cartografía de la deuda.

La corriente marxista conocida como “crítica del valor”¹⁹ propone un marco de interpretación de la fase neoliberal-financiera que resulta sumamente útil en la medida en que coloca en el centro la relación entre la deuda y el tiempo²⁰. Muy sucintamente puede decirse que la crítica del valor explica la fase neoliberal-financiera del capitalismo como la consecuencia necesaria de una crisis inherente al desarrollo capitalista: la crisis de la producción de valor. Básicamente ésta consiste en que el capital, que se produce y reproduce sólo a través de la explotación del trabajo humano, tiende a desplazar el trabajo vivo de los procesos productivos y a reemplazarlo con avances científicos y tecnológicos. Es una dinámica

¹⁹ La “crítica del valor” se desarrolló en Alemania desde fines de los 80 a través de la revista *Krisis*, fundamentalmente a partir de los aportes de Robert Kurz, su principal referente. A principios de los 2000 *Krisis* se escindió y varios de sus referentes fundaron la revista *Exit!* La separación también significó un cambio en el enfoque teórico desplegado por *Exit!*, a partir de los aportes de Roswitha Scholz. Como resultado de este cambio, la “crítica del valor” pasó a llamarse la “crítica de la escisión del valor”.

²⁰ En el argumento desplegado a continuación nos apoyamos fundamentalmente en Anselm Jappe, quien se ha dedicado a articular las líneas teóricas centrales de la “crítica del valor”.

de autosabotaje: el capital necesita al trabajo humano y al mismo tiempo tiende a expulsarlo, tanto para aumentar la productividad como para evitar la conflictividad de clase (De Boni, 2022).

Ante este progresivo estancamiento del valor, la desregulación de los mercados financieros permitió liberar la circulación y acumulación de lo que Marx (2019) llamó “capital ficticio”, los activos financieros que sirven como fuente de ganancia compensatoria ante la crisis de producción del “capital real”, que se obtiene a partir de la explotación del trabajo. En otras palabras, las finanzas permiten continuar con la acumulación de valor –aunque sea a costa de especulaciones, burbujas y crisis– en un tiempo histórico marcado por su agotamiento.

Lo anterior da cuenta de una determinada relación entre la deuda y el tiempo, ubicada en el núcleo de la organización social capitalista y con énfasis en su fase neoliberal. El crédito es el adelanto de una ganancia que aún no se ha realizado²¹, de un tiempo aún no transcurrido. Así como un deudor adelanta tiempo para poder usar en el presente lo que tendrá que restituir en el futuro, el capital, en su expresión financiera, adelanta ganancias y posterga la crisis de producción de valor que le es inherente. Como señala Anselm Jappe (2011, p. 116): “(...) el crédito, que es un beneficio consumido antes de haberse realizado, puede posponer el momento en el que el capitalismo alcance sus límites sistémicos, pero no puede abolirlo”. Con la expansión del crédito y la deuda el capital adelanta ganancias, empuja sus límites, *gana tiempo*.

La capilaridad creciente del endeudamiento provocó una inversión de la secuencia temporal de fases anteriores del capitalismo (liberal-clásica y fordista-keynesiana), cuyo “relato vital” dominante consistía en un sacrificio inicial que luego de cierto tiempo redundaría en gratificaciones. En este capitalismo de la

²¹ “¿Qué son el crédito o la deuda en su significado más simple? Una promesa de pago. ¿Qué es un activo financiero, una acción o una obligación? La promesa de un valor futuro” (Lazzarato, 2013, p. 45).

“jaula de hierro”, “(...) las burocracias enseñan la disciplina de la gratificación diferida. En lugar de juzgar si nuestras actividades inmediatas nos interesan, aprendemos a pensar en una recompensa futura que llegará si en el presente obedecemos las órdenes” (Sennett, 2007, p. 32). Se trata de un tiempo organizado, secuenciado y previsible, que transcurre en una atmósfera de estabilidad con promesas de recompensa a largo plazo.

El pasaje al siglo XXI imprimió la lógica del corto plazo en las formas culturales del capitalismo. El relato vital se convirtió en una sumatoria de pequeños eventos en la que cada uno debe ir decidiendo qué camino tomar. Estas modulaciones en la temporalidad constituyen, según Sennett, una dimensión central de la “cultura del nuevo capitalismo”. Abandonamos la organización de un tiempo a largo plazo, predecible, que articulaba un relato de vida y orientaba respecto a cómo debían sucederse las experiencias vitales, para adentrarnos en una forma de vida regida por la inmediatez, el corto plazo y la incertidumbre.

La caída del socialismo real y de los proyectos revolucionarios, el crecimiento del desempleo, el declive de los estados de bienestar, el descreimiento en la idea de progreso, el ascenso del neoliberalismo y de las sociedades de consumo, fueron algunos de los procesos que contribuyeron con este cambio de temporalidad. Esto produjo, por un lado, una proyección cortoplacista que invertirá la secuencia sacrificio-gratificación. Por otro, una caída del relato vital organizado sobre la oposición permitido/prohibido y su sustitución por un horizonte en el que todo (o casi todo) es posible. En ambas modulaciones la deuda es el personaje principal. Veamos cómo.

El declive de las instituciones capitalistas tradicionales en manos de la reorganización neoliberal exige iniciativa, capacidad emprendedora y gestión de la incertidumbre. Contratos a corto plazo, demanda de rápida adaptación a diferentes tareas, flexibilidad y disponibilidad 24/7 que se conjugan con un futuro impredecible y vivido como amenaza. Como consecuencia, el estrés y la ansiedad se vuelven padecimientos endémicos frente a estas nuevas condiciones.

Si para el capitalismo fordista-keynesiano el sentido temporal era la gratificación diferida con miras a metas a largo plazo, las condiciones neoliberales no sólo exigen resultados inmediatos, sino que lo hacen a costa de sacrificar el futuro. Al contraer una deuda, no sólo se obtienen los medios para efectuar un consumo inmediato, sino que se hace al precio de posponer el sacrificio que se requiere para pagar esa deuda. Las exigencias de adaptación, incertidumbre y flexibilidad convierten al tiempo presente en insuficiente y endeudarse aparece como un desenlace inevitable que se realiza a costa de hipotecar el futuro.

Con el ascenso del neoliberalismo observamos que *la economía temporal se desplaza del ahorro hacia la deuda*. Así como el ahorro es la forma de guardar tiempo, trabajo a favor, acumulado para su aprovechamiento posterior, la deuda se genera mediante la compra de tiempo futuro, mediante el adelanto y la utilización de beneficios aún no producidos. Digamos que *si el ahorro es guardar tiempo y trabajo a favor, la deuda es consumir tiempo y trabajo en contra*. Endeudarse es consumir un tiempo aún no transcurrido, teniendo luego que enajenar tiempo futuro para devolver ese tiempo adelantado; y es trabajo en contra, esto es, deuda de trabajo, trabajo pendiente.

Junto a esta modulación, podemos observar el pasaje de una cultura capitalista dividida a partir de la dualidad permitido/prohibido a otra que se dirime entre lo posible y lo imposible, aunque será sobre todo el primero de los términos el que defina el horizonte de expectativas individuales. Las condiciones del capitalismo liberal, fordista y keynesiano componían un escenario en el que unx se podía orientar a partir de lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido: la rutina del trabajo y de la vida, la eficiencia requerida al interior de la fábrica, atenerse a reglamentos, burocracias y procedimientos formales, el imperativo de una “carrera” laboral, con un camino predefinido y un escenario de relativa certidumbre y estabilidad.

Con la consolidación del régimen neoliberal y la generalización del emprendedurismo como modo de vida se difuminan los

parámetros de lo permitido y lo prohibido. Quien sólo hace lo permitido, no arriesga, y quien no arriesga, no gana. La oposición estalla ante el espíritu emprendedor, que sabe que cuando se exige creatividad, cuando la consigna es arriesgarse, cuando hay que adaptarse y estar abierto al cambio, nada está prohibido, todo es posible. Y cuando todo es posible, “tener tiempo” es condición para sortear la distancia entre lo que hay y lo que puede haber. Aun cuando lo posible parece ser cada vez más estrecho, aunque vivamos una crisis del imaginario sobre el futuro (Berardi, 2014), esa brecha entre lo que hay y lo posible es terreno fértil para la expansión del capital, para la extracción de valor y plusvalor, y para la circulación y consumo de mercancías.

Esta creencia en que todo es posible trae consigo la ilusión de que se puede alcanzar un estado de plenitud y colmar todo deseo. Supone que cualquier falta puede ser llenada eligiendo el producto adecuado en el mercado. La falta mueve. Mueve al mercado a ofrecer nuevos productos, servicios y experiencias, que se publicitan mediante la promesa de satisfacción, de poder colmar esa falta. Mueve al consumidor, que navega en ese mercado de expectativas que prometen lo imposible. *No estar al día es también una forma de esa falta.* Quien mira su lista de pendientes anhela que llegue ese momento en que todos los ítems estén tachados. Pero éstos vuelven a aparecer. Nuevas faltas se empiezan a acumular. Todas son una fachada imaginaria de una falta que persiste, que no se sutura ni se calma con *checks*. La falta resiste a toda mercancía, a toda experiencia, a toda imagen ilusoria de satisfacción plena. *Estar en deuda es la forma neoliberal que toma esa falta.*

Ya vemos que en su dimensión económica la deuda puede ser interpretada como un mecanismo de valorización que viene al rescate de la tendencia estructural del capitalismo a “serruchar la rama sobre la que está sentado” (Jappe, 2019): la producción de valor a través del trabajo humano. Ahora bien, el impulso hacia la valorización ilimitada tiene su correlato en el nivel de la subjetividad y las estrategias vitales. Y es que una vez que se incorpora el imperativo del *siempre-más*, de la autosuperación sin límite, sentir-

se en deuda es inevitable, simplemente porque lo que alcanzamos a dar nunca llega a los ideales de rendimiento exigidos. Siempre se puede rendir más (Chicchi et al., 2019), optimizar el descanso y el tiempo libre (Hernández, 2020), gestionar mejor las relaciones y emociones (Davies, 2015), alcanzar mayores niveles de felicidad (Cabanias, 2019).

Esta economía temporal produce *emprendedorxs del tiempo*, estrategia necesaria frente a los procesos de aceleración social (Rosa, 2016), que tornan rápidamente obsoletas las experiencias y las modas, los valores y los estilos de vida, las prácticas y los hábitos, en un escenario de incertidumbre marcado por un presente continuo y lanzado hacia adelante. A la vez, la sensación generalizada de que el tiempo transcurre cada vez más rápido, efecto de lo que Hartmut Rosa (2016) denomina “aceleración del ritmo de vida”, funciona como estrategia de marketing para reforzar la creencia de que “la vida es ahora”.

La contracara del eslogan “hágalo usted mismo” es que, justamente, la vida moderna se organiza de forma tal que prácticamente no es necesario hacer nada por unx mismx, una forma de evitar la “pérdida de tiempo” que supone dedicarse a la fabricación de objetos o la realización de actividades vitales en el imperio mercantil de las vidas administradas. Al igual que contratar un servicio o utilizar dispositivos tecnológicos que aceleran o sustituyen una actividad, endeudarse es una forma de comprar tiempo, una necesidad de primer orden para sobrevivir a las exigencias temporales del presente. Experimentamos, ya no la “entrada del cronómetro al taller”, que abrumó al proletariado industrial (Coriat, 2000), sino la *cronometrización extensiva de la vida*, que zumba sin descanso en la cabeza de lxs emprendedorxs del tiempo.

Estamos dejando atrás a una generación que concibió al tiempo histórico en términos de progreso, desarrollo y promesa de futuro. Reinhart Koselleck (1993) explicó que la estructura de los tiempos modernos, en los que la balanza entre la experiencia y la expectativa se inclinaba hacia esta última, parecía llegar a su ocaso sobre el final del siglo XX. Desde entonces se delinea una tem-

poralidad dominada por la experiencia de un presente perpetuo e inmóvil. Entramos en un tiempo en el que el ángel de la historia que Benjamin (2005) había recuperado para ilustrar la tempestad del progreso, ese *Ángelus Novus* de “ojos desorbitados, (...) boca abierta y (...) alas tendidas” ya no es arrastrado por el futuro. Mira al presente en ruinas y lo pisotea como si fuera el último tiempo por venir.

La deuda –que no es exclusiva del capitalismo– es una operación a favor de la experiencia del presente, sobre todo cuando se manifiesta como una forma de relacionarse con las actividades y los vínculos cotidianos. Esta generalización de la experiencia de *vivir en deuda* es una de las formas neoliberales de producción y gestión de este presente ansioso. La deuda es una manera de individualizar el mandato de que “el tiempo es ahora” y privatizar las formas de lidiar con la ansiedad que eso produce. Dicho en otras palabras, la producción del presente como un tiempo insuficiente encuentra en la deuda una válvula de escape, puesto que permite “ganar tiempo” para poder estar a la altura del rendimiento exigido. Endeudarse, como la forma de lidiar individualmente con esa falta de tiempo, lleva a pensar que la asfixia que produce el ritmo vertiginoso del capital sobre los tiempos vitales puede resolverse de forma privada. La imposibilidad de estar al día, rendir lo suficiente o pagar las cuentas, provoca sensaciones de malestar e impotencia que, a pesar de sus causas sistémicas profundas, son afrontadas con una solución individual: endeudándose.

La temporalidad social que se organiza favoreciendo un presente perpetuo es también el escenario de sensaciones contradictorias respecto al tiempo actual, a su insuficiencia, a la necesidad de adelantar el tiempo y a la impresión de que éste, a la vez, pasa demasiado rápido. Es un tiempo acelerado (Rosa, 2016), que se conjuga, a su vez, con un tiempo fragmentado (Jameson, 1991). Ambas obedecen a la lógica de la eficacia y forman parte de lo que Byung-Chul Han (2019) llama “política temporal del neoliberalismo”, es decir, modos de relacionarse con el tiempo que aíslan e in-

dividualizan, y que suponen la prolongación del tiempo de trabajo a toda la vida.

La sensación de que siempre hay un pendiente, una tarea a realizar, un mail a contestar; la sensación de que nos estamos perdiendo algo que pasa en algún lugar que no es el que estamos; la sensación, finalmente, de estar en deuda, forman parte de esta relación ansiosa con el tiempo, de un futuro que no promete ser diferente del ahora. La sensación de estar en deuda, que organiza y constriñe el presente, es la forma en que esta política neoliberal del tiempo subsume y consume el futuro, trayéndolo continuamente hacia el presente y anulando su condición de tiempo histórico abierto y potencialmente diferente.

¿CUÁNTO AGUANTA UN CUERPO?: EL CUERPO COMO LÍMITE DEL *SIEMPRE-MÁS*

Si la deuda es, además de su cara económica más evidente, un modo de organizar la subjetividad y la vida, una forma de relacionarnos con el mundo, con lxs demás y con nosotrxs mismxs, tiene que involucrar, también, una *dimensión corporal*, un proceso de modulación de los cuerpos en función de ciertos imperativos de autovalorización. En efecto, la norma social del endeudamiento permanente, de un *estar siempre en deuda* con ideales inalcanzables de rendimiento, se inscribe y se reproduce –pero también se reconoce, se impugna y se confronta– en el cuerpo.

Las máximas morales formuladas por Benjamin Franklin y citadas por Weber en *La ética protestante* dan cuenta del rol fundamental que tiene el cuerpo como el escenario donde la deuda se exhibe y se comunica a lxs demás. Citamos el pasaje más elocuente al respecto (2004, p. 58):

Las acciones más insignificantes pueden pesar en el crédito de una persona, y deben ser consideradas por ésta. El golpear del martillo sobre el yunque a las cinco de la mañana o a

las ocho de la noche dejará satisfecho al acreedor que lo oiga; sin embargo, si te viera jugar al billar o reconociera tu voz en la taberna, a esa hora en la que deberías estar trabajando, no dejará de recordarte tu deuda a la mañana siguiente.

Ahora bien, ¿cómo es el proceso a través del que la deuda se hace cuerpo, se *in-corpora*? ¿Cómo es que el estado de endeudamiento atraviesa, afecta e involucra al cuerpo? Esta relación entre deuda y cuerpo exige volver por un momento a Nietzsche.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que la tarea de hacer del hombre ese animal “al que le sea lícito hacer promesas”, es decir, alguien que se acostumbra a contraer deudas y que recuerda que debe pagarlas, requiere de un trabajo de *construcción de una memoria*. Es evidente: para que una deuda tenga razón de ser, unx debe recordar que la tiene y que debe pagarla. Es Lazzarato (2013, p. 46), en su comentario de la genealogía nietzscheana, quien lo pone con mayor claridad:

Fabricar un hombre capaz de mantener una promesa significa construirle una memoria, dotarlo de una interioridad, de una conciencia que pueda oponerse al olvido. La memoria, la subjetividad y la conciencia comienzan a fabricarse en la esfera de las obligaciones de la deuda.

De esto se desprende que la deuda exige la construcción de una memoria de la deuda. Pero... “¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre?”, se pregunta Nietzsche (2014, p. 88). Grabándola en el cuerpo e infligiendo, en ese acto, alguna clase de dolor a aquel cuya memoria se pretende construir²². Es que, como cual-

²² “El deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía ‘posee’, otra cosa sobre la que

quiera sabe, las cosas que nos duelen se nos adhieren con más fuerza: “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; solo lo que no cesa de doler permanece en la memoria.” (Nietzsche, 2014, p. 88).

El cuerpo del deudor es un escenario donde debe representarse la memoria de la deuda. La forma de demostrar que unx recuerda su deuda es llevándola en el cuerpo. Y el recuerdo es más insistente, la deuda se tiene más presente, cuando su carga produce dolor. *Al deudor tiene que dolerle estar en deuda*. El dolor del cuerpo del deudor es la garantía que tiene el acreedor de que el primero recordará su deuda y procurará pagarla. *La memoria de la deuda se graba, se siente y duele en el cuerpo*. Retomaremos la cuestión del malestar por el hecho de vivir en deuda sobre el final de este apartado.

Nuestra intención ahora es delinear los contornos de los *cuerpos endeudados*. Cabe aclarar que de ninguna manera pretendemos afirmar la existencia de una subjetividad universal y abstracta del endeudamiento, pero sí nos parece útil señalar que, si el cuerpo es a la vez el resultado y el objetivo de todo régimen de poder, actualmente en cada unx de nosotrxs tiene lugar una *batalla somática* (Fernández-Savater, 2020a) en la que el estado de endeudamiento/insuficiencia permanente deviene un mecanismo de explotación y control de los cuerpos. *Producir cuerpos endeudados es producir cuerpos explotables y controlados*.

En *Post-scriptum sobre las sociedades de control* (1990), Gilles Deleuze ilustra las formas de vida inherentes al capitalismo neoliberal con la imagen kafkiana de la “postergación indefinida”.

todavía tiene poder, por ejemplo *su cuerpo*, o su mujer, o su libertad, o también su vida (...) Pero muy principalmente el acreedor podía *infligir al cuerpo del deudor* todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda” (Nietzsche, 2014, p. 93, las cursivas son nuestras).

Mientras el poder disciplinario característico de las sociedades industriales se ejerce a través de una sucesión de encierros que *empiezan y terminan* (escuela, cuartel, fábrica, etc.), “(...) en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación o los servicios son estados metaestables y coexistentes de una misma modulación, de un deformador universal.” El sujeto que resulta de estos mecanismos de control “(...) es más bien ondulatorio, siempre en órbita, suspendido en una onda continua” (Deleuze, 1999, p. 7).

Se puede identificar una correspondencia entre nuestra descripción del *vivir en deuda* como modo de vida neoliberal y el régimen de la postergación indefinida, donde la libertad postdisciplinaria implica en verdad una sujeción ilimitada, autogestionada y *siempre en deuda* con los imperativos de adaptabilidad, flexibilidad y rendimiento. A decir verdad, es el mismo Deleuze (1999, p. 8) quien afirma directamente que “(...) el hombre ya no está encerrado sino endeudado.”

Por poco original que sea decirlo, sigue siendo cierto que la flexibilidad es el atributo estrella del cuerpo neoliberal. Se sabe que se trata de una flexibilidad inmediatamente subordinada a la adaptabilidad²³. En términos generales, ser flexible es ser capaz de adaptarse a condiciones de trabajo y de vida cada vez más precarias. No obstante, es importante comprender que el llamado a la flexibilidad no es simplemente una artimaña retórica o un maqui-

²³ Es interesante en este punto la diferencia que plantea Catherine Malabou (2007) entre flexibilidad y plasticidad, en el marco de sus estudios sobre la actividad cerebral. Según Malabou, ambas propiedades refieren a la capacidad de adoptar distintas formas, pero mientras la plasticidad permite deshacer composiciones y crear otras, la flexibilidad sólo remite al acto de estirar o redistribuir las formas existentes, pero no de cambiarlas. Esto es importante porque permite desmentir lo que Malabou llama la “ideología neuronal del management” según la cual la flexibilidad es amiga de la creatividad y la “reinención personal”.

llaje ideológico, sino una convocatoria a una disposición efectiva de los cuerpos. Veámoslo más detenidamente.

El llamado a la flexibilidad tiene dos caras complementarias. Por un lado, el cuerpo flexible, en tanto cuerpo maleable y adaptable, es una especie de amortiguador que pretende contener la quiebra, el colapso, el desfondamiento. En este sentido, *ser flexible es aguantar, es doblarse sin romperse*. Por otro lado, el cuerpo flexible tiene un costado expansivo, un llamado a estirar lo máximo posible las oportunidades de valorización. En este sentido, *ser flexible es poder abarcar más, estar más conectadx y más disponible, procurar ir siempre un poco más allá de los límites*.

La deuda pone en movimiento ambas dimensiones del cuerpo flexible. Respecto a la primera, como vimos en los apartados anteriores, la deuda actúa como un dispositivo de autogestión de la precariedad vital cotidiana de los sectores populares, que recurren crecientemente al crédito para poder llegar a fin de mes y se someten así a un futuro de trabajo debido a la presión de la deuda. Respecto a la segunda, el hecho de sentirse en deuda con los ideales de rendimiento exigidos crea una disposición favorable a la prolongación indefinida del tiempo de trabajo y a la movilización constante en busca de oportunidades de valorización.

El llamado a la flexibilidad es también un intento de negar o bloquear cualquier atisbo de fragilidad. El sujeto emprendedor sabe que sus debilidades son los límites de su rendimiento, y se esfuerza, en cuerpo y alma, por superar sus déficits. Así, la ideología del “management de sí” repite acalambrentemente que hay que ser resiliente, adaptarse, empoderarse, superarse, alcanzar la mejor versión de unx mismx, etcétera.

Pero al margen de esta seducción retórica, es importante señalar que a la vez que se exige autoproducirse un cuerpo productivamente fuerte, se produce un cuerpo políticamente impotente. El endeudamiento es un factor clave en la generalización de la impotencia. Estar en deuda implica estar sometido al deber y ver obturadas las posibilidades de acción y decisión. Es que la deuda obliga, exige, culpa. Y así como la deuda pública se utiliza como

coartada para imponer políticas económicas de ajuste y “austeridad”, la masificación de la deuda privada –en su forma financiera o existencial– no sólo limita la autonomía (quien debe siempre es, en alguna medida, esclavo de su deuda), sino que, al fragmentar e individualizar la experiencia de la explotación, dificulta la organización colectiva y multiplica la impotencia.

Hasta aquí señalamos que estar en deuda es una experiencia contemporánea dominante que se inscribe en el cuerpo y deja sus marcas. Ahora queremos diferenciar dos formas que puede tomar la relación entre la deuda y el cuerpo. Por un lado, es posible dar cuenta de *la deuda como modo de gestión del cuerpo*, es decir, la deuda como una forma de vincularse con un cuerpo que es producido y definido como un cuerpo que está en deuda, en falta. Es un cuerpo en déficit, que se organiza en torno a un vacío a completar. Por otro lado, podemos distinguir una *experiencia corporal de la deuda*, es decir, una somatización del estado de endeudamiento, los efectos que provoca o las marcas que deja la deuda al incrustarse en el cuerpo. Como vimos con Nietzsche, la memoria de la deuda se graba y duele en el cuerpo. En lo que sigue nos ocuparemos de cada una de ellas.

El cuerpo en déficit es la constante de las sociedades en las que el rendimiento es la norma de subjetivación. En castellano “rendimiento” es un término que navega cómodamente entre dos ámbitos: la economía y el deporte. Dicha referencia es útil para mostrar la correlación entre la producción de valor y la producción corporal en el capitalismo neoliberal, ambas organizadas por el principio de *siempre-más*. No es casualidad que el deporte sea una práctica corporal hegemónica en el mundo moderno y que numerosos análisis hayan comparado la estructura de la competencia deportiva con el funcionamiento de las sociedades de mercado (Rendueles, 2022). Tanto en el mundo económico como en el deporte el objetivo es maximizar el rendimiento. Y, como vimos, este imperativo del rendimiento es el corazón de nuestros modos de vida endeudados y siempre insuficientemente productivos.

En la correlación entre producción de valor y producción del cuerpo, este último ha devenido un objeto de inversión. Concebido

en los albores del capitalismo como una propiedad privada esencial para el individualismo posesivo liberal, el cuerpo deviene la fuente de producción de valor cuando se lo concibe como fuerza de trabajo, mientras que la ofensiva neoliberal lo reinterpreta como capital humano y empresario de sí (Seré, 2017). Será, en todos los casos, un objeto sobre el que intervenir, propiedad primera para hacer rendir el monocultivo de la explotación.

Un cuerpo endeudado es un cuerpo en el que se encarna el padecimiento de la deuda, pero es también un cuerpo insuficiente y en falta. En ese espacio vacío prolifera un mercado sumamente rentable de saberes y técnicas de trabajo sobre sí mismx que se promocionan como herramientas que permiten gestionar mejor la propia vida. Se trata de un *mercado del yo* que promete enseñarnos a administrar mejor la vorágine cotidiana para que no nos pase por encima, así como optimizar la producción de cuerpos que siempre pueden rendir un poco más.

Específicamente enfocadas en lo corporal –y reconociendo sus múltiples superposiciones–, podemos destacar las técnicas de autoconocimiento (*coaching, mindfulness, human design*), técnicas de entrenamiento y optimización de las capacidades corporales (*fitness, crossfit, zumba*), géneros narrativos orientados a aumentar la resiliencia y el optimismo (autoayuda, psicología positiva, mensajes motivacionales) y consumo de psicofármacos, entre tantas otras. Asumiendo su heterogeneidad, proponemos pensarlas como técnicas que pretenden infundir cierta conformidad respecto a la organización neoliberal de la vida, y en todo caso producir disconformidad con nuestro desempeño insuficiente, algo que se traduce, estratégicamente, en una autoimposición por rendir más (De Boni, 2022). Por lo tanto, estas *prótesis adaptativas* (De Boni, 2022) que se proponen adecuar a las personas a las exigencias productivas de la vida neoliberal, son otra fuente que alimenta la sensación de estar en deuda con unx mismx.

Ahora bien, *el cuerpo siempre termina produciendo verdades propias*, aunque sea entre las grietas de sus poses optimistas, flexibles y resilientes. Es que todo lo flexible en algún momento cede,

se rompe y muestra sus tejidos dañados. El cuerpo, entrenado para su constante adaptación, exigido para rendir *siempre-más*, exhortado a estar en mejores condiciones, llamado a superarse, muestra sus síntomas de inadecuación (Sztulwark, 2019).

A diferencia de la lógica ilimitada de la valorización del valor, los cuerpos tienen límites. La intensificación de la explotación, el régimen del *siempre-más*, deja heridas, provoca malestares, estalla dentro nuestro en forma de crisis anímicas (ataques de pánico y ansiedad, agotamiento y depresión), (Exposto, 2022). Los cuerpos se desmoronan, no aguantan, entran en crisis. De tanto doblarse, se rompen. Se trata de síntomas de inadecuación, de nuestra incapacidad de adaptarnos sin fisuras a los modos de vida neoliberales. Como dice Fernández-Savater (2023, p. 16), “(...) no somos capaces de ser según las formas de ser dominantes.”

Para terminar, proponemos pensar estos síntomas de inadecuación, este malestar difuso pero insistente que se aloja en el cuerpo, como la expresión de *límites somáticos* a la explotación de la subjetividad y los modos de vida que el capitalismo neoliberal impone, entre los que se encuentra el endeudamiento como horizonte existencial permanente. Creemos que este marco interpretativo, procedente de un conjunto de aportes recientes acerca de las mutaciones de la sensibilidad colectiva (Fisher, 2016, 2018; Berardi, 2017, 2019; Fernández-Savater, 2020b, 2021; Sztulwark, 2019; Exposto, 2023), puede sintonizar con otros enfoques críticos de gran potencia política en la actualidad, como la ecología política (Machado y Navarro, 2020; Moore, 2020; Herrero, 2023) y los feminismos que ponen en el centro la reproducción de la vida y no la del capital (Gutiérrez et al., 2017; Pérez Orozco, 2019).

El punto común de estos mapas sensibles del presente es que, pensando desde el punto de vista de los síntomas, los límites y los daños, revelan la tendencia violenta y autodestructiva de la lógica ilimitada de la valorización del valor como principio de organización social, que sólo puede sostenerse fijando binarismos jerárquicos, exprimiendo los cuerpos y devorando el planeta. *En lo que respecta al cuerpo y al malestar que lo habita, la pregunta que tenemos*

que responder pronto es cómo desprivatizar el malestar y desplegar su potencia transformadora, cómo ver en los síntomas de inadecuación no un déficit propio a corregir, sino una apertura hacia la impugnación del modo de vida social que los produce.

CONSIDERACIONES FINALES

Vivimos en deuda. A veces de la forma más explícita y evidente: cuentas sin pagar, préstamos en el banco, hipotecas, compras a crédito, pagos en cuotas. Pero también nos sentimos en deuda con nuestras actividades cotidianas, nuestros vínculos sociales y con nosotrxs mismxs: mails por responder, proyectos por realizar, personas por visitar, desempeños a mejorar. La lista de tareas a realizar, esa que crece y decrece cada día, esa que nos “ordena”, que funciona como una memoria externa para recordarnos lo que tenemos que hacer, *esa lista de pendientes es una lista de deudas*, de responsabilidades, de obligaciones. *Es la lista de la culpa que nos dice que todavía no estamos al día. Porque probablemente estar al día es la tarea más difícil y la experiencia más inalcanzable en este “vivir en deuda”.*

En este ensayo hemos intentado delinear una cartografía de la deuda entendiéndola como una relación económica y una experiencia subjetiva fundamental en el capitalismo contemporáneo. Enfocamos nuestra mirada en la deuda como mecanismo de explotación y acumulación, como dispositivo de autogestión de la precariedad de la vida, como una estrategia temporal para soportar el presente, una condición que decanta y se manifiesta en el cuerpo.

Sin desconectar una de otra, distinguimos la deuda financiera (*tener una deuda*, deber algo a alguien) de la deuda subjetiva (*estar en deuda*, sentirse en deuda con algo o alguien) para mostrar las diferentes formas a través de las que el capital se apropia de la actividad humana. Lejos de ser instancias independientes, tener una deuda y estar en deuda son formas en las que se expresa la extensiva economización de la vida, la propagación totalizante de

los imperativos de rendimiento y productividad, y la sumisión de la existencia al mandato de la valorización.

Ahora bien, estar en deuda o estar al día no son decisiones individuales o voluntarias. La culpa, la obligación y la responsabilidad que invoca son manifestaciones subjetivas de un funcionamiento estructural, de contradicciones y crisis propias del capitalismo. El endeudamiento es una forma de individualizar y privatizar las soluciones a crisis que son constitutivas de esta formación social, crisis que derivan no sólo de una tendencia estructural a la disminución del valor y de la tasa de ganancia, sino también de la contradicción entre una lógica que apunta a la producción ilimitada de valor a partir de recursos humanos y naturales limitados.

En efecto, la deuda es una forma de producción/extracción de valor que opera de una manera diferente a las fuentes clásicas de la explotación capitalista (trabajo asalariado y extracción de recursos naturales). Por este motivo propusimos inscribir el hecho de “vivir en deuda” dentro del diverso abanico de las modalidades de *extractivismo ampliado*. En este caso, intentamos mostrar que se trata de una modalidad específica de explotación en la que la sensación constante de “estar en deuda”, deber rendir más o no estar haciendo lo suficiente vertebran los procesos de producción de subjetividad y modos de vida.

Este abordaje de la deuda como configuradora de subjetividades y estrategias vitales se vincula directamente con su correlato moral de responsabilidad y culpa, así como con su capacidad de expropiar tiempo, extendiendo el trabajo, las obligaciones y la obediencia hacia el futuro. Si “no tener tiempo” es uno de los lamentos más habituales en nuestros modos de vida saturados y desbordados, es justamente porque vivir en deuda implica una constante “memoria del futuro” que asfixia al presente e impide habitarlo de otro modo que no sea lanzado hacia adelante. Quizá este mandato social a concebir el tiempo bajo la forma de “estar en deuda”, un tiempo que siempre queda corto respecto a todas las cosas que debemos; quizá esa sensación constante de que no estamos dando lo suficiente y que debemos abarcar más, tiene algo que ver con

el hecho de que en los últimos años la ansiedad haya pasado a ser una de las afecciones más frecuentes de la vida en el capitalismo.

Quien está en deuda está obligadx a saldarla. Cuanto más se exige ser productivx, más se limita la autonomía. Al estar obligadx a organizar la vida a su alrededor, el endeudamiento crónico drena nuestra energía, impide la autodeterminación y confisca la libertad. La capilarización social de estos estados de endeudamiento constante apunta a aumentar la explotación y la productividad laboral, cuyo reverso es una generalización del cansancio y la impotencia política. Se trata de producir y obedecer. La deuda como mecanismo de explotación y marco de organización de la subjetividad apunta a producir, al mismo tiempo, valor y obediencia. Nos recuerda que tenemos que rendir más y, a la vez que exhorta a la producción, nos presiona y obliga a cumplir con lo que debemos.

Desde las falanges de los dedos hasta las crisis de pánico, las deudas siempre se pagan con el cuerpo. La memoria de la deuda se graba en el cuerpo y causa dolor. Estar en deuda duele, pesa, agota. Por este motivo, sobre el final quisimos señalar que estas formas de explotación que apuntan, a partir de la condición de endeudamiento constante, a maximizar la adaptabilidad, la disponibilidad y el rendimiento, tienen como contracara la producción de malestares, de síntomas de inadecuación que se encarnan en el cuerpo y avisan que algo anda mal.

En este marco, creemos que la crisis anímica generalizada que vivimos actualmente puede pensarse como un síntoma colectivo frente a modos de vida agotadores y depredadores (con el ambiente, con lxs demás, con nosotrxs mismxs) que no somos capaces de soportar... porque son insoportables, porque la lógica ilimitada de la valorización del valor es incompatible con el carácter vulnerable y limitado de nuestros cuerpos.

Para terminar, nos gustaría que este aporte contribuya a ampliar las discusiones actuales sobre el endeudamiento como condición generalizada de la vida. En su versión económica o subjetiva, la deuda siempre se presenta como algo abstracto, arremolinada en el cielo lejano de las finanzas o alojada en el interior inaccesible

de cada unx. Muy lejos de eso, la intención teórica y política de este trabajo fue ensayar una cartografía del endeudamiento subjetivo que anime a generar imágenes, narraciones y afectaciones sensibles y cercanas de la deuda, disputando sus modos de presentación abstractos e individuales. En síntesis, se trata de fortalecer una práctica teórica y política con la que estamos en deuda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barttolotta, L.; Gago, I. (2023). *Implosión. Apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*. Tinta Limón.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción de B. Echeverría. Contrahistorias.
- _____. (2016). “El capitalismo como religión” en Foffani, E.; Ennis, J. El capitalismo como religión. Introducción. *Revista Katatay*. Instituto de investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), núm 13-14, 178-186 <https://edicioneskatatay.com.ar/items/31>
- Berardi, F. (2014). *La sublevación*. Surplus.
- _____. (2017). *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra.
- _____. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Caja Negra.
- Cabanas, E. (2019). “Psiudadanos, o la construcción de individuos felices en las sociedades neoliberales” en Illouz, E. (comp.). *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Katz, pp. 233-263.
- Cavallero, L. y Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* Fundación Rosa Luxemburgo.
- Chicchi, F., Leonardi, E. y Lucarelli, S. (2019). *Más allá del salario. Lógicas de la explotación*. Azafrán editorial.
- Coriat, B. (2000). *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI Editores.

- Davies, W. (2015). *La industria de la felicidad*. Malpaso.
- Deleuze, G. (1999). *Post-scriptum sobre las sociedades de control*. Pre-textos.
- De Boni, I. (2022). Nos quieren emprendedores. Una lectura sobre y contra la explotación neoliberal de las subjetividades. [Tesis para obtener el grado de maestría en Sociología]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Exposto, E. (25 de mayo de 2022). Notas para una psicopolítica alternativa. *Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/notas-para-una-psicopolitica-alternativa-emiliano-exposto-i/>
- _____. (2023). *Las máquinas psíquicas: ¿Qué hacer con la crisis de la salud mental?* Nido de vacas.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficante de Sueños.
- Federici, S.; Gago, V. y Cavallero, L. (2021) (eds.). ¿Quién le debe a quién? Ensayos transnacionales de desobediencia financiera. Tinta Limón.
- Fernández-Savater, A. (4 de diciembre de 2020a). La ofensiva sensible: una lectura somática de la coyuntura. *Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/una-lectura-somatica-amador-fernandezsavater/>
- _____. (2020b). *Habitar y gobernar. Inspiraciones para una nueva concepción política*. Ned ediciones.
- _____. (2021). *La fuerza de los débiles. Un ensayo sobre la eficacia política*. Akal.
- _____. (2023). “Ausentarse: la crisis de la atención en las sociedades contemporáneas” en Fernández-Savater, A.; Etxeberria, O. (comps). *El eclipse de la atención*. Ned ediciones.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- _____. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Foffani, E.; Ennis, J. (2016). El capitalismo como religión. Introducción. *Revista Katatay*. Instituto de investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), núm 13-14, 178-186 <https://edicioneskatatay.com.ar/items/31>

- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, D. (2012). *En deuda. Una historia alternativa de la Economía*. Ariel.
- Gutiérrez, R.; Linsalata, L.; Navarro, M. (2017). “Repensar lo político, pensar lo común” en Inclán, D.; Linsalata, L.; Millán, M. (coords). *Modernidades alternativas*. UNAM-ediciones del lirio.
- Han, B.-C. (2019). “Todo corre deprisa”, en: Han, B.-C. *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*. Herder, pp. 109-114.
- Hernández, M. A. (2020). *El don de la siesta. Notas sobre el cuerpo, la casa y el tiempo*. Anagrama.
- Herrero, Y. (2023). *Toma de tierra*. Caniche.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Pepitas de calabaza.
- _____ (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. Pepitas de calabaza.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu.
- Le Goff, J. (2013). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Gedisa.
- Machado, H.; Navarro, M. (2020). *La trama de la vida en los umbrales del capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore*. Traficantes de Sueños.
- Malabou, C. (2007). ¿Qué hacer con nuestro cerebro? Herder.
- Marx, K. (2003). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Volumen III. Siglo XXI.
- _____ (2019). *El capital. Crítica de la economía política. El proceso global de la producción capitalista*. Tomo III. Volumen VI. Siglo XXI.
- _____ (2020). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Volumen I. Siglo XXI.

- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de Sueños.
- Nietzsche, F. (2014). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Pérez Orozco, A. (2019). *Subversión feminista de la economía. Apuntes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Rendueles, C. (2022). *Capitalismo canalla*. Austral.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- Sennett, R. (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Editorial Anagrama.
- Séré, C. (2017). Propiedad del cuerpo: sujeto, derecho y trabajo. [Tesis para obtener el grado de doctora en Ciencias Humanas]. Universidad Federal de Santa Catarina.
- Stimilli, E. (2011). *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Quodlibet.
- _____ (2020). *Deuda y culpa*. Herder.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Caja Negra.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.

BYUNG-CHUL HAN: SUBJETIVIDADES CONTEMPORÁNEAS Y NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN DESDE LOS ESPACIOS DIGITALES

Linda Margarita Romero Orduña
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6299-7764>
linda.orduana@correo.buap.mx

Recibido: 18 de noviembre de 2023

Aceptado: 08 de marzo de 2024

RESUMEN

Este texto se propone reflexionar las propuestas teóricas del filósofo surcoreano Byung-Chul Han sobre las configuraciones de las subjetividades contemporáneas desde una perspectiva crítica para observar las formas actuales de dominación desde los espacios digitales. Para ello, se realizará una sistematización de las propuestas teórico-filosóficas de este autor y posteriormente se cepillarán a contrapelo del pensamiento crítico, en especial, de la dialéctica negativa de Theodor Adorno. También se observará cómo el análisis de Han parece cerrarse en la dominación, anunciando la extinción de la negatividad y con ello anulando cualquier posibilidad de resistencia y de lucha del sujeto dañado por la lógica del capital. La respuesta crítica a la mirada de Han sobre la realización de la utopía del capital donde lo concreto por fin ha quedado totalmente subsumido al dominio de lo abstracto, se construirá a partir de las

propuestas de John Holloway y de Sergio Tischler para repensar la categoría de lo no-idéntico. La limitación más importante de este texto consiste en que no agotará todas las propuestas conceptuales de Han ni abarcará la totalidad de su obra y, en consecuencia, también quedarán pendientes más reflexiones por hacer desde la teoría crítica. No obstante, este trabajo buscará abrir discusiones sobre la emergencia de nuevas subjetividades en relación con las tecnologías digitales y la pérdida de lo humano, en particular, sobre la digitalización de la vida y la sobreexplotación de las emociones por parte del capital.

Palabras clave: subjetividad, dominación, negatividad, psicopolítica, digitalización, teoría crítica.

*BYUNG-CHUL HAN: CONTEMPORARY SUBJECTIVITIES AND
NEW FORMS OF DOMINATION FROM DIGITAL SPACES*

ABSTRACT

The present article discusses the ideas of South Korean philosopher Byung-Chul Han about the configuration of contemporary subjectivities from a critical perspective to determine the forms of domination from the digital spaces in present day societies. For this purpose, it will review the theoretical and philosophical thesis of Han, for later, contrast them with the critical theory, foremost, the negative dialectic of Theodor W. Adorno. It will show how the Han's analysis can't go beyond the domination, prefiguring the extinction of the negativity, and therefore, nullifying any possibility of resistance and contestation from the subject harmed by the capitalistic logic. The critical response to Han's view about the actualization of the utopia of capital, where the concrete finally is subsumed by the domain of the abstract, is built upon the idea of John Holloway and Sergio Tischler about how to rethink the category of the non-identical. Even when the present article doesn't exhaust the thesis of Han, nor the full scope of his oeuvre, it seeks

to open the discussion about the emergence of new subjectivities in the threshold of the digital technology and the loss of what is human, particularly, in relation to the digitalization of life and the overexploitation of emotions by the Capital.

Keywords: Subjectivity, domination, negativity, psychopolitics, digitalization, critical theory.

INTRODUCCIÓN

Hoy en día vivimos en un mundo altamente tecnologizado y digitalizado donde el uso de las redes sociales y de la inteligencia artificial determinan significativamente las formas actuales de ser y actuar de los individuos y de sus sociedades. Millones de usuarios interactúan diariamente en estos espacios virtuales construyendo sus propias historias y relatos sobre sí mismos y su entorno, a partir de la mirada del otro y de las exigencias autoimpuestas para satisfacer las expectativas sociales sugeridas en los slogans publicitarios de marcas comerciales como Barbie “*Dream it. Be it. With Barbie*” o Nike “*Just Do It*”.

Es como si se inventaran y reinventaran incesantemente los dominios de un reino virtual donde gobiernan las apariencias de libertad, placer y felicidad que nos cautivan a través de las pantallas de nuestros móviles y computadoras, ofreciéndonos una gran cantidad y variedad de contenidos generados y compartidos por nosotros mismos como usuarios y usuarias de redes sociales, ya sean fotografías, videos, reels, reacciones y comentarios.

Entonces, ¿nosotros y nosotras mismas producimos y reproducimos las formas de dominación a las que nos autosometemos voluntariamente a través de la hiperconectividad, hipervigilancia e hiperconsumo que incentivan los entornos virtuales y que extinguen cualquier resistencia que podamos tener contra ellas? Con la intención de reflexionar al respecto, buscaremos recopilar y parafrasear algunas de las propuestas teórico-conceptuales del filósofo surcoreano Byung-Chul Han sobre estos fenómenos sociodigita-

les para revisarlas a contraluz de una perspectiva crítica que nos permita pensar más allá de la dominación y de la extinción de lo no-idéntico que afirma Han para encontrar posibilidades de emancipación de ese sujeto aprisionado “voluntariamente” en su propio Big Brother, por muy mínimas que sean y aunque éstas aún no logren saltar por completo del plano teórico de estas reflexiones para volverse prácticas concretas, viables y realizables.

En otras palabras, las reflexiones que aquí se entretjerán se centrarán en las subjetividades contemporáneas a partir de la digitalización de la vida cotidiana y en las formas de dominación actuales que condicionan la manera en que experimentamos dicho mundo sumergido en la virtualidad y velado por las apariencias.

Para tales fines, abordaremos las propuestas de Byung-Chul Han sobre lo que él denomina el *sujeto de rendimiento*, el *Big Data*, la *psicopolítica*, el *capitalismo de la emoción* y la *infocracia*. Posteriormente, nos centraremos en la violencia de la positividad de la *sociedad del rendimiento* descrita por Han (2012) y, finalmente, dirigiremos nuestra atención a las formas operacionales del *capitalismo de la emoción* (Han, 2019) a partir de los supuestos del rendimiento, hiperexpresividad y cansancio que caracterizan a las sociedades contemporáneas, según dicho autor.

LA PERSPECTIVA TEÓRICA DE BYUNG-CHUL HAN

Entonces, ¿a qué se refieren los conceptos antes mencionados y propuestos por Byung-Chul Han? En primera instancia, ¿qué es el *sujeto de rendimiento*? Para Han (2012), éste es la figura originaria de la sociedad del cansancio, la cual al exigir la maximización del rendimiento del sujeto produce estados psíquicos de cansancio y agotamiento excesivos (p. 6).

El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento

contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su álter ego, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor de hígado, que en sí es indoloro, es el cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio (Han, 2012, p. 6).

Esto significa que para Han *el sujeto de rendimiento* es aquel que mientras se autoexplota cree que se está realizando a sí mismo, en consecuencia, se autoviolenta y está en guerra consigo mismo. Además, se trata de un sujeto que se cree libre, a tal punto de poder reinventarse a sí mismo con frecuencia.

En este sentido, para Byung-Chul Han (2014) existe en nuestras sociedades un proyecto del *yo* que se revela como una forma muy eficiente de subjetivación y de sometimiento, donde los individuos creyendo que finalmente se han liberado de la represión y coacciones externas se someten a mecanismos autoimpuestos de coerción interna para incrementar su rendimiento.

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un proyecto libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad. Pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una *forma eficiente de subjetivación y de sometimiento*. El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y la optimización. (Han, 2014, p. 7)

Así, la depresión, el síndrome del *burn out* y el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH) se convierten en enfermedades características de este tipo de sujeto. Para Byung-Chul Han (2012), éstas son patologías ocasionadas por un exceso de positividad representado en el dominio de lo igual, en la homogenización llevada a su máximo límite y en la extinción de la otredad y la extrañeza. Esto implica que para él existe una violencia de esa positividad en el horizonte de lo posinmunológico como paradigma actual dominante donde la negatividad ha desaparecido.

Toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. [...] Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sus traen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño (Han, 2012, p. 7).

Han nos habla de que ya no existe un sujeto inmunológico como sucedía en décadas pasadas porque tan sólo su existencia sería incompatible con los procesos de la globalización, pues si se mantuviera existente la dimensión de la otredad suscitaría una reacción inmunitaria que se opondría a la disolución de fronteras, no sólo en el sentido de los límites interestatales que ceden para incrementar las relaciones comerciales entre los Estados, sino sobre todo en cuanto al ámbito de la subjetividad, por ejemplo, entre lo público y lo privado o lo propio y lo ajeno (Han, 2012, p. 10). También nos dice que estamos ante una violencia ejercida por la sobreabundancia de lo idéntico como elemento fundamental del exceso de positividad resultante de la superproducción, el superrendimiento y la supercomunicación (Han, 2012, p. 12).

Lo idéntico no conduce a la formación de anticuerpos. En un sistema dominado por lo idéntico no tiene sentido fortalecer las defensas del organismo. Debemos diferenciar entre el rechazo inmunológico y el no inmunológico. Este último va dirigido a la sobreabundancia de lo idéntico: al exceso de positividad. No implica ninguna negatividad y tampoco conforma ninguna exclusión que requiera espacio interior inmunológico (Han, 2012, p. 12).

Por lo tanto, teniendo como base la comprensión del *sujeto de rendimiento*, en el siguiente apartado de este texto abordaremos el problema que observa Byung-Chul Han sobre el exceso de positividad y la desaparición de la negatividad como resultado de estas formas de la dominación en la actualidad y lo contrastaremos con algunas posturas desde la teoría crítica. No obstante, antes de hacerlo requeriremos continuar con la revisión conceptual que estamos haciendo de manera introductoria. A continuación veremos la segunda propuesta conceptual de Han que nos proponemos revisar en este documento y se tratará del *Big Data*.

Para Han (2014), el *Big Data* se ha convertido en el nuevo panóptico digital totalizante que vigila y explota lo social de manera despiadada y donde nada se le escapa. Nos dice el autor que éste se trata de un dispositivo psicopolítico propio del capitalismo neoliberal que se sirve de la transparencia para volver todo hacia el exterior y convertirlo en información, incluso nuestros propios deseos y emociones.

El *Big Data* es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un conocimiento de dominación que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo. La apertura del futuro es constitutiva de la libertad de acción. Sin embargo, el *Big Data* permite hacer pronósticos

sobre el comportamiento humano. De este modo, el futuro se convierte en predecible y controlable. La psicopolítica digital transforma la negatividad de la decisión libre en la *positividad de un estado de cosas*. La *persona* misma se *positiviza* en cosa, que es cuantificable, mensurable y controlable. Sin embargo, ninguna cosa es libre. Sin duda alguna, la cosa es *más transparente* que la persona. El *Big Data* anuncia el fin de la persona y de la voluntad libre (Han, 2014, p. 14).

En este sentido, según Han, el *Big Data* nos dirigirá hacia otra propuesta que será la tercera para ser abordada: se tratará de la *psicopolítica*, la cual nos ayudará a observar los mecanismos de dominación que operan sobre la psique humana, condicionándola a tal punto de controlarla y volverla predecible. Nos dice Byung-Chul Han (2014): “La motivación, el proyecto, la competencia, la optimización y la iniciativa son inherentes a la técnica de dominación psicopolítica del régimen neoliberal” (pp. 18-19). Esto significa un cambio importante porque ya no se trata de esa biopolítica de la que nos hablaba Michel Foucault (2007), donde su objetivo principal era el disciplinamiento de los cuerpos para hacerlos dóciles; ahora estamos, según Byung-Chul Han, ante nuevos mecanismos de dominación que constriñen las mentes humanas y donde la libertad pareciera no restringirse sino, más bien, explotarse. En otras palabras y coincidiendo con Han, diríamos que el imperativo que opera psicosocialmente para hacer efectiva la dominación sobre el sujeto en la actualidad ya no opera a través de la represión, sino de la hiperexpresividad.

Según Han, en medio de las cotidianas prácticas digitales hipercomunicativas e hiperexpresivas subsumidas en los controles psicopolíticos contemporáneos, se termina descorporalizando a los sujetos, despersonalizando y expandiendo la comunicación y entablando interconexiones sin mirada ni voz pero dominadas por un silencio ensordecedor.

Todo dispositivo, toda técnica de dominación, genera objetos de devoción que se introducen con el fin de someter. *Materializan* y estabilizan el dominio. “Devoto” significa “sumiso”. El *smartphone* es un objeto digital de devoción, incluso *un objeto de devoción de lo digital* en general. [...] La dominación aumenta su eficacia al delegar a cada uno la vigilancia. El *me gusta* es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón de *me gusta* nos sometemos a un entramado de dominación. El *smartphone* no es sólo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital (Han, 2014, p.14).

Esto significaría que como parte constitutiva de las subjetividades contemporáneas surge una devoción por lo digital, donde el “me gusta” o *like* se convierte en la expresión desiderativa y realizativa por excelencia del panóptico digital a través del cual pareciera expresarse un deseo del sujeto por encontrarse a sí mismo y a los que son iguales a él, como si existiera la necesidad de sentirse parte de algo, de alguna comunidad, que aunque sea ilusoria se pueda percibir como real. Y las comunidades digitales de las redes sociales cumplen justamente esa función: ahí todos son amigos y amigas e intercambian *likes* para reafirmar su afinidad y complicidad.

De esta manera y coincidiendo con Byung-Chul Han en la devoción por lo digital y en la necesidad del sujeto actual de sentirse parte de una comunidad aunque sea virtual, comprenderemos también cómo la posibilidad de asignar una reacción emocional por medio del “me gusta” a las publicaciones en redes sociales nos muestra cómo el capitalismo del consumo también configura modelos emocionales para maximizar el consumo y así las emociones se transformarán en un medio muy eficiente al servicio de la psicopolítica neoliberal de la que nos habla Han. Y esto nos llevará a la cuarta propuesta de Han que retomaremos: *el capitalismo de la emoción*.

Sabemos que como parte del catálogo de las reacciones emocionales a elegir libremente por los y las usuarias de Facebook, además del “me gusta”, también existen otras opciones como el “me encanta”, “me importa”, “me divierte”, “me asombra”, “me entristece” o “me enoja”. Esto significa que, desde la perspectiva de Han (2014), “[e]l capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se celebra la emoción como una expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre” (p. 39). Y en este sentido, parafraseando a Byung-Chul Han (2014), estas emociones son utilizadas por el capitalismo para estimular y maximizar el consumo a través de la generación de nuevos modelos emocionales cuya temporalidad es “dinámica, situacional y performativa” (p. 37).

Así la producción de estos tipos de emocionalidad pasajeros coincidirá con el flujo incesante y relampagueante característico de las redes sociales, donde ni nuestras mentes, ni nuestras miradas y, mucho menos, nuestros dedos puestos sobre nuestras *touchscreens* logran retener significativamente algo que se les atraviese en la interminable pasarela de los contenidos digitales en redes sociales. En consecuencia, nos quedamos sin el tiempo suficiente para razonar lo que vemos en el mundo digital. Por ejemplo, si queremos prestarle atención y leer con detenimiento el contenido de alguna publicación digital, es muy probable que el sitio nos indique cuántos minutos de lectura nos demandaría hacerlo para que evaluemos si 3 o 5 minutos sería una excesiva inversión de tiempo o no. O también podemos experimentar esta temporalidad de la inmediatez cuando queremos encontrar algo en redes sociales que vimos anteriormente, pero se vuelve una misión casi imposible volverlo a hallar; en otras palabras, sería como buscar una aguja en un pajar debido a la gran cantidad de información que se sube a cada segundo y que inunda las redes sociales.

Esta temporalidad de la inmediatez que domina en los espacios digitales y la sobreabundancia de información, además de la ya mencionada emocionalización que genera el capitalismo, nos

conducirá al quinto y último concepto propuesto por Han que retomaremos en este trabajo de reflexión para analizar al sujeto hoy: la *infocracia*.

Para Han (2022) la *infocracia* es aquel fenómeno que surge de la excesiva digitalización de la vida que produce también cambios estructurales en la esfera pública y contribuye a la crisis actual de la democracia.

Es interesante observar cómo los medios digitales, en especial las redes sociales, se han convertido en herramientas necesarias para el ejercicio de la democracia en nuestros días. Se han convertido en plataformas para dar a conocer a la población información que las dependencias gubernamentales consideran relevante, así como para hacer campañas electorales, levantar encuestas, generar espacios de debate y discusión sobre temas de interés, para denunciar abusos de la autoridad, para criticar y/o adular a servidores públicos, entre muchas cosas más. Además de la crisis que atraviesan las instituciones democráticas, en particular en México y que sería tema para otro artículo, desde Han podríamos cuestionarnos si esa democracia se ha ido transformando o no en lo que él llama *infocracia*, debido a la creación de nuevas espacialidades que pretenden volverse aptas para la generación y difusión de la opinión pública y para el ejercicio de la misma democracia, aprovechando la facilidad y libertad para difundir contenidos e interactuar en los espacios digitales.

Por lo tanto, veremos al final de nuestras reflexiones cómo el desbordamiento acelerado e interminable de los flujos informativos y comunicativos que no nos permite pensar-nos ni mucho menos escuchar-nos, acentúa más la atomización y narcisificación de la sociedad, haciéndonos poco empáticos y propensos a dejar de buscar el bien común, afectando también a los ideales y prácticas democráticas en la actualidad. No obstante, nos parecerá que no todo está perdido y que podemos apropiarnos paulatinamente de los espacios digitales para impulsar una política autónoma de transformación del mundo que rompa con las formas de dominación que se han forjado desde lo digital.

LO POSINMUNOLÓGICO: LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD EN LA SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO

Cuando Byung-Chul Han publicó su famosa obra *La Sociedad del Cansancio* no se imaginaba que casi una década después llegaría una pandemia que nos obligaría a reeplantearnos el paradigma de lo viral y de las técnicas de lo inmunológico propias de épocas pasadas que creíamos haber superado. Por eso comenzaba su primer capítulo abordando la violencia neuronal y señalando que el comienzo del siglo XXI ya no sería bacterial ni viral sino neuronal, pues en el horizonte aparecían enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, el trastorno de límite de personalidad y el síndrome de desgaste ocupacional como manifestaciones patológicas ocasionadas por un exceso de positividad y no por la negatividad de lo otro inmunológico (Han, 2012, p. 7).

El paradigma de lo inmunológico, según Han, estaba dominado por la existencia de una clara división entre lo interno y externo así como entre lo propio y lo extraño que provocaba reacciones de ataque y defensa ante la otredad y lo extraño. Es decir, se generaba resistencia frente a lo diferente como reacción inmunitaria. Para él, esto sucedía en el campo de lo político y social durante los años de la Guerra Fría; no obstante, en un sentido biológico y fisiológico nuestros cuerpos siguen reaccionando ante cualquier agente patógeno que pueda alterar el buen funcionamiento del organismo y causarle alguna enfermedad, debido a que el cuerpo los reconoce como externos y ajenos, activando sus mecanismos de defensa inmunológica para combatirlos.

Para Han actualmente nos encontramos dentro de un sistema dominado por lo idéntico que ya no implica ninguna negatividad en el sentido de resistencia, rechazo o expulsión de “lo otro” que resulta ajeno al sistema. Por lo tanto, para este autor, las enfermedades como el TDAH o la depresión así como las sintomatologías del agotamiento, la fatiga y la asfixia que son generadas por la sobreabundancia de estímulos infoeléctricos,

no deberían ser leídas ni interpretadas como reacciones inmunológicas propias de la negatividad de un sujeto que está siendo aplastado por la lógica del capital sino como manifestaciones de una violencia neuronal causada por excesos de positividad, y sería justamente esta positivación del mundo la que permitiría la emergencia de nuevas violencias, siendo ella en sí misma una forma de violencia.

Pese a ello, desde un pensamiento crítico, aunque coincidiríamos con Han en que dichas enfermedades son malestares producidos por la lógica del capitalismo neoliberal, vamos a diferir en su origen, pues para él estaría en la positividad y no en la negatividad. Es así que desde una perspectiva crítica, el origen estaría en la negatividad porque ésta no sólo no ha desaparecido sino que además sigue resistiendo frente a lo que intenta acabar para siempre con ella, es decir, a ese universal abstracto que somete y subsume lo particular en una homogeneidad violenta (Adorno, 2008). Por lo tanto, entendemos por negatividad el movimiento propio de una dialéctica negativa como la que propone Theodor Adorno, que se centra en la negación y no conduce a ninguna síntesis que conlleve a un final positivo; en otras palabras, la propuesta crítica adorniana que referimos se enfrenta a la dialéctica hegeliana por considerarla una síntesis positiva de la negación de la negación. Es así, que desde la dialéctica negativa de Adorno no nos estaríamos quedando en la dimensión positivizada que cerraría la dominación como totalidad y anularía cualquier posibilidad de emancipación y transformación social.

Desde esta mirada crítica reivindicamos la categoría de lo no-idéntico frente a la de la identidad. Vemos que sin lo no-idéntico simplemente la identidad no se realizaría, pues es su sobrevivencia en tensión lo que le da sentido y la constituye. Es cierto que la identidad acapara todas las miradas, lo que hace que se vuelva muy difícil observar la existencia de su contraparte negada —es decir, lo no-idéntico—, la cual gracias a su carácter escurridizo, minúsculo, discreto e inadvertido se ha salvado de ser aniquilada por la dinámica totalizadora de la positividad.

Entonces, lo no-idéntico es lo que está siendo negado por la dimensión cosificada y positivada de la cual nos habla Byung-Chul Han. Diríamos que son reflejos estéticos de la racionalidad del sistema económico, político y social dominante, los cuales representan el material básico para cualquier análisis sobre las subjetividades desde la vida cotidiana porque dan cuenta de su época y del lugar que ocupa en el proceso de la historia (Vedda, 2008), ya que por ser de naturaleza inconsciente, “garantizan un acceso inmediato al contenido fundamental de lo que existe o es” (Kracauer, 2008, p. 51).

Siguiendo esta tarea arqueológica (Benjamin, 2008) y de mirada micrológica (Adorno, 2008), observamos algunos ejemplos que revelan lo no-idéntico en ciertos rasgos característicos de la subjetividad actual, tanto en relación con nosotros mismos como con los demás y con todo lo que nos rodea. Por ejemplo, aquellos que podemos encontrar en la soledad y fragmentación que caracterizan nuestras relaciones sociales cada vez más individualizadas y despreocupadas por el otro, y que, además, son negadas por la idea romántica del amor como universalidad y totalidad; a lo feo y lo grotesco como constitutivo de lo que se reconoce culturalmente como bello, deseable y atractivo (Adorno, 2004, p. 70); a la carencia de espacios verdaderamente liberados del trabajo y sus efectos, en otras palabras, a la falsedad de las reuniones de “viernes por la noche” que esperamos con ansias para darle sentido a una agotadora semana de trabajo; y, a la infelicidad como la constante de nuestras vidas que es negada por la idea de felicidad, ofrecida siempre bajo la promesa de lo que todavía no ha sido pero que podría llegar.

Lo no-idéntico revela una resistencia que se caracteriza por algo que es indestructible y donde el ojo se niega a que los colores del mundo sean aniquilados (Adorno, 2008, p. 370).

La conciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo. Ésta procede

siempre de lo pasado, la esperanza de su contrario, de lo que tuvo que desaparecer o está condenado; tal interpretación sería sin duda adecuada para la última frase del texto de Benjamin sobre *Las afinidades electivas*: Solo por mor de los desesperanzados se nos dio la esperanza. Resulta sin embargo tentador buscar el sentido de la vida no en la vida en general, sino en los instantes de plenitud. En el ser de sí más acá resarcan del hecho de que éste ya no tolere nada fuera de sí (Adorno, 2008, p. 346).

Por lo tanto, desde el pensamiento crítico no podemos abandonar la búsqueda de otros colores propios de la negatividad y que contrastan con el gris abrumador que domina la positividad; buscamos ir más allá de la dimensión fetichizada para mostrar la lucha contra la fetichización que el sujeto emprende desde su vida cotidiana, porque ésta no es una característica estable del sistema capitalista sino una lucha continua. Como dice John Holloway (2010), se trata de mostrar “la fetichización-como-proceso” (p. 113), la cual nos permite concentrarnos no en la negación sino en aquello que está siendo negado. O como señala Sergio Tischler (2013), quien toma la categoría de totalidad como categoría crítica y no como categoría positiva, es decir, que proyecta una imagen destotalizadora de las relaciones sociales (p. 33).

Asimismo, además de reivindicar la categoría de la no-identidad desde una postura crítica, tenemos que hacer lo mismo con la posibilidad de una transformación social radical que hoy nos rescate de la violencia sistemática cotidiana que nos ha puesto en contra de nosotros mismos, tanto respecto a lo que somos como a lo que queremos y tenemos. Pues, como decíamos anteriormente:

Para Adorno (1975) la no-identidad es el movimiento de rechazo a lo establecido a partir de lo que es negado en el sistema; no-identidad es el sujeto, si por sujeto entendemos la lucha de los seres humanos contra su reducción a categorías que obedecen a la lógica objetiva del capital.

También la no-identidad se puede interpretar como negación del poder hegemónico de la forma mercancía, en tanto que la identidad con lo existente es la afirmación y naturalización de ese poder. Pero lo más importante a destacar es que la no-identidad puede ser entendida como el anhelo de comunidad concreta que surge del rechazo y negación de la comunidad abstracta del capital (Tischler, 2013, p. 33).

Sin embargo, para Byung-Chul Han hoy no es posible pensar ni hacer transformaciones sociales radicales debido a las formas contemporáneas bajo las cuales opera el poder y la dominación. Después de que este autor coincidió con Antonio Negri en el Berliner Schaubühne, publicó un artículo en donde explicaba las siguientes razones por las cuales se posicionaba en contra de la posibilidad de la revolución. Éstas fueron las siguientes: 1) El poder del sistema ya no se basa en la represión sino en la seducción; 2) El trabajador se ha convertido en su propio explotador, es el empresario de sí mismo; 3) La lucha de clases tal como la entendía Marx se ha convertido en una lucha interna del trabajador contra sí mismo; 4) Se ha normalizado la vigilancia; 5) El sistema explota la idea de libertad y el sujeto se experimenta como libre y no como subyugado; 6) El agotamiento y la revolución son mutuamente excluyentes, y 7) El capitalismo ha logrado convertir al comunismo en una mercancía (Han, 2019).

Pero entonces, ¿por qué pese a todo lo anterior sí sería posible hoy pensar la revolución o, al menos, una transformación social radical desde la teoría crítica? En primer lugar, porque, como dice John Holloway (2010), el hecho de que hayan fracasado las estrategias revolucionarias del siglo XX que se plantearon desde el poder no significa que la posibilidad de transformación no sea necesaria, que no esté latente y que no pueda surgir desde la negatividad del sujeto dañado expresada en el grito ¡No! ¡Ya basta!, que es tanto de horror como de esperanza. El grito se convierte en la manifestación directa del rechazo que se siente ante un mundo que percibe y experimenta como equivocado.

Ante esta crisis de lo humano frente a lo no humano, de la vida frente a la muerte y de la negatividad frente a la positividad, para Holloway resultaría urgente desarticular las relaciones de dominación y de explotación existentes, donde la transformación social podría ser pensada desde el grito que cualquiera de nosotros pudiera generar y donde para ser realizada ya no esperaríamos la emergencia de un sujeto exclusivo e histórico destinado para tal tarea, como en décadas pasadas lo fue el proletariado. Es así que “el primer momento de la revolución es puramente negativo” (Holloway, 2010 p. 266). Por lo tanto, esa condición de encierro del sujeto contemporáneo que observa Byung-Chul Han en vez de impedir la revolución puede convertirse en el motor para hacerla. En un segundo momento, ese grito de rechazo se deberá convertir en una reafirmación del hacer, es decir, en una emancipación del poder-hacer a través de la reapropiación de los medios del mismo hacer (Holloway, 2010 p. 270-271). Y esto deberá darse con la fuerza necesaria para combatir la violencia que el capital impone cada vez que se sabe amenazado y en la cual busca remodelar con más fuerza a quienes se le estén rebelando. Con ello, cada vez se abrirán más grietas a partir de esos espacios o momentos en que nos negamos a seguir sometiéndonos a la lógica del capital.

RENDIMIENTO, HIPEREXPRESIVIDAD Y CANSANCIO EN EL CAPITALISMO DE LA EMOCIÓN

Han (2012) denomina a nuestra sociedad actual como *sociedad del rendimiento*. Para él, ésta difiere por completo de la sociedad disciplinaria de la que hablaba Foucault (2008), donde todavía había negatividad a consecuencia de la prohibición.

La sociedad del rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* (können) sin límites. Su plural afirmativo y colectivo “Yes, we can” expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación

reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el no. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados (Han, 2012, p. 17).

En la *sociedad del rendimiento* el sujeto está libre de cualquier dominio externo que lo obligue a trabajar en contra de su voluntad y lo explote, pues solamente está sometido a sí mismo, es decir, coinciden en la misma persona el explotador y el explotado, y ambos se someten al imperativo de la libre obligación para maximizar su rendimiento. Esta autorreferencialidad deviene en violencia al propiciar la autoexplotación, la cual a su vez produce una libertad paradójica que al exacerbarse a causa de la compresión del tiempo, el exceso de estímulos y de flujos informativos propios de la digitalización de la vida produce manifestaciones patológicas que catalogamos como enfermedades mentales.

Pero dichas patologías como la depresión, el TDAH o el síndrome del *burn out* se presentan como inadecuaciones de los organismos ocasionadas por los excesos de positividad y por las cuales cada individuo es culpabilizado por su falta de capacidad y rendimiento. Desde una mirada crítica, éstas se mostrarían como mercancías altamente comercializables dentro del capitalismo porque responden satisfactoriamente a la apetencia social existente, sobre todo lo relativo al culto, al cuidado del cuerpo y a las emociones como objetos de consumo, rasgos propios de las preocupaciones narcisistas de nuestras sociedades. En otras palabras, es posible observar la instrumentalización de la categoría de enfermedad mental y de su medicalización para disimular, distraer y justificar la creación de nuevas enfermedades sólo con fines lucrativos. Ya Iván Illich (1975) nos advertía cómo la medicina institucionalizada se estaba convirtiendo en una grave amenaza para la salud.

Para Byung-Chul Han el cansancio de la *sociedad del rendimiento* se experimenta a solas, aísla y divide. Es un cansancio que incapacita al sujeto para hacer las cosas y que se agrava ante

la hipercomunicación que promueven los entornos digitales y la homogenización que busca crear una máxima transparencia. Se trata de una exigencia de transparencia omnipresente que entrega todo a la visibilidad y que renuncia a la peculiaridad de las cosas y a sus secretos, dejando todo descubierto, desnudado y expuesto como si fuera pornografía (Han, 2013); es decir, se convierte en una mercancía disponible para ser devorada inmediatamente por las miradas bajo la promesa del placer erótico o sexual, no obstante, ésta jamás se cumple porque la exposición del placer termina por aniquilarlo antes de que pueda ser alcanzado.

La *sociedad del rendimiento* para Han (2013) no solamente es la *sociedad del cansancio* sino que también es la *sociedad de la transparencia*, donde en esta última caracterización se vuelve enemiga del placer y de la belleza, pues la falta del encubrimiento y el exceso de evidencia generada por la transparencia no admite ninguna seducción ni ningún misterio oculto.

La comunicación visual se realiza hoy como contagio, desahogo o reflejo. Le falta toda reflexión estética. Su estetización es, en definitiva, anestésica. Por ejemplo, para el “me gusta” como juicio de gusto, no se requiere ninguna contemplación que se demore. Las imágenes llenas del valor de exposición no muestran ninguna complejidad. Son inequívocas, es decir, pornográficas. Les falta toda ruptura, que desataría una reflexión, una revisión, una meditación. La complejidad hace más lenta la comunicación. La hipercomunicación anestésica reduce la complejidad para acelerarse (Han, 2013, p. 23).

Es así que para Han (2013) esta *sociedad de la transparencia* posee una estetización anestésica donde la belleza se encuentra ausente, pues desde una perspectiva filosófica, ésta se halla indisolublemente relacionada con el encubrimiento y éste ya no existe para Han en nuestras sociedades debido al imperativo de transparencia total.

Nos resulta difícil observar este fenómeno señalado por Han fuera de los espacios virtuales como las redes sociales, pero cuando centramos nuestra mirada en ellas sí nos parece que esa tendencia hacia la transparentarización de la sociedad está presente, sobre todo en las fotografías y videos que los y las usuarias comparten en sus redes y que son modificados por filtros o creados por Inteligencia Artificial (IA), ya que éstos muestran que no sólo los cuerpos sino también los rostros ya se estarían haciendo transparentes debido a la coacción impuesta por los estereotipos de belleza que los convierten en imágenes homogéneas, expuestas y vacías.

Por ejemplo, recientemente se ha hablado mucho sobre el *Instagram Face*, el cual hace referencia al nuevo canon de belleza estética que se ha puesto de moda para hacer que todos los rostros, en especial los femeninos, sean prácticamente iguales entre sí. Esto se debe al uso exagerado de filtros y retoques fotográficos de las *apps* y de la Inteligencia Artificial (IA), pero también a las cirugías plásticas y a los procedimientos estéticos no invasivos como los rellenos faciales para elevar los pómulos, refinar la nariz y aumentar el volumen de los labios, así como a las técnicas de maquillaje que buscan generar los mismos rasgos físicos en rostros con diferentes estructuras.

Parafraseando a Han (2013), el mundo ha quedado convertido en una especie de mercado en el que todo se expone, se vende y se consume, en especial, las emociones e intimidades (p. 49); éste se convierte en un espectáculo burdo de reacciones vaciadas de una auténtica emocionalidad: el “me gusta”, “me encanta” o “me importa” con el que reaccionamos ante una publicación en redes sociales se ha convertido en una etiqueta para aparentar una emoción que deberíamos experimentar auténticamente pero que ya no lo hacemos por el estado anestésico y de falsedad al cual nos autosometemos. Por ejemplo, le damos un “me importa” a cosas que realmente no nos importan pero aparentamos que lo hacen y nos autoengañamos también.

En este sentido es que Byung-Chul Han nos dice que estamos frente a un *capitalismo de la emoción*, el cual explota el cuerpo pero

también la mente y las emociones con el objetivo de obtener un control total sobre la vida de los individuos sometidos a él para que aumenten su productividad a través de la optimización mental como principal estrategia (Han, 2019, pp. 41-42). En consecuencia, se expande la dimensión del trabajo abstracto a una escala nunca antes vista y la progresiva positividad de la sociedad mitiga los sentimientos como el miedo o la tristeza, pues se basan en una negatividad tampoco permitida por la forma del capitalismo actual (Han, 2012, p. 36). Además, para Byung-Chul Han (2014) la emoción tiene una temporalidad distinta a la del sentimiento; las emociones son muy efímeras, dinámicas, situacionales y performativas, mientras que los sentimientos tienen una duración más prologanda y representan un estado de ánimo.

Además de Han, hay otros autores como Franco Berardi que coinciden con la idea de la expansión de los efectos emocionales del capitalismo actual sobre nuestra subjetividad. Berardi (2007) nos habla del *semiocapitalismo*, que se trata de un tipo de capitalismo fundado sobre el trabajo inmaterial y la explosión de la infoesfera, el cual implica una crisis de sobreproducción que no sólo es económica sino, sobre todo, es de carácter psicopatológica. En otras palabras, su principal objetivo ya no se centra en la producción de bienes materiales como lo hacía en décadas pasadas, sino que ahora lo hace en la estimulación psíquica (Berardi, 2009: 73). Según Berardi, las psicopatologías actuales ya no se producen por la represión y por sus consecuentes neurosis que ésta causaba (Freud, 2006), sino porque la pulsión hacia la expresión generalizada o hiperexpresividad que produce psicosis y esquizofrenias, como resultado del excesivo y veloz flujo semiótico que le restringe la capacidad mental de interpretación secuencial crítica y la elaboración emocional de los demás.

Lo que parece evidente hoy es que en la base de la patología ya no yace la supresión sino la hipervisión, el exceso de visibilidad, la explosión de la infoesfera, la sobrecarga de estímulos infonerviosos. No es la represión sino la

hiperexpresividad el contexto tecnológico y antropológico al interior del cual podemos comprender la génesis de la psicopatología contemporánea: DDA [desorden por déficit de atención o por hiperactividad], dislexia, pánico. Patologías que aluden a otra modalidad del input informativo y que se manifiestan como enfermedad, malestar, ostracismo (Berardi, 2007).

Así, el capitalismo moderno se fundó sobre “una necesaria eliminación de la libido individual y sobre una organización sublimadora de la libido colectiva” (Berardi, 2007). Y ahora nos enfrentamos a la explotación por parte del capital de todas las prácticas y formas de libertad como la emoción, el juego y la comunicación; nos visualizamos como sujetos libres que se replantean y se reinventan a manera de proyecto libre cuando en realidad estamos más sometidos que nunca (Han, 2019, p. 11). En consecuencia, como individuos hemos perdido soberanía sobre nosotros mismos y hemos sido reducidos a meros datos “a una operación algorítmica que lo domina sin que se perciba” (Geli, 2018). Se trata de un pleno dataísmo, nos dice Han, refiriéndose al gran universo del *Big Data*, donde domina una vigilancia digital completa que se realiza desde todos los ángulos posibles.

Por lo tanto, la *sociedad del rendimiento y de la transparencia* es también la *sociedad de la información*, donde la hipercomunicación y la sobreinformación que generan los intercambios digitales, lo penetran todo y lo hacen transparente. En ella opera una *psicopolítica* que opta por seducir y agradar en vez de operar con amenazas o castigos para lograr el sometimiento a ella y, donde además, logra que cada uno de nosotros seamos el panóptico de nosotros mismos y de los otros. Por eso, es que la *psicopolítica* opera en las emociones para influir en las acciones antes de cualquier proceso de reflexión, pues la emoción se ha convertido para el capitalismo en un medio muy eficiente para el control psicopolítico de los individuos (Han, 2014).

En la sociedad del rendimiento, del cansancio, de la transparencia y de la información donde opera la *psicopolítica* aparece también lo que Han (2014) llama el *Big Data*, el cual permite la introducción del *microtargeting* como una eficiente estrategia para dirigirse con precisión a todos y a cada uno de los individuos a través de mensajes personalizados para influenciarlos y manipularlos (Han, 2014, p. 50). Para Han (2022) ese *microtargeting* ya no es simplemente una praxis de la microfísica del poder de la que hablaba Foucault (2019) sino que se convirtió en una *psicopolítica* movida por datos y logaritmos matemáticos, y que está siendo principalmente usada para influir en los electores con el objetivo de ganar las contiendas electorales. Bajo este panorama de cálculos políticos y de abundancia informativa, la democracia para Han (2022) ha ido degenerándose en lo que denomina *infocracia*.

La psicometría es una herramienta ideal para el marketing psicopolítico. El llamado *microtargeting* utiliza perfiles y psicométricos. A partir de los psicogramas de los votantes se les hace publicidad personalizada en las redes sociales. Al igual que el comportamiento de los consumidores, el de los votantes se ve influido en un nivel subconsciente. La infocracia está basada en datos que socavan el proceso democrático, que presuponen la autonomía y el libre albedrío (Han, 2022, p. 36).

Resulta fácil constatar que efectivamente, como plantea Han (2022), con la utilización de las tecnologías digitales se crean perfiles psicométricos para que los votantes reciban información personalizada que induzca su decisión político-electoral, por algún candidato o candidata en particular. ¿Pero cómo construyen nuestros perfiles? Pues a través de toda la información que recopilan los sitios de internet que visitamos y las redes sociales que utilizamos, desde los dispositivos con los que nos conectamos, nuestra ubicación, tiempo en pantalla, gustos y preferencias, páginas de

interés, compras en línea, etc. Así se generan bases de datos muy completas que permiten la clasificación de los usuarios y las usuarias por perfiles, y mediante la aplicación de logaritmos cada quien recibe contenidos altamente personalizados, desde publicidad pagada por patrocinadores hasta publicaciones de otros usuarios que se ajustan a nuestros gustos y preferencias.

De esta manera, no solamente estos perfiles digitales se vuelven altamente útiles para fines político-electorales sino también para la opinión pública, para informar a la población sobre temas de relevancia, para la medición de aceptación o rechazo de políticas, para la comunicación entre dependencias, servidores públicos y la sociedad civil, entre otras cosas propias de las sociedades democráticas o que al menos aspiran a serlo a través de la participación de sus ciudadanos y ciudadanas. No obstante, en los espacios digitales y en particular en las redes sociales, no sólo son personas físicas reales quienes interactúan y participan a través de sus cuentas de redes sociales o de correo electrónico, sino que también se suman actores con inteligencia artificial que intervienen en la arena pública y que pueden ser desde troles, bots o hasta los mismos asistentes virtuales como Siri o Alexa. Por ejemplo, los troles suelen intervenir las campañas electorales y difundir *fake news* o noticias falsas y los bots siempre aparentan ser personas reales para interactuar en los espacios digitales desde cuentas falsas y automatizadas.

Además de los actores que participan de los espacios digitales y de las interacciones, debates y contiendas en estos espacios, están los distintos contenidos que se generan, publican y comparan, que pueden ir desde fotografías, reels, videos, memes, gifs o postales. En el caso de las dependencias de gobierno, éstas recurren en gran medida a las activaciones digitales con el objetivo de mantener informada a la ciudadanía, generar un impacto en dicha audiencia y fomentar una mejor y mayor interacción entre los diferentes sectores de la sociedad. Aunque definitivamente para lograr cualquier objetivo serían los memes los contenidos más utilizados gracias a que se propagan con gran rapidez, volviéndose virales y

sesgando la opinión pública a favor o en contra de cualquier cosa, tema o persona.

Este desbordamiento acelerado e interminable pero encauzable de los flujos informativos y comunicativos a través de los medios digitales, la disolución de la frontera entre lo público y lo privado, la atomización y narcisificación de la sociedad, la emergencia de nuevas tecnologías y actores, la sobreexplotación de las emociones, entre otros factores ya mencionados, aunque complejizan las relaciones entre los diferentes actores de la sociedad y hacen más difícil la participación e integración ciudadana, quizá la emergencia de nuevos medios y espacios digitales permitan encontrar oportunidades para frenar el desgaste y la poca credibilidad de las instituciones democráticas y de los gobiernos actuales.

REFLEXIÓN FINAL

Es así como las propuestas teórico-filosóficas de Byung-Chul Han sobre las configuraciones de las subjetividades contemporáneas y las formas de dominación desde los espacios digitales, nos permiten indagar a contrapelo de una mirada crítica sobre un amplio abanico de problemáticas derivadas de las formas de operar del sistema capitalista actual que sobreexplota la infoesfera digital y sus posibilidades de conectividad, interacción y comunicación a costa del bienestar físico, mental y emocional de los individuos, ya sea como trabajadores o consumidores.

Ciertamente, aún nos queda mucho más por reflexionar, en especial, en estos tiempos pospandémicos desde los cuales ya no nos es posible vislumbrar un punto de retorno a la vida que teníamos antes de la pandemia por COVID-19, que no estaba tan digitalizada y donde no estábamos tan aislados respecto a los demás ni sujetos a una lógica intensiva 24/7 de autoexplotación para mejorar nuestro rendimiento a distancia. Pues el distanciamiento social y el confinamiento coadyuvaron a quebrantar aún más los lazos *vis a vis* que ya se mostraban frágiles después de la popularización de

las redes sociales y de los *smartphones* hace más de una década. Además, a partir de la instauración de las actividades escolares y laborales a distancia, el control y la vigilancia para el cumplimiento de las mismas aumentó y los tiempos de descanso y de ocio se redujeron drásticamente debido a la permanente conectividad, obligándonos a estar disponibles las veinticuatro horas durante los siete días de la semana y a realizar de manera simultánea diversas tareas sin importar en dónde nos encontremos.

No obstante, pese a que aún nos resta mucho por analizar y por profundizar teórica y epistemológicamente desde diferentes autores y perspectivas, consideramos que este texto representa el primer paso para señalar la complejidad del entramado socio-digital y de la configuración de subjetividades contemporáneas que de él se derivan, haciendo un esfuerzo para no cerrarse en la positividad de la dominación ahora ejercida bajo formas supuestamente autoimpuestas, libres y voluntarias de autoexplotación, de las cuales nos habla Byung-Chul Han. Como ya no podemos volver atrás en el tiempo y desaparecer todo lo digital y sus consecuencias, quizá podamos apropiarnos políticamente de estos espacios digitales —en particular de las redes sociales— para impulsar políticas autónomas de autodefensa, autoliberación y transformación del mundo que desquebrajen las formas de dominación actuales y nos revelen que en realidad nos están haciendo creer que ha sido nuestra decisión el autoexplotarnos, cuando en realidad hemos sido obligados y obligadas a someternos a estas nuevas dinámicas de los entornos digitales bajo falsos supuestos de libertad de elección y expresión.

También, la pandemia al acelerar y radicalizar la digitalización de la vida cotidiana produjo que la esfera pública digital fuera absorbiendo gran parte de la esfera privada de cada individuo usuario de las redes sociales. Al mismo tiempo, que el espacio de la esfera privada le fue cediendo terreno a lo público digitalizado, pareciera que las experiencias concretas y cosas tangibles fueron cediéndole su lugar a lo que Han (2021) denomina *no-cosas* y que son simplemente meros datos, logaritmos e información.

En otras palabras y coincidiendo con Han (2021), diríamos que actualmente nos encontramos ante un proceso simultáneo que por una parte implica la informatización y digitalización creciente del mundo —es decir, la sobresaturación de información en espacios digitales que genera una especie de obesidad informativo-digital—, mientras que, por la otra parte, experimenta un vaciamiento del mundo donde lo humano cada vez más queda desplazado por lo digital y por la Inteligencia Artificial (IA), y donde los hombres se ven reducidos a meros datos ahora también digitalizados.

No es posible detenerse en la información. Tiene un intervalo de actualidad muy reducido. Vive del estímulo que es la sorpresa. [...] Las cosas retroceden cada vez más a un segundo plano de atención. La actual hiperinflación de las cosas, que lleva a su multiplicación explosiva, delata precisamente la creciente indiferencia hacia las cosas. Nuestra obsesión no son ya las cosas, sino la información y los datos. Ahora producimos y consumimos más información que cosas. Nos intoxicamos literalmente con la comunicación. Las energías libidinales se apartan de las cosas y ocupan las no-cosas. La consecuencia es la *infomanía* (Han, 2021, p. 14).

Finalmente, pese a que Byung-Chul Han parece cerrarse a la irremediabilidad de la dominación total sobre el sujeto que ha perdido toda posibilidad de resistir y rebelarse frente al sistema que lo obliga a coaccionarse y oprimirse a sí mismo, nos llama la atención que en una de sus últimas obras titulada *Vida Contemplativa. Elogio de la Inactividad* deja abierta una posibilidad para la emancipación del sujeto actual frente a la dominación del capitalismo neoliberal al plantearse la pregunta sobre cómo frenar la crisis actual de nuestras sociedades y nuestra propia explotación y destrucción, y responderse que sería a través de la contemplación y la inactividad.

Han (2023) nos propone que para lograrlo debemos abandonar la vida hiperactiva que tenemos y recuperar el sentido, el equilibrio y la riqueza espiritual interior.

El “tiempo libre” carece tanto de la intensidad vital como de la contemplación. Es un tiempo que matamos para impedir que surja el tedio. No es un *tiempo* realmente *libre, vivo*, sino un *tiempo muerto*. Una vida intensa hoy implica, sobre todo, más rendimiento o más consumo. Hemos olvidado que la inactividad, que no produce nada, constituye una forma intensa y esplendorosa de la vida. A la obligación de trabajar y rendirse se le debe contraponer una *política de la inactividad* que sea capaz de producir un tiempo verdaderamente *libre*. [...] La vida sólo recibe su resplandor de la inactividad. Si se nos pierde la inactividad en cuanto a capacidad, nos parecemos a una máquina que sólo tiene que funcionar. La verdadera vida comienza en el momento en que termina la preocupación por la supervivencia, la urgencia de la pura vida (Han, 2023, pp. 12-13).

Si bien, aunque nos sorprende este reciente giro en el pensamiento de Byung-Chul Han más abierto a las posibilidades de emancipación y transformación social radical y a la urgencia de las mismas, nos resulta complicado pensar que la *inactividad* propuesta por él ofrezca una solución para lograr romper las formas de dominación actuales que se han reforzado por la creación, desarrollo y uso exacerbado de las tecnologías digitales. Pese a ello, sugerimos replantearla en el sentido de observarla como una propuesta cuyo objetivo principal será obligar al sujeto a suspender todas aquellas acciones que estén siendo motivadas por los imperativos de la supervivencia y el rendimiento impuestos por la lógica de reproducción del capital. Para ello, insistimos en lo mencionado anteriormente: será necesario resignificar y reapropiarse del tiempo y de los espacios digitales para impulsar políticas autónomas de transformación del mundo. Y de esta manera ya no estaríamos negándole de antemano la posibilidad al sujeto su capacidad de actuar y pensar críticamente otras alternativas de orden social, tal como lo hace Han (2023) con su elogio a la inactividad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2004). *Teoría Estética*. Akal.
- ____ (2008). *Dialéctica Negativa*. Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*. Ítaca/UACM.
- Berardi, F. (junio de 2007). *Patologías de la Hiperexpresividad*. Transversal Texts. <https://transversal.at/transversal/1007/berardi-aka-bifo/es>
- ____ (2009). *After The Future*. <https://files.libcom.org/files/AfterFuture.pdf>
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. FCE.
- ____ (2008). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- ____ (2019). *Microfísica del Poder*. Siglo XXI.
- Geli, C. (7 de febrero de 2018). *Ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose. El País*. https://elpais.com/cultura/2018/02/07/actualidad/1517989873_086219.html
- Illich, I. (1975). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barral Editores.
- Han, B. C. (2012). *La Sociedad del Cansancio*. Herder.
- ____ (2013). *La Sociedad de la Transparencia*. Herder.
- ____ (2014). *Psicopolítica*. Herder.
- ____ (2016). *La Expulsión de lo Distinto*. Herder.
- ____ (3 de noviembre de 2019). *¿Por qué la revolución ya no es posible?*. Blooghemia. <https://www.blooghemia.com/2019/11/por-que-la-revolucion-ya-no-es-posible.html>
- ____ (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo hoy*. Taurus.
- ____ (2022). *Infocracia. La Digitalización y la Crisis de la Democracia*. Taurus.
- ____ (2023). *Vida Contemplativa. Elogio de la Inactividad*. Taurus.
- Holloway, John (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Sísifo/Bajo Tierra Ediciones.
- Kracauer, S. (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*. Gedisa.

- Vedda, M. (2008). Posfacio. El ensayista como traperero. Consideraciones sobre el estilo y el método de Siegfried Kracauer, en S. Kracauer, *Los empleados* (pp. 243-254). Gedisa.
- Tischler, S. (2013). *Revolución y destotalización*. Grietas Ediciones.

**DEL LOGOCENTRISMO AL “ETHO-DESCENTRISMO”.
APORTES DE DERRIDA A LAS ÉTICAS
CONTEMPORÁNEAS.**

Patricia Castillo Becerra

Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato
ORCID: 0009-0002-4906-2328
pcb@ugto.mx

Maxime Roffay

Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3920-5666>
mca.roffay@ugto.mx

Recibido: 27 de septiembre de 2023

Aceptado: 19 de febrero de 2024

RESUMEN

El objetivo de este artículo es poner de relieve las premisas ontológicas a partir de las cuales Derrida desarrollará, a lo largo de su obra, una línea de pensamiento más orientada hacia las cuestiones éticas: éstas que se hacen eco de algunas de las principales preocupaciones de nuestro tiempo, en lo que respecta a la valorización de la diferencia en nombre de la emancipación de las minorías y en la deconstrucción de la tradición que hasta entonces había enmarcado la relación del ser humano con el animal. De este modo, nos propondremos establecer e interrogar los elementos de la deconstrucción de la metafísica occidental en las primeras pu-

blicaciones de Derrida, en relación con el horizonte ético en el que desemboca su obra de madurez. Llegaremos a identificar y reformular los conceptos emblemáticos desde los que se hace posible este horizonte ético, en la medida en que la forma en que Derrida procede a la deconstrucción de la metafísica depende ya de un objetivo emancipatorio que se desplegará más explícitamente en las obras tardías. Nuestra investigación está motivada por la idea de que los movimientos de emancipación de las minorías y de cuestionamiento de la relación tradicional con los animales sólo pueden tener consecuencias si están a su vez fundamentados filosóficamente, y que en este sentido ha llegado el momento de reconducir el pensamiento deconstructivo a los problemas de orden ontológico que motivan inicialmente su gesto operatorio. Estos análisis nos llevarán a comprobar que en los últimos trabajos Derrida y, especialmente en el último libro publicado en vida, *El animal que luego si(gui)endo* (2004), las declaraciones de orden ético en torno a la cuestión animal están efectivamente en continuidad con la deconstrucción de la tradición metafísica puesta en marcha desde sus primeras obras.

Palabras clave: deconstrucción, ética, animalidad, metafísica, escritura, etnocentrismo.

FROM LOGOCENTRISM TO “ETHO-DECENTRISM”.
DERRIDA’S CONTRIBUTIONS TO CONTEMPORARY ETHICS.

ABSTRACT

The aim of this article is to highlight the ontological premises from which Derrida will develop, throughout his work, a line of thought more oriented towards ethical questions: which echoes some of the main concerns of our time, as regards the enhancement of difference in the name of the emancipation of minorities, and in the deconstruction of the tradition that until then had framed the relationship of the human being with the animal. In this way, we intend to es-

establish and question the elements of the deconstruction of Western metaphysics in the first publications of Derrida, in relation to the ethical horizon in which his work of maturity ends. We will come to identify and reformulate the emblematic concepts from which this ethical horizon becomes possible, to the extent that the way in which Derrida proceeds to the deconstruction of metaphysics already depends on an emancipatory goal that will be more explicitly displayed in later works. Our research is motivated by the idea that movements for the emancipation of minorities and questioning the traditional relationship with animals can only have consequences if they are philosophically grounded, and in that sense the time has come to redirect the deconstructive thought to the ontological problems that initially motivate its operative gesture. These analyses will lead us to verify that, in the last works Derrida, and especially in the last book published in life, *L'Animal que donc je suis* (2004), the declarations of ethical order, around the animal question, are effectively in continuity with the deconstruction of the metaphysical tradition set in motion since his first works.

Keywords: deconstruction, ethics, animality, metaphysics, writing, ethnocentrism.

INTRODUCCIÓN

Lejos de constituir un discurso efectista, han transcurrido por lo menos 25 años de la conferencia dictada por Jacques Derrida sobre nuestra relación con los animales: *El animal que luego estoy si(gui) endo* (Derrida, 2008) y vemos que en nuestro presente los discursos que apelan a las subjetividades contemporáneas refieren, necesariamente, a una revisión de la amplia bibliografía derridiana no porque se encuentre en ella de "segunda mano" una interpretación de nuestra relación con las otredades, sino que –como él mismo va especificando en la larga singladura de su obra–, dicha relación aparece como una urgencia de reevaluación, dado que dicha relación inaudita resta siempre importancia a lo que no apa-

rece concebido desde la centralidad del sujeto, sujeto que se ha donado a sí mismo la capacidad de explotar y violentar la vida de otros (Derrida, 2008, p. 40).

Dicha puesta en cuestión de la relación ha pasado por una larga configuración en la obra derridiana que merece ser esclarecida por cuanto no es una cuestión que de inmediato emerja en su discurso y podríamos decir que en ningún discurso que piense en una postura *con* lo diferente, llámese bioética, ética feminista o filosofías de la diferencia y los discursos incluyentes, aunque no es el caso que vayamos a abordar ninguno de ellos en este escrito. Este esclarecimiento es una prefiguración que quiere abreviar desde algunas de sus fuentes y por lo menos desde una ristra, dado que esta relación que nosotros seguimos en este pequeño trabajo es ontológica y una de las que ponen en situación la figuración que la ética derridiana dejó para estos discursos actuales. No podremos extendernos demasiado, a causa del formato del presente escrito, pero queremos señalar que la descentración ético-ontológica que emprende Derrida, como una de las operaciones de la deconstrucción, que no es el paso fácil para la “crítica” sino la operación que necesitaba ejecutarse al discurso filosófico anquilosado, quisiéramos que pudiera aportar algunos ápices de comprensión de nuestras subjetividades contemporáneas comprometidas con el entorno. De esta manera, el presente escrito es una lectura de fondo, pero sólo como punto de partida, ya que implica cuestiones que exceden a la aplicación simplista de “lo uno o lo otro” y que se encamina más bien a subrayar, al menos incipientemente, algunas líneas de confección que se encuentran en señaladas obras de nuestro autor y subrayarlas desde su trama ontológica y cómo se extiende hacia sus derroteros posiblemente éticos. De este modo buscamos mostrar que ese “ethos”²⁴ de la(s) subjetividad(es) con-

²⁴ Es indispensable una lectura como la que actualmente hace Patrick Llored sobre la violencia de la ética, puede revisarse el libro *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*, de Patrick Llored.

temporáneas se entremezcla con un "ontos", cuyo *logos* no requiere ser central, en todo caso requiere ser descentrado de dicha manera que implique incluso ser residual²⁵, o tal como lo entiende Derrida, si lo que nos había situado en el "centro" de todas las discusiones, como fundamento del todo, es en este momento en que dicho antropo-centrismo es cuestionado desde sus márgenes.

LOGOCENTRISMO. LA CRÍTICA DE DERRIDA A LA CONFECCIÓN DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Al referirse Jacques Derrida a los márgenes de la filosofía (Derrida, 1994B), comienza a referirse a aquello no incluso en el *logos*, como un discurso que fundamentaba el saber de lo real y, sobre todo, los límites de ese discurso (*logos*). Dicho *logos*, pensado como fundamento, se concibió en principio como idea central, desde aquello que hace referencia a la delimitación y determinación de cierta lengua, que desde sus raíces, otorgaba el sentido a la filosofía. La voz de la racionalidad puesta como fundamento, fundamentándolo todo, implica aquello que Derrida concibe como logocentrismo.

Según Derrida, la sobrada amalgama de los límites de la filosofía ha sido confeccionada a lo largo de la historia como los andamiajes fundamentales desde los cuales su discurso presentaría el orden y, sobre todo, la legaliformidad de la lógica. De ello, podemos entender que si nos movemos desde una perspectiva que

²⁵ Al respecto se anotan algunas palabras del filósofo: "Lejos de llevar a cabo una simple inversión de perspectiva y, por ejemplo, de devolver a "el animal", en general, aquello de lo que la tradición siempre lo ha privado, lejos de sustituir la oposición clásica por la confusión de una indiferenciación no menos engañosa, la deconstrucción, al multiplicar pacientemente las diferencias, hace que aparezca la fragilidad, la porosidad de estas presuntas fronteras de lo "propio" en base a las cuales se ha creído durante tanto tiempo poder fundar la oposición tradicional entre "el hombre" y "el animal" (Derrida, 2008, p. 11).

pergeñe en amplitud la labor del pensar en la filosofía contemporánea, no sorprende que las teorizaciones y las instituciones que avalaron la filosofía de cuño occidentalista se hayan visto subvertidas por una suerte de apertura instalada desde el fondo mismo de su confección.

De esta guisa, este apartado insiste en aquella perspectiva desde la cual Derrida avala la subversión del discurso filosófico y la torna ejecutiva, como propia de una labor que se ha librado de ser exclusivamente *la voz* de la razón, que actuaba como limitante para que la filosofía pudiera pervivir, después del *final de la filosofía* mentado en varios sectores del panorama filosófico²⁶. En este momento el escrito se concentra, aunque no exclusivamente, en lo que Derrida llamará el *fonocentrismo* que encuentra inmerso aún en el despliegue de la filosofía que le antecede: la husserl-heideggeriana, el paso del *logocentrismo* al *fonocentrismo* estará presente a nivel de *La gramatología* (1967), aunque la revisión crítica al *logos* comenzó a desarrollarse desde el texto de *La voix et le phénomène* (1967).

Para Derrida, debemos estar conscientes de que el clima general que tomó la filosofía en su época, mayoritariamente obedece al del “final de la filosofía”, rótulo que despacharía diligentemente la autoproclamación de estropicio al interior del discurso filosófico y lo que pretende significar. Dicha tonalidad señala, por un lado, la preocupación de la *etnia del concepto* para no ser relevados por los mistagogos y, por otro lado, la reinstauración (seducción) a recuperar la senda de la verdad. A todo ello, Derrida indica que habrá que tenerse en consideración aquello que sería lo más riesgoso: que el fin no tuviera fin (Derrida, 1994A, p. 76). Lo que se

²⁶ Cfr. Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984. Derrida, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 2002. Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000. Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2005.

encuentra es el cambio del sentido de este tono, por un lado, al ser conscientes de que jugando el juego del *Maitre* estaremos siempre perdiendo, esto es, recusar el discurso filosófico desde su *logos* es solamente reafirmarlo (Descombes, 1998, p. 181). Empero, el arriesgado juego desde el que se hace la crítica al panorama filosófico heredado, ejecutará una revisión de lo que habrá que des-hacer y des-nuclear y ello conjuntado en una pregunta que pareciera inaugural para Derrida y cuyo nudo es, a sus ojos, aún patente en la filosofía de Heidegger: el lazo entre *logos* y *phoné*. Dicho entrelazamiento está presente en casi toda la historia del pensar, pero es desde su lectura puntual a la fenomenología husserliana en *La voz y el fenómeno* (1967) en donde aparece más claramente identificado. De dicha revisión a la fenomenología husserliana, Derrida se concentra en la primera de las *Investigaciones lógicas*, advirtiendo que en ellas Husserl había recusado la metafísica "degenerada", pero había aceptado, al proponer de fondo la conformación de la idealidad en la fenomenología, un reducto trascendente, que para Derrida no es más que un fundamento metafísico. En el origen del acto productor de sentido se encuentra la repetición de dicho acto productor, y ese acto productor puede repetirse indefinidamente en la identidad de su presencia. Merece la pena citar a Derrida en cuanto a la lectura que hace de la idealidad y su fondo metafísico:

Para que la posibilidad de esta repetición pueda abrirse *idealiter* al infinito, hace falta que una forma ideal asegure esta unidad de lo indefinidamente y lo *idealiter*: es el presente, o más bien la presencia del presente viviente. La forma última de la idealidad, aquella dentro de la que en última instancia se puede anticipar o apelar a toda repetición, la idealidad de la idealidad es el *presente* viviente, la presencia a sí de la vida transcendental (Derrida, 1985, p. 42).

Hacemos notar que el caso de la crítica al *primado* de la presencia, que en esta lectura recupera Derrida, está anclada en la presencia del presente viviente. Para el francés la metafísica está

basada en una oposición esencial: la de forma y materia. La idealidad en la identidad de su presencia es la no-realidad, la identidad de la esencia, el noema o, en pocas palabras, lo que aquí recupera como objeto inteligible. Derrida apela al mismo tiempo al nivel de los fundamentos de la lógica; es este *logos* el que está también atenido de presencia, de la presencia a sí que se convertirá, en un primer paso, en re-presentación (*Vergegenwärtigung*); en un segundo paso, en la constitución del objeto (*Gegenstand*); y, en el tercero, la a-presentación, como los momentos de la constitución del sentido y de la intersubjetividad (Derrida, 1985, p. 43). Aunque en esta particular revisión Derrida quiere llegar a la constitución del signo, criticando que la reflexión sobre el signo se hubiera dejado en manos de la lógica, la pregunta de fondo que hace en su revisión a la primer *Investigación lógica* será la siguiente: ¿qué es lo que da autoridad a una teoría del conocimiento para determinar la esencia y el origen del lenguaje?

Desde estos términos, Derrida comenzará a encontrar una vinculación entre el *logos* y la *phoné* en cuanto a que la expresión, como manifestación en *palabras* de la voz de la conciencia, en el caso de la fenomenología, está expresada como discurso, como palabras con significado, la espiritualidad de la vida de la conciencia está dada como *phoné*, que no es cualquier articulación de sonidos, sino expresión, significación y sentido. Debemos señalar que es en la relación entre la conciencia y su vida propia en donde Derrida encuentra el lazo entre *logos* y *phoné* (Derrida, 1985, pp. 43-53), encontramos aquí el nivel de la lógica veritativa, de una voz que expresa de lleno el sentido a nivel trascendental (Derrida, 1985, p. 53).

Empero, este nivel trascendental que Derrida pareciera encontrar solamente en el caso de la fenomenología husserliana, también lo encontrará en el lazo que hace Heidegger entre la *Rede* y la existencia, y también, por lo tanto, en el ámbito de la *ontología fundamental* como fundamento ontológico.

Para Derrida la esencia de la *phoné* es inmediatamente próxima a la producción del sentido, esto es, el *logos* como “pensamiento” recoge el sentido y lo dice (Derrida, 1986, p. 19). Haciendo

un recorrido por la historia de la filosofía, Derrida encuentra el fonocentrismo como la determinación histórica del sentido del ser como presencia. Y va más allá al considerar insuficientes los esfuerzos de Heidegger por separarse de esta conformación²⁷. De ello colige que Heidegger, al instaurar ese cambio de tono del sentido del ser al fundamento de la verdad, no hizo más que reestablecer la instancia del *logos* de la verdad del ser, dándole un sentido trascendental a todas las significaciones.

La manutención del discurso tradicionalista era una pretensión de verdad (única, eterna e inamovible) desde la cual cualquier sistema –filosófico, lingüístico, cultural– ha propagado su legitimidad; empero, si se voltean las piezas y el armazón metafísico es subvertido, si lo real no es lo racional, tendría que repensarse y reconvertirse aquello que Derrida llamaba la “metafísica de la presencia”, para la cual la presencia se definía (determinaba) como una (re) presentación de todo lo pensable y metafórico. Y aun en el seno mismo del triunfo de la “metafísica de la presencia”, los filósofos se preguntaban ¿qué le queda a la filosofía en tiempos donde su discurso es el de la acumulación del conocimiento? Valga decir que durante los primeros decenios del siglo XX ya se había planteado una pregunta de este talante, en voz de Heidegger, quien había pensado ya en la *Destruktion* del discurso de la filosofía para poder ser re-construida; dicha labor constituía la primer diáspora del sentido hacia los distintos sentidos que del mundo se podrían configurar y que, tal y como Derrida reconoce, aboga más bien a pensar en el “desocultamiento, a aparición, a patencia y fenomenalidad, más bien que a la preposicionalidad del estar-ante objetivo” (Derrida, 2010, p. 103).

²⁷ “El logocentrismo, sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir, de la filosofía” (Derrida, 1986, p. 19).

Con la postulación de una preestructura de la comprensión, realizada a través de vivencias y mediada lingüísticamente, un “holismo de significado” que no se expresa de manera temática, es decir, que no llega a objetivación (García Ruiz, 2002, p. 133), se buscó superar, por parte de Heidegger el modelo de la filosofía anclada en la *Erkenntnistheorie* y la manutención de la verdad apofántica, para abrirla a una multiplicidad ilimitada de sentidos. Sin embargo, para el pensador francés, quedaba en aquella propuesta una simple conversión del sentido, en donde, en principio, el sentido lo aportaría la existencia y, al final, un cumplimiento del sino del ser. Para Derrida todas las prácticas humanas están basadas en una ingenuidad, la supuesta verdad en la que se amparan no es fruto más que de una interpretación. Dicho de otro modo, nosotros nunca tratamos directamente con el ser, sino con lo que la tradición metafísica nos ha legado como interpretación del sentido del ser.

Es desde estas notas en que se comienza a pensar, al menos específicamente desde *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, en subvertir la topológica de la filosofía. Paralelamente, surge una necesidad de dialogar con la propia topología filosófica de Heidegger, porque Derrida considera insuficiente la interpretación heideggeriana de la “época de la representación”²⁸, no sólo para recusar el último estratagema que sostenía la ontología de cuño heideggeriano, sino para comenzar ese *otro tono* que rezuma desde el entre de ese discurso anquilosado (Heidegger, 2003).

Para Derrida, entonces, el cambio de tono implica también una mudanza de la constitución del sentido hacia la desconstrucción, y no sólo como un análisis y una preceptiva, sino como ejercicio del pensar, la muda de un epicentro filosófico declarado otrora un cadáver, tendría –como lo reconocieron igualmente Lévinas²⁹ y

²⁸ Véase *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (Derrida, 2010).

²⁹ Lévinas, Emmanuel. Sin Identidad, *Humanismo del otro hombre*, México, S. XXI, p.112. “Fin del humanismo, de la metafísica –muerte del hombre, muerte de Dios (o ¡muerte a Dios!)– ideas apocalípticas o slogans de la alta sociedad intelectual. Como todas las manifestaciones

Deleuze³⁰, por su parte— un hálito de vida hacia un *pensar de otro modo*, a otro modo que pensar³¹, a pensamientos de frontera, desde los márgenes de la presencia.

Nos vamos a concentrar en esta venida a cuenta de la frontera, por considerarla como una visagra, un dentro y un afuera de la confección del discurso filosófico, que implica el juego de la delimitación desde la cual, desde épocas antiguas, la filosofía había logrado armar sus anclajes. Es desde una de las lecturas de Derrida hacia el pensamiento ontológico contemporáneo, que comenzó a marcarse —o re-marcarse, diríamos— que ese límite sólo tiene una función operaria, y que, como lo sospecha Derrida, estaba acallado, ensombrecido por discursos de las altas voces. Pretendía que nos concentráramos entre esa interestancia existente entre los límites de la filosofía y la poesía (*Denken und Dichten*) —o entre la filosofía y el psicoanálisis, como lo menciona en *La voz y el fenómeno*—, que el pensador francés pudo recuperar de las sendas heideggerianas.

En *La retirada de la metáfora*, Derrida alude a la más que conocida frase de Heidegger: “El lenguaje es la casa del ser”, e insiste en que la traza de una frase como ésta no es ni metafórica ni literal. “Al enunciar no literalmente la condición de la metaforicidad, libera tanto la extensión ilimitada como la retirada de aquélla. Retirada por medio de la cual aquello que se aleja (*entfermt*) en lo no-próximo de la proximidad se retira y se resguarda allí” (Derrida, 2010, p. 64). Desde allí, podremos concebir una traza que incide en una instancia aún más amplia, la vecindad que existe entre el pensar y la creación. Derrida insistirá en que esa vecin-

del gusto —y de los hastíos— parisienses, estas declaraciones se imponen con la tiranía del último grito, pero se ponen al alcance de todos y se degradan.

³⁰ Puede leerse la crítica a la filosofía de la representación en el capítulo I: “La diferencia en sí misma” en Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*.

³¹ Cfr. Castillo, Patricia. *La ontología del primer Lévinas*, Universidad de Guanajuato, 2013.

dad, esa proximidad que se declara entre ambos quehaceres está poco tematizada y que es el momento en que dicha traza encienta el *acontecimiento de apropiación*. Dicho acontecimiento de la traza no es nada, no tiene fenomenalidad³², por ello siempre que obra se absconde, “está estructuralmente en retirada, como separación, apertura, diferenciabilidad, huella, reborde, tracción, fractura, etc. Desde el momento en que se retira, el trazo es, *a priori*, inapariencia, señal que se borra en su encientadura. Su inscripción, como hemos intentado articular con la huella y con la *différance*, no llega más que a borrarse” (Derrida, 2010, p. 69).

Vale la pena recuperar dos señalamientos de esta cita: el primero es que, en efecto, el carácter de abscondido del trazo y de la fractura entre los límites que amparan como anfibología al pensar y a la poesía, por ejemplo, pero pensados en su quehacer, propiamente los encontramos análogos en cuanto a la creación y a la incapacidad que, en su propia factura, tendrán para lograrse. Límites inestables porque no determinan, no delimitan dos ámbitos que posteriormente serán trazados; son eventualidades, están *in fieri*, pero lo más importante es que Derrida aboga por la inmediatez (frente a la interpretación del sentido).

El segundo es que esa huella y fractura señalan, asimismo, ese digredir al discurso que había sido el signo de los tiempos; así, no más metalenguaje y no más metafísica, sino pausa –sangría del discurso, podríamos decir– que, a sabiendas de lo expuesto, ha cometido los más grandes excesos y que, citando a Blanchot, ese exceso de continuidad “molesta al lector y molesta, en el lector, las costumbres de la comprensión regular” (Blanchot, 1970, pp. 35-36). Tal diferimiento se piensa así como una perforación, esta

³² Es interesante advertir que, desde *La voz y el fenómeno*, Derrida reconoce que en la modificación de la presencia hay una fisura de dicha presencia. “En los dos casos, lo que se nombra como modificación de la presentación (re-presentación, ap-presentación) (*Vergegenwärtigung* o *Appräsentation*) no sobreviene a la presentación, sino que la condiciona fisurándola *a priori*” (Derrida, 1985, p. 43).

vez en el tímpano acostumbrado a la filosofía, que pudiese tornarse realmente en otra. Difícil imagen para el pensamiento filosófico que ahora mismo, en cuanto escucha las ideas plasmadas en la presente escritura, comienza de nuevo su tarea determinativa, ordenadora, que sojuzgará como falaz la sola idea de "nivelar" el pensamiento filosófico como un discurso más.

Para Derrida es perfectamente natural que la filosofía oponga resistencia a lo otro, si sus márgenes sólo son rebasados para tornarlos otra vez suyos, no puede pensar sobre lo indeterminado y, sobre todo, no puede armar filosofía sobre sentidos figurados, tampoco en lo *absolutamente* otro. Determinando así el coto de sus intereses, ha despojado, aquí sí, subsumido todo lo otro que no la constituye desde su propiedad, para después tornarlo propio. Pero es justo por ello que se pretende mediante las estrategias de de-sedimentación (*désédimentation*) mostrar desde qué territorios y agenciamientos tales prácticas discursivas se generan, para que desde su *deconstrucción*, que no se logra sólo con un gesto discursivo o teórico sino a partir de la experiencia, lo que Derrida llama el gesto práctico: inscribir y desbordar la máquina discursiva para que pueda horadarse. Derrida mantendrá la idea de una archiescritura, esto es, el proceso de espaciamiento en el tiempo y dentro de un sistema de huellas. El tiempo espaciado de un discurso que no es necesariamente lingüístico, cuya permanencia no es lograda y que aludirá también a la temporalización del espacio. De ello, que no se enmarcara en una lógica del ser, porque esto será el retorno fatídico a la historia clásica de una manutención entre el sentido originario del ser y la palabra, aunque el mismo Derrida pone en duda que esto sea aceptado por Heidegger, quien ha pensado en la aperturidad del *Dasein* en cuanto abierto-aperiente y descubridor (Heidegger, 2005, p. 276), avance que le reconocerá para siempre como fuera del terreno de un *logos* sistemático, pero que de fondo lo mantendría en la propiedad de una especie de verdad, por más que ésta fuese *aletheica* (Heidegger, 1994, p. 154). En contraste, Derrida piensa en el discurso como derelicción, aunque esto sabe que lo pondría fuera de los márgenes de la presencia, esto es, fuera de los márgenes de la filosofía.

DESCENTRAMIENTO. UNA PUESTA EN CUESTIÓN DE LA DEFINICIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

Sigue siendo sorprendente que se pueda concebir un horizonte ético, o al menos un cuestionamiento filosófico de orden ético, a partir de este cuestionamiento de la estructura ontológica y metafísica de la presencia. Este cuestionamiento es llevado a cabo por Derrida a través de una relectura atenta de la relación entre “voz” y “escritura”, instituida en el corazón de la historia de la metafísica occidental desde Platón hasta sus formas más sofisticadas, como la fenomenología husserliana y la lingüística estructuralista de Saussure.

Este cuestionamiento radical del privilegio de la “palabra viva” como relación idealizada con el pensamiento puro, y por tanto con el *logos*, lleva a sacar a la luz una cuestión que le es correlativa: la cuestión del centro. Si nos apegamos a los términos forjados por Derrida en la óptica de una deconstrucción del discurso tradicional de la metafísica – logocentrismo, fonocentrismo, fallogocentrismo³³–, nos damos cuenta de que, en efecto, exponen el reto del *centro*, y, más precisamente, el reto de esta necesidad a la que tendría que someterse el discurso, esta necesidad que habría de *centrar* el conjunto de temas e interrogaciones producidos por la historia de la metafísica. Centrarlos, es decir, *fundarlos*. Se trata, cada vez, de fundar el discurso a partir y en torno a un centro que, para identificarlo, remitiría a la autoridad de un significado trascendental: *logos*, *fonê*, pero también *ousia*, *arkhê*, o, existencia, o, subjetividad, etc.³⁴ Esta necesidad se ejerce precisamente y tanto

³³ Cabe señalar que los términos *logocentrismo* y *fonocentrismo* aparecen ya en las publicaciones de 1969, en el marco de las investigaciones sobre la teoría del lenguaje y el estructuralismo, mientras que, el término *fallogocentrismo*, que especifica el monopolio “falocrático” del discurso/*logos*, aparece en la segunda salva de publicaciones derrideanas, en 1972, en *Márgenes de la filosofía*.

³⁴ Significados trascendentales que a Derrida le gusta enumerar con regularidad, pero cuya lista permanece abierta por definición: cualquier

más fuertemente cuanto que ella misma no se deja cuestionar que la posibilidad de su puesta en tela de juicio está escrupulosamente *excluida* por el discurso cuya función es garantizar su legitimidad; exclusión que, a veces, procede de una ocultación, ya sea voluntaria o involuntaria (por ejemplo, bajo la forma de un olvido interesado), o, a veces, de una estrategia explícita, cuando se trata de *determinar* el fundamento, o de *asegurarse* que el fundamento, efectivamente, se encuentra. En cualquier caso, una de las operaciones primordiales de la deconstrucción consiste, a la inversa de la operación "metafísica" tradicional, en cuestionar el centro u, más exactamente, en cuestionar el carácter inquebrantable del centro o del fundamento. Se llega entonces a la pregunta aparentemente absurda (apariencia de absurdo que sería *ya* el efecto de una estrategia autoritaria) del *lugar* del centro: ¿dónde estaría el centro, si no en el centro? En esta forma, la pregunta parece absurda y pide ser formulada más finamente: ¿el centro está, *debe* estar en el centro? ¿Lo está *necesariamente*, y de qué necesidad procede esta centralidad? Esta manera de poner de relieve el incuestionable centro ya introduce el germen de una subversión del discurso metafísico tradicional, en un modo viral que ya no será posible contener.

La cuestión del centro conduce así a una búsqueda paradójica, en la que se trata de no dejarse atrapar por la fuerza magnética de su objeto, que es centrípeta por excelencia, si nos atrevemos a decirlo. ¿Se puede interrogar seriamente el centro? *Seramente*, es decir, metódicamente, rigurosamente, lo que supone *suspender* la centralidad del centro, neutralizar esta centralidad sin contentarse con dar vueltas en torno a ella, no limitarse a girar en torno a esta centralidad en suspenso como si, en última instancia, hubiera que atenerse a la aceptación de su autoridad de centro. La paradoja de la posición del deconstructor puede leerse en esta

significado puede venir a sustituir a otro anterior, siempre que cumpla la función de asegurar al discurso una presencia garantizada. Véase, por ejemplo, *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1989, p. 384).

manera de *tocar al centro*. Gesto que equivale a esbozar de entrada un desplazamiento que tendría el valor de una profanación, pero una profanación consciente de lo que el objeto profanado no tenía, en principio, nada de sagrado, y que esto es lo que quedaba por mostrar. Gesto que, en términos más neutros, quizás más tranquilos y, sin embargo, yendo más allá de lo que queda audible en la circunscripción “lógica” (logocéntrica) del discurso metafísico, sería un desplazamiento del centro. Esto es lo que la búsqueda de Derrida le lleva, especialmente en *La escritura y la diferencia*, hasta el punto de desembocar en una afirmación a la altura de la paradoja y al mismo tiempo genialmente recapitulativa: “El centro no es el centro” (Derrida, 1989, p. 384).

Si no es el centro, es porque el significado trascendental, al que se atribuye la centralidad necesaria para la garantía del discurso, el significado que garantiza su valor de verdad, por su posición de “presencia” retraída, por su “presencia” paradójicamente ausente, exterior al sistema del discurso del que es garante, no se deja cuestionar *en el seno* del “juego” discursivo. En resumen, el significado trascendental no está *implicado* en el discurso que pretende justificar o legitimar. Está ausente y, por lo tanto, no es lo que se pretende que sea, ese centro que debería estar *absolutamente presente*, allí donde el discurso tiene que ver con objetos cuya “presencia” no está asegurada en sí misma, sigue siendo dudoso y, precisamente, requiere este “centro”. O lo exige a la luz del marco logocéntrico en el que el discurso se da por legítimo, es decir, fundado en razón. Proceder, como hace Derrida, a una especie de verificación en cuanto a la presencia de la “presencia” o a la centralidad del “centro”, es asumir el riesgo de un pensamiento que se compone con la ausencia de centro, o bien, saliendo de la binaridad conceptual presencia/ausencia, en la medida en que esta última está ya determinada por el marco metafísico del que se trata de verificar la consistencia – verificar o, más exactamente, *poner a prueba* –, asumir el riesgo de un pensamiento que compone con *algo distinto* de la presencia (y por lo tanto, distinto de la ausencia, que no es más que su reverso o su indicación negativa). En otras

palabras, el centro, el significado trascendental, en el que se apoya el discurso y en el que presupone una plenitud de presencia, una presencia irradiante, se revela, al análisis, distinto de lo que se supone que es: por tanto, hay algo que no es una inversión o una mera oposición, sino un cambio radical de perspectiva. Hablaremos, pues, de *descentramiento* (Derrida, 1989, p. 385).

Si hay relectura, desplazamiento y, al final, descentramiento, entonces existe el riesgo, del que Derrida es muy consciente, de un pensamiento "errante" (Derrida, 1986, p. 206)³⁵, que se dejaría atrapar por el juego. Ya que, de hecho, al fin y al cabo, se trata de reducir la pesadez de los presupuestos metafísicos a la desdramatización –al menos provisional– de un juego textual entre otros. Pero, por un lado, no hay que perder de vista la filiación nietzscheana de la que Derrida se reivindica para sí, y por lo tanto lo que Nietzsche decía sobre la *seriedad* del juego (Nietzsche, 1999, §94). En otras palabras, si Derrida nos invita a deconstruir el aparente valor de verdad de los conceptos de la metafísica, y a preferirles, de modo nietzscheano, "la afirmación gozosa del juego del mundo" (Derrida, 1989, p. 400), diremos que esto no significa renunciar a *pensar* lo que sigue siendo urgente y necesario pensar, con toda la seriedad que esto requiere.

Parece que la cuestión del descentramiento se inscribe en el estricto marco de una reflexión altamente especulativa, relativa a la deconstrucción de los presupuestos del racionalismo y del estructuralismo, en la prolongación del cuestionamiento de la relación entre los conceptos de "voz" y "escritura", cuyo movimiento hemos esbozado trazando las grandes líneas de *La Voz y el fenómeno*. Pero, contrariamente a lo que a veces (¿a menudo?) se le ha reprochado, nos parece que no es en la óptica de una pura y

³⁵ También merece la pena señalar que el teólogo estadounidense Mark C. Taylor, que se proclama explícitamente de la deconstrucción derrideana, eligió la palabra "errante" como título de su libro de 1984, *Erring: a postmodern a/theology*.

gratuita subversión de los textos de la filosofía europea que Derrida construye su pensamiento. Más allá de un radicalismo voluntariamente provocador, y a riesgo de no suscribir el conjunto de sus advertencias (que, en nuestra opinión, caen a menudo bajo el régimen hiperbólico necesario a su planteamiento), aparece cada vez más claramente a lo largo de la obra, ya en sus primeros libros, que Derrida inscribe su análisis crítico de la metafísica en el horizonte de un cuestionamiento *ético*.

El análisis de la relación entre “voz” y “escritura” permitió a Derrida poner de relieve un principio jerárquico, en el que se trataba de mostrar cómo, en la historia de la metafísica, un concepto se privilegia con exclusión del otro, y en qué sentido (bajo el epígrafe que hemos ya mencionado: la “metafísica de la presencia”). Del mismo modo, el análisis de la lingüística estructural, en *La gramatología*, permite a Derrida mostrar que los presupuestos vinculados a la jerarquía voz/escritura también funcionan entre los lingüistas (Saussure en particular), y en las filosofías del lenguaje que jalonan la tradición. Ahora bien, si la dimensión ética de la reflexión derridiana no aparece de manera evidente, a través de las sinuosidades de un análisis que parece preocupado esencialmente por las cuestiones epistemológicas y metodológicas vinculadas a la escritura y al lenguaje, no obstante, la insistencia y la recurrencia en torno al motivo de la binaridad de los conceptos y del proceso de exclusión y/o desvalorización que le afecta no puede ser totalmente indiferente o neutra en cuanto a la cuestión de la exclusión y la desvalorización del *otro*, en el orden ético-político. Derrida, no contentándose con poner en tela de juicio los conceptos que quedarían en el marco de una conceptualidad tradicional, extiende su crítica hasta las formas mismas del discurso filosófico, al funcionamiento discursivo de los textos filosóficos. Es esta forma y funcionamiento del discurso lo que pone a prueba con una atención particular a las nociones de binaridad, jerarquía, exclusión y/o represión, y centro. Esta crítica de orden discursivo permite a Derrida sacar a la luz la noción de cierre, que significa la prevención del descentramiento. Pero ¿cuál es la parte de lo ético-

político en esta puesta a la luz de la *clausura* como impedimento al descentramiento?

Es aquí donde conviene volver a los conceptos que Derrida utiliza para caracterizar el centro. ¿Qué hay en el centro? ¿Qué significado trascendental ocupa el lugar del centro, garantizando supuestamente una presencia plena, una presencia pura? Prolongando el análisis heideggeriano de la determinación de la metafísica como *onto-teología*, se puede decir que hay Dios, o que hay palabra viva, o que hay *logos*. Pero en el fondo, y quizás más sencillamente, está el centro del mundo. Dios o *logos*, más que significados cuyo contenido se podría objetivar, ¿no son en realidad significantes –signos cuyo efecto, cuyo valor performativo, importa más que el significado– puestos al servicio de una justificación del lugar de lo que sólo existe en situarse como “ombbligo del mundo”? A saber, Europa o, más ampliamente, Occidente. ¿No es acaso Occidente quien, en el mundo, se piensa a sí mismo y se impone como la voz de la razón, el portador del *logos*, el representante de Dios en la tierra (cf. el mesianismo estadounidense, fruto de la historia del imperialismo europeo)?

Cabe señalar que es a partir del concepto de logocentrismo que, en *La gramatología*, Derrida introduce la cuestión ética y política del etnocentrismo occidental. Desde las primeras líneas de la obra, Derrida define lo que entiende por logocentrismo: “metafísica de la escritura fonética [...] que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que [...] el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta” (Derrida, 1986, p. 7). El logocentrismo es un etnocentrismo, e incluso eso es todo lo que es “fundamentalmente”. Existe, pues, en el fondo, un horizonte de orden ético detrás de la crítica del discurso metafísico, si por “ética” entendemos, desde una perspectiva Levinasiana, la cuestión de la relación y de la apertura al otro. El etnocentrismo, si bien inevitable (Derrida, 1986, p. 158), es una problematización particularmente aguda de la ética en tiempos de globalización, donde se trata de saber quién, en el encuentro con el otro, y la mayoría de las veces sin ser consciente de ello, sitúa

sus propios presupuestos culturales en el centro de esta relación. En este caso, el modo en que los occidentales toman las formas de vida occidentales como modelo con el que se miden las formas de vida no occidentales (aunque sea con vistas a valorar las formas de vida no occidentales o a criticar las occidentales).

Hay que recordar un poco el contexto. Contrariamente a la imagen difundida de una ebullición de la filosofía en Francia en los años 60, fue, por el contrario, en un contexto de crisis de la filosofía que Derrida publicó sus primeros ensayos en 1969 (sucesivamente, durante el mismo año: *La Voz y el fenómeno*, *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*). La filosofía académica, tal como se había practicado hasta entonces, caía en desuso bajo los repetidos golpes de lo que se llamó estructuralismo, llevado por las ciencias humanas en auge, con la lingüística y sus derivados (de Saussure a Benveniste y a Greimas y Barthes, de la semántica a la semiología y la semiótica), la teoría literaria, la historia, el psicoanálisis, la sociología, la antropología, la etnología, las ciencias de la economía. Tomando la medida de este giro, Michel Foucault publicó ensayos que, retomando la famosa fórmula de Marx, privaban a la filosofía de su medio natural, e inventaban un estilo de pensamiento más anclado en los datos fácticos de las ciencias humanas que en la racionalidad conceptual de la filosofía clásica. Louis Althusser, que fue profesor de Derrida en la École Normale Supérieure, trató de extirpar el marxismo de sus raíces hegelianas –por tanto, filosóficas– con el fin de elevarlo al estatus de verdadera ciencia. Claude Lévi-Strauss se apartó voluntariamente de la filosofía para dedicarse a la etnología y proponer, en los años cincuenta, los principios de una “antropología estructural”. Pierre Bourdieu, compañero de Derrida en la École Normale, también abandonó la filosofía en favor de la sociología. Se podría prolongar la lista de grandes nombres que dominaron la escena intelectual y universitaria francesa de este periodo y aseguraban un lugar de primer plano a las ciencias humanas, hasta entonces dominadas por la filosofía.

Es, pues, la racionalidad filosófica la que está en crisis, en beneficio de una fragmentación de las ciencias y disciplinas del

campo universitario. Derrida, consciente de esta crisis, no pretende "salir" de la filosofía, sino cuestionar sus causas. Ahora bien, si está en juego la racionalidad filosófica, es más ampliamente la racionalidad occidental la que merece ser examinada críticamente; esta racionalidad, que no sólo se realiza a través de la historia de la filosofía desde Platón, sino que también determina la cientificidad de las ciencias humanas y de su estructuralismo, que la sustenta. Así, Derrida no sólo ataca a los filósofos de la tradición, sino también a autores cuya aura antimetafísica irradia el campo de las ciencias humanas. Las humanidades, en su condición de cientificidad derivada de la herencia de la tradición filosófica, pertenecen al régimen logocéntrico del discurso. Ahora bien, el logocentrismo es un etnocentrismo. Parece poco realista moverse dentro el elemento del discurso o *logos* propio de la racionalidad occidental, y pretender al mismo tiempo escapar del etnocentrismo occidental (Derrida, 1989, pp. 387-388).

Pero más que eso, es la idea del hombre a la que se reflejen las ciencias humanas lo que Derrida se empeña en interrogar. Esta forma parte de la representación forjada por el humanismo resultante de la tradición metafísica. El análisis "gramatológico" llevado a cabo en torno a la escritura y el lenguaje no puede reivindicarse de las ciencias humanas, y la caracterización conceptual a la que conduce este análisis, de la escritura como suplemento y de la suplementaridad como marca de una diferencia siempre-ya en acto, y la imposibilidad de acceder a un origen puro —una *différance* cuya letra *a* indica la dimensión activa, operativa y temporal (de lo que retarda, de lo que difiere, *différant*)³⁶— alcanza la representación metafísica del hombre, que se piensa como "centro" o como modelo, el hombre idealizado, o el hombre occidental en definitiva, el hombre etnocéntrico. Si siempre hay suplemento, siempre-ya de la diferencia (con o sin *a*), entonces se vuelve altamente proble-

³⁶ Para una exposición mucho más completa de la noción, véase la famosa conferencia sobre "la *Différance*" (Derrida, 1994B, pp. 37-62).

mático el discurso del humanismo que interroga y circunscribe lo “propio” del hombre.

Pero ¿qué es eso propio del hombre? Por una parte, es aquello cuya posibilidad hay que pensar antes del hombre y fuera de él. El hombre se deja anunciar a sí mismo a partir de la suplementaridad que, por tanto, no es un atributo, accidental o esencial, del hombre. Pues por otra parte la suplementaridad [...] no es ni una sustancia ni una esencia del hombre. [...] Por lo cual eso propio del hombre no es lo propio del hombre: es la dislocación misma de lo propio en general, la imposibilidad – y por ende el deseo – de la proximidad consigo; la imposibilidad y por ende el deseo de la presencia pura. Que la suplementaridad no sea lo propio del hombre, no significa solamente y de manera tan radical que no sea algo propio; sino también que su juego precede a lo que se llama el hombre y se extiende fuera de él. El hombre no *se llama* el hombre sino dibujando límites que excluyen a su otro del juego de la suplementaridad: la pureza de la naturaleza, de la animalidad, de la primitividad, de la infancia, de la locura, de la divinidad. [...] La historia del hombre que *se llama* el hombre es la articulación de todos esos límites entre sí. Todos los conceptos determinantes de una no-suplementaridad (naturaleza, animalidad, primitividad, infancia, locura, divinidad, etc.) evidentemente no tienen ningún valor de verdad. Pertenecen –además con la misma idea de verdad– a una época de la suplementaridad. No tienen sentido sino dentro de una clausura del juego (Derrida, 1986, pp. 307-308).

Lo propio del hombre, interpretado como “imposibilidad” y “deseo”, sitúa el significado trascendental de las ciencias humanas en un nivel que nos deja entrever la intercambiabilidad del significado trascendental. Parece que, estructuralmente, el significante “hombre” funciona del mismo modo que el significante “Dios” para la escolástica. Al cuestionar el principio de lo *propriamente* humano, Derrida reinscribe las ciencias humanas en el campo de la gran tradición metafísica occidental de la que pretenden emanciparse. Derrida las devuelve a su parte de herencia anclada en el racio-

nalismo europeo derivado de la filosofía. Lo propio es la esencia y esto es lo que la deconstrucción no deja indemne.

Evidentemente, está fuera de lugar intentar extraer de la deconstrucción los principios de una ética prescriptiva. Esto no sólo equivaldría a violentar en exceso el texto derrideano (cuyas precauciones para evitar este tipo de tentación son bien conocidas), sino que además disminuiría la fuerza crítica del discurso, al adentrarlo en una clausura donde, si hay efectivamente una filosofía derrideana, ésta consiste en liberarse y precaverse contra todo dogmatismo³⁷. El horizonte ético al que nos referíamos, sólo se da en el modo de interrogación radical que autoriza la suspensión de los significados trascendentales –no sólo puestos entre paréntesis, a la manera de la fenomenología husserliana, sino más aún, para utilizar una expresión típicamente derrideana, puestos bajo *tachadura*.

Allí donde la puesta en paréntesis (la epojé) fenomenológica *conserva* el significado trascendental como lo que se trata de *fundar* a partir de una fenomenalidad originaria, la puesta bajo el tachado *abandona* el significado trascendental para barajar de nuevo las cartas del discurso. Para quedarnos con la cuestión de lo propio del hombre, como significado trascendental de las ciencias humanas, hay que ver que es con el rasero de este mismo significado con el que funcionan las ciencias que pretenden ser las más "neutras" o más formalistas, como las del lenguaje. Desde la lingüística de Saussure hasta la filosofía del lenguaje de Rousseau, se presupone la misma idea de lo "propio del hombre"³⁸. Si este "propio"

³⁷ Antidogmatismo crítico que lleva a Lévinas a establecer una juiciosa comparación entre la obra de Derrida y el planteamiento de Kant (autor paradójicamente muy raramente citado por Derrida), en cuanto al trazado de límites que prohíben la clausura de los discursos dogmáticos (Lévinas, 2008, pp. 59-64).

³⁸ *La gramatología*, en su conjunto, trata de identificar un continuum fundamental de la representación "logocéntrica" que controla la concepción del lenguaje, entre la lingüística (Saussure y Hjelmslev), la

resulta ser finalmente más función que esencia –al servicio de una distinción que debe establecerse con el resto de los vivientes: el niño, el animal, el salvaje (el hombre en estado de naturaleza)–, no por ello deja de estar en funcionamiento, y tiene que ver estrechamente con el concepto de la palabra, del lenguaje articulado, y de la dicotomía voz/escritura que Derrida se esfuerza por evaluar los entresijos desde *La Voz y el fenómeno*.

Es a la obra de Lévi-Strauss a la que debemos haber señalado con particular insistencia el problema del etnocentrismo, vinculado, por tanto, a los aspectos más condenables del Occidente moderno, a lo que la civilización occidental produce como cultura colonizadora, expropiadora, exterminadora. Al etnocentrismo, Lévi-Strauss opone un relativismo arraigado en sus trabajos antropológicos y sus observaciones del modo de vida de los pueblos aborígenes, principalmente los Nambikwaras del Brasil. Ahora bien, si antes de dedicarse a la etnología, Lévi-Strauss comenzó su carrera en la enseñanza de la filosofía, es a Rousseau de quien se refiere principalmente en su enfoque de los pueblos indígenas. Y, obviamente, no es casualidad que, antes de centrarse en los escritos de Lévi-Strauss en *La gramatología*, Derrida dedicara una amplia parte a Rousseau. De Rousseau a Lévi-Strauss, Derrida muestra que en el fondo opera una cierta oposición conceptual, entre la idea de pureza, de lo humano más cercano a la naturaleza,

filosofía clásica (representada aquí por Rousseau) y esa ciencia humana por excelencia que es la antropología (representada aquí por Lévi-Strauss). Derrida sugiere así con fuerza la idea de que el concepto de escritura, entendido en el sentido estricto del alfabeto occidental/latino (o del signo en su diferencia con el significante), representa el punto de referencia para una definición, a veces implícita (en el caso de los lingüistas), a veces explícita (en el caso de Rousseau), de lo que es propio del hombre. Sobre el privilegio de Saussure del concepto occidental de escritura, cf. Derrida, 1986, pp. 43-44, y sobre la inclusión de Saussure en el “presupuesto” metafísico y logocéntrico de la tradición occidental, cf. pp. 57-58.

la representación de un ser humano todavía inocente, y la idea de la degradación/corrupción propia de las civilizaciones modernas. Demasiado esquemática, demasiado tosca para plantearse como tal en Lévi-Strauss, esta oposición funciona sin embargo a través de la distinción entre pueblos "sin escritura" y pueblos "con escritura". Cuando, en *El gesto y la palabra* (citado por Derrida, 1986, p. 111), un antropólogo como Leroi-Gourhan cuestiona seriamente esta dicotomía —en la idea de que lo que Occidente entiende por el concepto de escritura, en el fondo, no es más que una fijación en un desarrollo técnico particular en un contexto que lo requería, relativo a un gesto y a un saber hacer de los que nada dice que los pueblos llamados "sin escritura" estén desprovistos—, sigue siendo determinante en la mirada de Lévi-Strauss sobre los Nambikwaras, y en las observaciones y reflexiones que de él se refiere.

El ejemplo más convincente, analizado por Derrida, es el de la traducción que Lévi-Strauss presenta como "prueba" de la ausencia de escritura entre los Nambikwaras (Derrida, 1986, p. 160). Lévi-Strauss relata cómo los Nambikwaras imitan la toma de notas de los etnólogos trazando líneas sencillas³⁹. Para describir esta actividad, los indígenas emplean una palabra que Lévi-Strauss traduce como: "hacer rayas", y de esta traducción concluye que el concepto de escritura está ausente. Aquí es donde, como señala Derrida, entra en juego el etnocentrismo. ¿A partir de qué modelo conceptual, y de qué idea de escritura, Lévi-Strauss se siente autorizado a decretar que "hacer rayas" equivale a *no* escribir? Donde, entre otros textos, toda la *Gramatología* se dedica a la problematización del concepto de escritura para generalizar su sentido hacia la estructura de la suplementaridad como estructura originaria, hacia la idea de una archi-escritura constitutiva de la relación del animal humano con el mundo, Lévi-Strauss tiende, por el contrario, por su observación, a estrechar la perspectiva hacia una

³⁹ Lévi-Strauss *Tristes trópicos*, capítulo 28, "Lección de escritura" (1988, pp. 319-328). Derrida basa su análisis en este capítulo.

concepción extremadamente específica de la escritura como punto fundamental de una diferencia (sin *a*), que traza una frontera bien definida entre los pueblos del “pensamiento salvaje” y los pueblos de la civilización moderna. Este gran tema del pensamiento antropológico humanista (la diferencia entre pueblos con y pueblos sin escritura) revela una especie de contra-performance del discurso lévi-straussiano, en el sentido de que esta distinción mantiene un etnocentrismo que contradice radicalmente las intenciones relativistas y anti-etnocéntricas desplegadas por el autor.

¿Acaso el etnocentrismo no se traiciona siempre por la precipitación con que se satisface ante ciertas traducciones o ciertos equivalentes domésticos? Decir que un pueblo no sabe escribir porque se puede traducir por “hacer rayas” la palabra de que se sirve para designar el acto de inscribir, ¿no es como si se le rehusara el “habla” al traducir la palabra equivalente por “gritar”, “cantar”, “soplar” hasta “tartajear”? Por simple analogía dentro de los mecanismos de asimilación/exclusión/etnocéntrica, recordemos con Renan que “en las lenguas más antiguas, las palabras que sirven para designar a los pueblos extranjeros se extraen de dos fuentes: o de verbos que significan *tartajear*, *balbucear*, o de palabras que significan *mudo*” (Derrida, 1986, p. 161).

Al conceptualizar la archiescritura como estructura originaria de suplementaridad –provocando y comenzando con esta conceptualización la vocación de todo estructuralismo de plantear una originaridad central y trascendental–, es la evidencia humanista de la cuestión de lo “propio del hombre” que Derrida preocupa en sus fundamentos. En última instancia, nos da a entender que lo “propio del hombre” volvería, incluso entre los teóricos del hombre más informados, como Lévi-Strauss, a la expresión de un conservadurismo logocéntrico (es decir, etnocéntrico, y sin duda falo-logocéntrico). La deconstrucción apunta precisamente a abrir el círculo trazado por la filosofía occidental en torno al hombre, hacia el no-hombre: la alteridad más radical, en primer lugar, entre los seres humanos (civilizaciones no occidentales, pueblos indí-

genas...), luego el vivo, cuando en sus obras posteriores Derrida planteará la cuestión del límite entre el hombre y el animal.

LA NECESIDAD DE UNA RE-CONFIGURACIÓN DE LA ÉTICA

Si nos atenemos a una definición inicial sobre el *ethos*, podemos entender que implica un rasgo de identificación, da identidad a un grupo o a una comunidad, porque dicho rasgo implica cierto comportamiento, cierto modo de ser y diríamos, cierto modo de ser-con⁴⁰. Si dejamos provisionalmente dicha definición del *ethos* clásicamente entendido, podemos ir de lleno a una flexibilización y diríamos, apertura, con la que alguien como Derrida pretende reformular nuestra relación con la alteridad, debemos tener en cuenta, que obviamente no se apela, a estas alturas de la historia, a una definición clásica de dicho *ethos*, lo que quiere cuestionarse es cómo funciona, cómo ha funcionado durante años para la elaboración no sólo filosófica, sino social, política e incluso ética y ontológica, en una estructura que violenta mayormente las diferencias, este *ethos*, tal y como lo entiende Derrida, está sostenido por un ideal metafísico, por lo que es preciso recuperar lo que el mismo Derrida ya había desarrollado en el texto "Violencia y metafísica" (1989, pp. 107-210) y que en la conferencia dedicada al "animal" que citamos desde el inicio, sugiere una fuerte vinculación por cuanto esclarece y torna sentido a toda su andadura intelectual. Derrida encuentra que el soporte metafísico de ese *ethos* sostiene la identidad (identidad del Yo) sobre la diferencia, pero sobre ella porque la domina (Derrida, 2008, p. 109), es largo el exergo para poder adentrarse en un discurso que mantiene la dominación de la subjetividad humana *frente* a la "animalidad" y que nuestro autor encuentra en distintos autores a lo largo de la

⁴⁰ No es posible en los términos de este escrito agotar ni mencionar la historia de la ética, solamente queremos remarcar sus significados para ponerlos en contraste con la postura derridiana.

historia, merece la pena citar ampliamente el seguimiento a la conformación de dichas subjetividades que hace el propio autor:

Que el “pienso luego existo” no es denominado como subjetividad por Descartes (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta– de una fundación del sujeto); 2) que el “yo pienso” kantiano vuelve a poner en cuestión toda la argumentación de la ontología cartesiana en torno al *cogito ergo sum* (se trata sin embargo de un “yo pienso” que, al acompañar todas las representaciones –y esto es lo que cuenta–, define la relación consigo de la razón que se le niega al animal); 3) que el Dasein heideggeriano se define mediante una deconstrucción de la subjetividad cartesiana (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta aquí– de un Dasein anclado en un “existo” y en una *Jemeinigkeit*); 4) que el “sujeto” así denominado por Lévinas es anfitrión o rehén (el “sujeto es anfitrión”, “el sujeto es rehén”, dice Lévinas y se trata sin embargo de un hombre que se relaciona con el otro hombre como con el “nosotros” de los “hermanos” o de los “prójimos” frente a un animal sin rostro y ajeno a toda ética); 5) que el “sujeto” lacaniano, esta vez con este nombre, depende de una lógica del inconsciente (se trata sin embargo –y esto es lo que cuenta aquí una vez más– de un sujeto humano y en el que se mantiene una referencia positiva a Descartes), (Derrida, 2008, p. 110).

De acuerdo a esta cita, debemos entonces advertir que lo que obra como una de las ideas conductoras, la subjetividad auto-fundada y auto-impuesta como una necesidad para la fundación de un discurso sobre la verdad.

Advertimos entonces sólo incipientemente que la reevaluación de la ética que se desprende de la lectura derridiana, cuyos inicios identifica desde la deconstrucción de la historia de la filosofía, como lo intentamos mostrar en los dos anteriores apartados, debe operar a distintos niveles. Un nivel es el de la des-fundación,

la cual implica primeramente que hay que desvincular nuestro discurso filosófico de un discurso veritativo (en el sentido de que corresponda a alguna verdad universalmente válida), un *logos* fundacional que se ha supuesto como fundamental para nuestra auto-comprensión y que implica a ojos de Derrida la continuidad alongada de la violencia teórica, violencia porque no constituye el reconocimiento y la no sujeción de las alteridades a un modo normativo de ser.

El segundo nivel, que apenas hemos mencionado, es el de poner en tela de juicio el antropocentrismo, ese sitio central que se reescribe en manos de Jacques Derrida, en la larga andadura que señala en la conferencia *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pasa por una revisión de esa centralidad desde el cual el discurso, pero también nuestra auto-concepción, nuestra auto-percepción se figuró prácticamente en toda la historia. Derrida subraya que su lectura no es solamente un "giro histórico", sino que implica ya el compromiso efectivo del descentrar para poder ampliar las miras no sólo respecto a "la animalidad", sino también a todo lo que implica la diferencia, la diferencia que se cuestiona radicalmente la centralidad del "yo", que pregunta por su *identidad* y la identidad como principio, que se ha intentado responder prácticamente en todos los momentos de la historia de la filosofía. De ello, queremos citar al mismo Derrida, para que este pequeño escrito tome todo su sentido:

La cuestión no sería por tanto aquí saber si los animales son del tipo *zoon logon echon*, si *pueden* hablar o razonar gracias al *poder* del *logos* o a *tenerlo*, al *poder-tener*, el *logos*, la aptitud para el *logos* (y el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de poder-tener el *logos*: tesis, posición o presuposición que se mantiene desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan), (Derrida, 2008, p. 43).

Esta última cita deja en clara la intención de este mínimo escrito: el logocentrismo es antes que nada una tesis que pregunta por nuestra auto-definición y nuestra posible relación con lo que hemos llamado “el animal”, Derrida deja en claro que durante toda su vida de filósofo se interesó sumamente por esta relación, pero que debía mostrar cómo antecede siempre un principio, el principio de identidad frente al principio de la diferencia. A mor de no ser repetitivos, parece que queda clara que la genealogía de los movimientos de la deconstrucción no opera simplemente al interior del pensamiento filosófico el cómo de la comprensión del mundo, sino también el de la relación de eso que llamamos mundo en donde están los otros, los seres vivos y nuestra relación hacia con ellos⁴¹. Si el *ethos* descrito desde la filosofía define lo que nos hace humanos frente a la “animalidad”, si ese *ethos* define lo que es el “yo”, frente a lo que no lo es, el sitio del *ethos* también debería ser removido, sacado también de su centralidad, y mucho menos no puede ser concebido universalistamente, ni violentamente aplicado a todo ser vivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, M. (1970). “El pensamiento y la exigencia de discontinuidad”, en *El diálogo inconcluso* (pp. 27-37). Monte Ávila.
- Castillo, P. (2013). *La ontología del primer Lévinas*, Universidad de Guanajuato.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*, Amorroutu Editores.

⁴¹ “[...] la sustitución absolutamente inicial de los conceptos de habla, de signo o de significante por el concepto de huella o de marca estaba de antemano destinada, y de manera deliberada, a traspasar la frontera de un antropocentrismo, el límite de un lenguaje confinado en el discurso y las palabras humanas. La marca, el grama, la huella, la *différance* conciernen esencialmente a todos los seres vivos, a todas las relaciones de lo vivo con lo vivo” (Derrida, 2008, p. 125).

- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Pre-textos.
- _____ (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores.
- _____ (1989). *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver, Trad.). Anthropos.
- _____ (1994A). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI Editores.
- _____ (1994B). *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, Trad.) Cátedra.
- _____ (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- _____ (2010). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós.
- Descombes, V. (1998). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra.
- García Ruiz, P. E. (2002). "Ontología fundamental o filosofía del conocimiento". *Signos Filosóficos*, vol. 7 (7), pp. 125-150.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.
- _____ (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. Biblós.
- _____ (2005). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad), Editorial Universitaria.
- _____ (2000). *Tiempo y Ser*, Tecnos.
- Husserl, E. (1984) *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones.
- Lévinas, E. (2008). *Nombres propios*. Fundación Emmanuel Mounier.
- _____ (2005). *Humanismo de otro hombre*, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1988), *Tristes trópicos*, Paidós.
- Llored, P. (2021). *La violencia de la ética. Derrida para humanistas*. El diván negro.
- Nietzsche, F. (1999). *Más allá del bien y del mal*. Altaya.

**LA MAMI: SUBORDINACIÓN, OPRESIÓN Y
SUBJETIVACIÓN. APUNTES CRÍTICOS
SOBRE LA TENSIÓN IDENTIDAD-CUERPO-AFECTOS
EN EL RETRATO DE *LAS FICHERAS* EN LA
CIUDAD DE MÉXICO**

Berenice Amador Saavedra
Facultad de Filosofía y Letras,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7503-0250>
tonalli.04@gmail.com

Recibido: 12 de noviembre de 2024

Aceptado: 26 de febrero de 2024

RESUMEN

El escrito propone un acercamiento crítico a la configuración de las identidades socioafectivas de *las ficheras* del bar Barba Azul que la cineasta Herrero Garvín retrata en el documental *La Mami* (2019). Se analiza la imbricación, en su imagen, de los procesos de subjetivación habilitados para lo femenino con apoyo de los señalamientos sobre la violencia a las mujeres en la sociedad masculina por parte de la teoría crítica y de las aportaciones del giro afectivo. El texto traza una ruta de estudio de este retrato que astilla el reflejo del discurso masculino que ha confeccionado esta imagen.

Palabras clave: identidad socioafectiva, *ficheras*, subjetivación, imágenes de lo femenino, teoría crítica.

*LA MAMI: SUBORDINATION, OPPRESSION AND
SUBJECTIVATION. CRITICAL NOTES ON THE TENSION
OF IDENTITY-BODY-AFFECTS IN THE PORTRAIT OF THE
FICHERAS IN MEXICO CITY*

ABSTRACT

The idea of the text proposes a critical approach to the configuration of the socio-affective identities of las ficheras of the Barba Azul bar that the filmmaker Herrero Garvín portrays in the documentary *La Mami* (2019). The imbrication in its image of the processes of subjectivation enabled for the feminine is analyzed with the support of criticism of violence against women in masculine society from the contributions of critical theory and the affective turn. We presents a study route of this portrait that reflects the reflection of the masculine discourse that has created this image.

Keywords: socio-affective identity, ficheras, subjectivation, images of the feminine, critical theory.

INTRODUCCIÓN

En la pantalla grande aparece la imagen duplicada de dos chicas de perfil viendo su reflejo en la pared-espejo del baño de mujeres del *Barba Azul*⁴², entre estos cuadros bien iluminados nos presentan la imagen de “La Mami” sentada en una esquina de esa pared, orquestando la dinámica de las ficheras del lugar. En medio de conversaciones y reflejos se escucha la voz nerviosa de una debu-

⁴² Cabaret ubicado en la Colonia Obrera de la Ciudad de México, que en el primer semestre del año 2021 reabrió sus puertas para celebrar su 72 aniversario. *Cfr.* <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/05/21/cultura/la-pista-de-baile-del-cabaret-barba-azul-recupera-los-pasos-perdidos/>

tante, quien titubeante pide información ya que es su primer día y no sabe cómo se trabaja. La toma regresa a la pared-espejo y muestra la cara de sus compañeras observándola. Del fondo emerge la voz de “La Mami” preguntando “cómo te llamas”, “me llamo Carmen” contesta, momento en que vemos finalmente aparecer la imagen de la debutante. Su rostro sigue frente a nosotros cuando la voz de “La Mami” le replica “¿es tu nombre verdadero?”, “sí” responde. Su interlocutora le señala ya con voz sugerente “por qué no te lo cambias, mi amor... casi todas las chicas se cambian el nombre”, Carmen asiente. De regreso a la pared-espejo, los rostros de otras chicas dirigen su mirada hacia la recién llegada. La voz de una de ellas insiste en la pregunta, “cómo te llamas”, ahora se escucha “Priscila” como respuesta. Inmediatamente después vemos el reflejo de Priscila alistándose para bajar a la pista de baile⁴³.

A partir esta primera secuencia, el documental *La Mami* de la cineasta Laura Herrero Garvín (2019⁴⁴) va construyendo un retrato de las ficheras del cabaret, que, al decir de propia directora, busca en todo momento presentar de forma íntima la dinámica que entre “La Mami” y ellas tiene lugar en ese baño, espacio donde se erigen relaciones de complicidad mientras se da la transformación de estas mujeres que noche a noche se convierten en las acompañantes de los parroquianos del bar enfrentadas a la imagen estigmatizada de ellas mismas y de su trabajo.

Ser testigos del surgimiento de Priscila hace que nos preguntemos cómo ella y sus compañeras van generando la imagen de su propia transformación, al tiempo que nos orilla a indagar las dis-

⁴³ La primera secuencia es retomada en el clip promocional del documental de Herrero Garvín (IDFA, 2019). Después de esta escena el clip presenta a Priscila ya bailando con un cliente en el salón bajo luces rojas y azules.

⁴⁴ El documental se presentó al público general en México en la Gira Ambulante 2022. También tuvo una proyección gratuita en el bar a mediados de 2023, fecha en la que se colocó en una plataforma de *streaming* sólo para el público español.

tintas implicaciones de orden personal, sociohistórico, económico y cultural de tales cambios en su identidad. Estas interrogantes nos colocan frente a la configuración de la imagen de las ficheras, que, en el caso particular del retrato realizado por Herrero Garvín, permite ser testigos con nuevos ojos de las distintas tensiones que articulan su identidad socioafectiva.

En este sentido, se hace pertinente revisitar el modo como se configuran los imaginarios sociales en torno a prácticas sexuales y sexuales, como el fichar en bares, donde se imbrican las tensiones entre las opresiones de género-sexo, de raza y de clase; mismos que inciden en la configuración de dichas prácticas y producen un modo de subjetivación particular en el despliegue de espacios de acción habilitados desde la modelación de imágenes sobre lo femenino, la mujer⁴⁵ y su cuerpo.

Con esto en mente, aquí proponemos el análisis de algunos elementos imbricados en la configuración de la identidad socioafectiva de las ficheras, a partir del retrato presentado en el documental *La Mami*, con vistas a ofrecer una ruta crítica para su estudio.

La ruta propuesta parte, en primer lugar, de ubicar la imagen de las ficheras ofrecida por Herrero Garvín, para ello presentamos un breve recorrido por la configuración de la imagen de las fiche-

⁴⁵ A lo largo del texto se empleará las referencias mujer y mujeres suscribiendo lo señalado por De Lauretis (1992) respecto a que por mujer se entienda “a la vez el punto de fuga de las ficciones que nuestra cultura se cuenta sobre sí misma y la condición de los discursos en los que están representadas esas ficciones.” (lo-que-no-es-el-hombre, naturaleza y Madre, sede de la sexualidad y del deseo masculino, signo y objeto del intercambio social masculino); y por mujeres “seres históricos reales que, a pesar de no poder ser definidos al margen de esas formaciones discursivas, poseen, no obstante, una existencia material evidente” (p.16). En este mismo orden de ideas, se plantea lo femenino y la feminidad igualmente como punto de fuga, es decir, como un constructo sociocultural condicionado y condicionante. Una revisión detallada se ofrece a lo largo del tercer momento en estos apuntes.

ras en la cultura mexicana y por la configuración del Barba Azul. En un segundo momento, realizamos el análisis de la producción de imágenes desde la mirada documental y las tensiones de esta producción con la dimensión estético-política de la imagen de las ficheras. En tercer lugar, analizamos la producción de modelos de lo femenino, de las mujeres y su cuerpo, para ello retomamos los avances de la teoría crítica respecto a la comprensión de la violencia sobre las mujeres, en particular, sobre la dimensión socioafectiva y cultural de los excesos de la sociedad masculina, las limitaciones de la igualdad formal dentro de las sociedades capitalistas, y la forma en que esta violencia articula la interpenetración de opresiones de género-sexo, raza y clase. Por último, presentamos algunos apuntes críticos respecto a la configuración de prácticas excluyentes donde se cifran los espacios socioafectivos en la reproducción de las imágenes de lo femenino y su agencia, con una breve revisión de los aportes del giro afectivo.

LAS MUJERES DE BARBA AZUL

Durante la segunda mitad del siglo XX se sucedieron distintos cambios en la sociedad mexicana, tanto en los ámbitos político y económico como en el orden sociocultural. Uno de los elementos que se sumó a esta serie de transformaciones fue la evolución de los lugares de esparcimiento, particularmente los salones nocturnos. Como ejemplo de la pervivencia y transformación de la vida nocturna en la capital del país podemos encontrar las historias que se tejen en torno al Barba Azul.

El documental *Bar Barba Azul. Las leyendas del Barba Azul*, dirigido por Alejandra Islas (2018), nos lleva de la mano por la vida del cabaret ubicado en una colonia popular de la Ciudad de México. Inaugurado en 1951 por un español que llegó al país tras la Guerra civil, el local empezó como una cervecería. Hoy en el número 291 de la calle Simón Bolívar de la Colonia Obrera, el lugar es visitado no sólo por clientes habituales, también es posible ver

a personas de diversos países y a mexicanos que recién descubren el emblemático bar, quienes han cambiado el fiteo por el baile entre grupos de amigos, y la realización de actividades temáticas con las que el bar busca promoverse en esta nueva cultura de entretenimiento.

Tras un flaneo por imágenes de archivo del cine de rumberas⁴⁶ que permite situar la época en que surgió el Barba Azul, se escucha una voz masculina en *off* diciendo “como salido de un cuento”, frase que nos adentra a la vida de este cabaret. El documental dirigido por Islas nos presenta la cotidianidad de los trabajadores del local, la dinámica del salón de baile y su decoración. Escuchamos a la persona que trabajó como gerente por más de treinta años relatar los inicios del lugar, a un camarero que pasó “de futbolista a cabaretero” debido a una enfermedad en su familia, a un par de chicas frente al espejo del baño diciendo que no trabajaron bien, que sólo sacaron veinte pesos, que sólo se tomaron seis (el observador puede asumir que se trata de tragos) y a una fichera quien

⁴⁶ La literatura especializada sobre el “Cine de oro” en México indica que este género es realmente sui géneris, pues articuló elementos del cine negro (cabaret y presencia del arquetipo de mujer fatal) y el cine musical estadounidense, con el cine urbano mexicano. Lo distintivo fue la presencia de musicales con ritmos afroantillanos y que las protagonistas eran bailarinas exóticas, que han pasado a la posteridad con el apelativo de rumberas por ejecutar el baile conocido como rumba, llegado a México en los años 30. La primera película catalogada como cine de rumberas es *Sinobei* (1938), protagonizada por María Antonieta Pons, actriz cubana; la película está ambientada en Cuba, fue dirigida por su esposo Juan Orol, de origen español; aunque ya en 1930, en *¡Qué viva México!* la actriz Maruja Griffel fue la primera en bailar rumba en una cinta. El auge de este género cinematográfico se extendió en los años 40 y 50.

La presencia de estas imágenes en el documental de Islas no es gratuita, la misma literatura sobre cine en el país indica que el conocido como cine de ficheras es la evolución del género de rumberas, cuyo auge se dio en los años en que fue inaugurado el Barba Azul.

relata que llegó al bar, siendo madre soltera, por la enfermedad de una de sus hijas. Escuchamos su historia mientras vemos su reflejo en la pared-espejo del baño de mujeres cuando se alista para bajar a la pista de baile, también cuando desciende al salón, en algunos de los momentos en los que trabaja como acompañante y ante un altar a la Virgen de Guadalupe dispuesto en una parte del salón mientras pide protección a la imagen.

Con tomas detalladas de las paredes del lugar, el documental intercala encuadres de esculturas que salen de estas paredes decoradas con lenguas de fuego en contraste con un tono azul oscuro y en ocasiones de paredes con partes de un dragón de color verde con rojo, con vistas de la pista de baile, junto con imágenes de los clientes mientras conviven en un salón ambientado con luces rojas y azules. Las esculturas parecen episodios de un relato fantástico de un hombre acaudalado que lleva a mujeres a su castillo, ellas con dorsos desnudos o semidesnudos, que imitan las imágenes características de las ficheras en las películas. Una de esas esculturas es la del hombre acaudalado con barba azul, un frac blanco y bombín a juego, mientras estrangula a una mujer. Durante esta secuencia se escucha la voz de un trabajador que dice “creo que era un pirata, un conde, un príncipe, que llevaba a las mujeres a su castillo”.

La escena siguiente muestra el rostro de cuatro chicas mientras una a una lee fragmentos del cuento de Barba Azul, escrito por Charles Perrault en 1695 y publicado dos años después. La primera de ellas relata como Barba Azul al ser un hombre rechazado por tener esta característica convence a una familia de convivir con él a base de regalos y lujos para que accedan a darle una hija como esposa. La segunda retoma el relato cuando una de las hijas se convence de casarse con él por las joyas y los lujos, y llega feliz al castillo. A la tercera le toca el fragmento cuando Barba Azul sale por trabajo, deja las llaves de la casa a su esposa, pero le prohíbe entrar en un cuarto; la esposa al tener curiosidad decide entrar al lugar prohibido y se encuentra con las paredes y el piso llenos de sangre y los cuerpos de las esposas anteriores que fue-

ron degolladas. La cuarta chica relata cómo al llegar Barba Azul descubre a su esposa y la amenaza de muerte; ella pide ayuda, llegan sus hermanos a rescatarla, un dragón y un mosquetero que matan a Barba Azul, al final ella se queda con su fortuna para ayudar a su familia.

Una vez concluido el relato una de las chicas da su opinión sobre el contenido del cuento destacando la crueldad de las acciones de Barba Azul, quien mataba a sus mujeres y coleccionaba sus cuerpos, señalando “más ahorita que hay tantos asesinatos de mujeres”.

Aunque ellas no ven su realidad reflejada en el relato, en un momento del documental una de las chicas menciona que no le gusta la palabra fichera, que no sabe qué es, pero ella prefiere pensar que es acompañante, y relata que a los clientes les gusta sentirse consentidos, que los traten bien.

Esta reticencia a su identificación como fichera probablemente surja de un rechazo a la imagen estigmatizada de las acompañantes de los bares, que por generaciones se ha reproducido en la cultura mexicana. Para Cabañas Osorio (2023) parte importante de la configuración de esa imagen se articula en el modo como el cine de ficheras urdió un orden simbólico inscrito en las mujeres y en su cuerpo.

El tema de estos filmes es la imagen de las ficheras, bailarinas o vedettes que acompañan a los clientes de un centro nocturno, ellas reciben una ficha por cada trago o botella consumida que al final de la noche cambian por dinero⁴⁷. Es por el intercambio de

⁴⁷ Referencias a esta dinámica ya se encuentran en filmes previos al cine de ficheras. Por ejemplo, en el género de cine urbano, en la película *Salón México* (1948), también incluida en el catálogo de cine de rumberas. En este filme dirigido por Emilio “Indio” Fernández, vemos la vida de Mercedes (actriz Marga López), fichera del Salón, que lucha por ganar dinero para ofrecer buena educación a su hermana menor. El

fichas que recibieron ese mote desde la época de auge de la vida nocturna en cabarets entre las décadas de los 30 y los 50.

Este género cinematográfico se inaugura con dos cintas: *Tívoli* (Alberto Issac, 1974) que retrata los últimos días de este centro nocturno. La película nos lleva por las contradicciones de una burocracia kafkiana cuando el dueño y los trabajadores del local luchan por evitar su cierre y relatan la decadencia del gobierno en medio del asesinato de un homosexual mientras en el lugar los funcionarios se drogan y bailan; en la cinta ya se presentan escenas de pornoerotismo y desnudos completos. Y *Bellas de Noche* (Miguel Delgado, 1975), inspirada en la obra teatral *Las ficheras* (Víctor Manuel “El Güero” Castro, 1974). Ambientada en el bar El Pirulí, inaugurado en 1952 con el nombre de Bombay, retrata la vida en el cabaret, cuyas protagonistas son vedettes-ficheras y un boxeador venido a menos que consigue trabajo en el bar gracias a su amigo proxeneta, la comedia presenta los diversos problemas que genera el proxeneta al evadir el pago de una apuesta. En esta cinta también vemos escenas de pornoerotismo y desnudo, de violencia y acciones trasgresoras.

Entre las características de este género también se señalan elementos humorísticos, de albur, por lo general con palabras alisonantes, que rayan en lo grotesco y con escenas de desnudos totales, parciales, evocados o en referencias verbales, en algunas ocasiones se incluyen violaciones y asesinatos, todos aspectos que lo diferencian de tratamientos cinematográficos previos referentes a la vida en los cabarets.

El análisis de Cabañas Osorio expone cómo desde la pantalla grande la configuración de la imagen de las ficheras propuso un orden social y simbólico de lo femenino, del cuerpo de las mujeres y de su imagen (p. 14). Dicho orden, desde la conformación de los filmes, permite visibilizar también elementos de políticos, ideoló-

drama relata la doble vida de Mercedes y los obstáculos que enfrenta cuando su explotador le niega su parte de un premio de baile.

gicos, de intercambio y de consumo, que “se insertan y se desarrollan en la producción de un cine de mujeres sexuadas” (p. 14).

Ahora bien, el autor defiende que los elementos de esta producción cinematográfica como son su particular tratamiento de lo femenino, los estilos narrativos sobre la mujer basados en su imagen, sus temáticas y las estructuras dramáticas “son extensión y consecuencia de un ambiente cultural y de entretenimiento de la subjetividad propia de la segunda mitad del siglo XX” (p.15). Sobre este punto Cabañas Osorio señala que esa “subjetividad incipiente generará, desde la imagen cinematográfica, una fantasmática de lo corporal femenino que brotará en el imaginario como consecuencia de los cambios y contradicciones del mundo occidental” (p. 15), durante la emergencia del neoliberalismo⁴⁸.

Dentro de los elementos que configuraron la imagen de lo femenino a partir de la imagen cinematográfica de las ficheras en ese cine hecho por y para hombres, el autor destaca, por un lado, la manera cómo la fantasmática se ha constituido en una metáfora. Cabañas Osorio insiste en que ésta, desde la imagen cinemato-

⁴⁸ El autor dedica buena parte de su texto para señalar que estas contradicciones se vieron reflejadas en la representación de la vida y los espacios de acción, social y política, de las personas de los estratos más populares y precarizados de la capital del país. Un elemento que será fundamental para la configuración simbólica de las mujeres que fichan pues, por un lado, en pantalla las clases populares se verán reflejadas: sus problemáticas, deseos, lugares comunes de esparcimiento, vida familiar, etc.; por otro, esta representación permitirá moldear los gustos, los placeres, y la imagen que de ellos mismos construyan (pp. 72-91). Desde aquí también cabe señalar, que esta representación y modelación se finca, como lo señala De Lauretis (1992) en que el sentido y el significado de las metáforas están siempre en práctica, en la vida real (p.13). Para la autora, es por ello por lo que pueden proyectarse, en la pantalla, “los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad” por mediación “de los códigos (las relaciones del sujeto en el significado, el lenguaje, el cine, etc.) que hacen posibles tanto la representación como la auto-representación” (p.13).

gráfica, primero refuerza el orden simbólico y después refleja los elementos de orden estético. Por otro lado, señala que, desde esta idea de metáfora, se genera un discurso del cuerpo en la imagen, es decir, una política del género femenino que se establece desde la imagen del cuerpo de las ficheras (p. 280). Para el autor, tal capacidad de la imagen cinematográfica de las ficheras como metáfora se basa en la representación que confecciona los filmes, pues estos articulan el reconocimiento y la comprensión de la realidad que el cine nos presenta (p. 19).

En este orden de ideas, los aspectos referentes a la producción de sentido desde la imagen cinematográfica de las ficheras producida por hombres y dirigida al consumo masculino, basada en la mercantilización del deseo, permiten a Cabañas Osorio también indicar que, en un primer momento, es a través de escenas de pornoerotismo y desnudez que apelan y modelan el gusto y el placer masculino, como se instaura la subordinación de las mujeres al discurso masculino referente a sus cuerpos y a ellas mismas, pues, a pesar de ser presentadas como mujeres libres o libertinas que gozan de su sexualidad, éste remite a los diversos estigmas de la exhibición pública de las mujeres y de su imagen, y articula el condicionamiento visual que las reduce a objeto de placer *visual*⁴⁹. Aspecto que refuerza la representación cinematográfica de la mujer como espectáculo, que para De Lauretis (1992) implica representarla como cuerpo para ser mirado, como lugar de sexualidad y como objeto de deseo, representación “omnipresente en nuestra cultura, [que] encuentra en el cine narrativo su expresión más compleja y su circulación más amplia” (p. 13).

⁴⁹ Esta “reducción a objeto de placer visual” es semejante a lo que encontramos en el relato del gerente del Barba Azul quien platica que hubo un tiempo en que el local llegó a un aforo máximo de 1200 personas, cuando él tenía más de cien mujeres a su cargo, gordas, feas, bonitas, bien arregladas, porque “había mujeres para todos”, desde mecánicos, empleados, empresarios, “había para todos los bolsillos”.

Las mayores implicaciones de la subordinación señalada por Cabañas Osorio son 1) la imposibilidad de construir una identidad propia, apertura y presencia política, unida a la imposibilidad de reivindicación social; y 2) la incapacidad de construir una visibilidad propia, integral, sexual, humana, sin caer en reduccionismos cosificantes de su imagen, de su cuerpo o partes de éste reducidas a fetiches (p.281), aspectos codeterminados y codeterminantes por y en la imagen universal y ahistórica de la mujer que esta representación configura (De Lauretis, 1992, p. 14)

Por otro lado, en un segundo momento, replanteando las premisas del condicionamiento visual promovido en los filmes, el autor indica que, en la misma reducción y negación de lo femenino, como objeto de placer visual, la mera presencia del cuerpo de las mujeres contiene su afirmación. Cabañas Osorio avanza sobre este argumento para señalar que ya desde la sola presencia afirmativa es posible subvertir el dispositivo de la imagen cinematográfica de las ficheras, pues será en el poder de la imagen femenina, en el poder de lo femenino sobre lo masculino basado en lo corporal como se finque el reclamo por su reconocimiento en el orden político, social y cultural (pp. 282-283).

Ahora bien, siguiendo al autor, la imagen de las ficheras producida desde el discurso cinematográfico, empapada de la realidad que representa, nos permite articular el discurso de las ficheras no ficcionales del Barba Azul que no se identifican con la imagen de las mujeres asesinadas por el hombre de frac y de bombín que enmarca su trabajo cada noche.

Regresando al documental de Islas, a pesar de estar dispuestas en el salón de baile para el disfrute masculino, como una colección de cuerpos, la imagen que ellas construyen de sí mismas habla de mujeres que buscan sobrepasar las diversas limitaciones de orden vital, social y económico que las han llevado a trabajar a ese lugar; nos hablan de los esfuerzos por mantener a su familia y del modo como su trabajo impacta en mayor o menor medida sus relaciones personales y afectivas.

Abrir los ojos al viraje en la construcción de su imagen nos puede conducir a la apertura de espacios de acción desde donde superar la imposibilidad de reivindicación social y de agencia política, desde lo corporal.

En este contexto, el análisis del retrato de las ficheras no ficcionales, construido desde la mirada de una mujer, nos permitirá adentrarnos a esos espacios.

OLOR A ORÍN Y CARMÍN

El centro del documental de Herrero Garvín es el baño de mujeres del Barba Azul, sitio donde se desarrolla una parte importante de la convivencia de las ficheras del local mientras se alistan para “entrar a escena”. En este espacio ellas concretan su transformación para el *performance* representado noche a noche en el salón de baile. El arreglo de las chicas se da frente a una pared-espejo brillantemente iluminada entre la disposición de baños individuales sin funcionar y el guardarropa improvisado con estantes que “La Mami” resguarda una vez pagada la cuota de uso y su servicio de vigía⁵⁰.

⁵⁰ La disposición del espacio y la división de trabajo que ahí se concreta replica usos y costumbres de cabarets, antros o centros de baile, legales o clandestinos, y, por la información proporcionada por investigaciones periodísticas, documentales y de las propias autoridades, también de centros de trata y explotación sexual, tanto del centro del país como de otras latitudes de México.

En el capítulo “Me duele más a mí que a ti. Prostitución forzada” de la serie documental *La ruta de la trata* (2020) de los directores Marilú Rasso Ibarra y Héctor Ortega, a través de los testimonios de sobrevivientes de dicho delito, se narra cómo es que se suele presentar la organización al interior de los centros de trata y prostitución en el país, generalmente bares o restaurantes que prestan distintos servicios: el *ficheo* de acompañantes, bailes privados o espacios reservados para el lenocinio. Parte importante en esa organización es el lugar funcional

En diversas entrevistas la cineasta menciona que la idea de hacer este documental surgió a partir del impacto que tuvo en ella ver la interacción de las chicas con “La Mami” en ese baño; explica que su asombro ante la complicidad y el apoyo que entre ellas se dan, y que el baño fuese un lugar de refugio hizo que desde el primer momento buscarse retratar de manera íntima sin estigmas o estereotipos la dinámica de estas mujeres. De tal suerte que ella supo en el primer instante que el documental se centraría en el baño, no en la dinámica del salón.

Partiendo de la premisa de la pretensión de realidad que sustenta todo ejercicio de cine documental es posible preguntar por los alcances del retrato elaborado por Herrero Garvín. La inquietud surge a partir de intentar comprender la confección de las imágenes presentadas, misma, que asumimos, determina la confección del retrato-documental. Particularmente al tener noticia sobre el modo como la cineasta resuelve presentar la interacción de las mujeres sin su intervención, mayormente a través del cruce de reflejos de la pared-espejo del lugar.

Lo anterior implica preguntar, en primera instancia, por las condiciones de posibilidad de la producción de imágenes propias del cine documental, cuyas características hacen que estimemos esta representación filmica fiel a la realidad; en segundo término, con este supuesto, preguntar si ha sido posible adentrarnos en la realidad vivida por las mujeres que trabajan en el local; y en tercer lugar,

de “La Mami” al interior de los vestidores-baños: ella se encarga de dar orden al espacio, actividad que consiste en 1) vigilar con rigor la convivencia de las ficheras o bailarinas en los vestidores para que éstas no tengan posibilidad de realizar otra actividad o idear estrategias de escape cuando se encuentran en los locales contra su voluntad; 2) recibir el pago diario por derecho de uso de camerinos y los espacios comunes al interior de los vestuarios; y 3) en algunos casos también ayudan a los explotadores o proxenetas a colectar sus cuotas. (El documental se puede consultar en la liga https://www.youtube.com/watch?v=BR2FXB_uH_w).

preguntar si es posible, a través de este retrato, tener una aproximación a la producción sociohistórica y cultural de la configuración de la imagen de estas mujeres como ficheras en un contexto de prácticas sexuadas y sexuantes como el que acontece en el Barba Azul.

Estas integrantes nos animan a proponer una indagación sobre la configuración de la imagen de las ficheras de este cabaret asumiendo una imbricación o entramado de los procesos de producción del retrato, por un lado, y el de la subjetividad de las ficheras, por otro, pues es factible establecer la interconexión de ambos en la configuración de la imagen de estas últimas como resultado de la obra de Herrero Garvín, posicionándonos frente a un mundo de espejos, metáfora que condiciona la confección de ésta.

En este orden de ideas, un primer elemento que confluye en el entramado propuesto es partir del análisis de la producción de imágenes ficcionales dentro del despliegue del retrato, a partir de la propia producción de imágenes como modelo político-epistémico en el cine documental. Ahora bien, aunque en principio apelar a imágenes ficcionales pueda resultar contrario al propósito de este estudio, plantear el carácter ficcional del cine documental nos permitirá sostener la viabilidad de nuestra aproximación a la construcción de la subjetividad de las ficheras.

Sobre este particular, Rojas Bez (2015) sostiene que una deriva fundacional de la producción de imágenes en el cine documental es, en sus palabras, asumir ésta desde la dimensión ficcional, aspecto que no resta nada a la finalidad del documental como *producción* de imágenes cuya narrativa remite a un haber estado ahí⁵¹,

⁵¹ Por un lado, Rojas Bez es enfático en mencionar que una de las características del cine documental es “el registro directo o inmediato de la realidad natural, positiva o dada de antemano (aunque, claro, sabemos que siempre construida social e individualmente); [y] el registro de una representación (reconstrucción, imitación, construcción imaginaria) escénica (donde hay actores realizando acciones, hay escenarios y otros factores) y el registro de acciones realizadas por “seres” [reales o plásti-

de tal suerte que por cine documental deba entenderse “la forma fílmica caracterizada por el predominio del registro de la realidad inmediata o positivamente ya dada y la inducción de una recepción del mundo de imágenes de la obra como el de un haber o habiendo estado ahí antes” (p. 306).

Gracias a esta primera asunción, la dimensión ficcional nos conduce a la *dimensión* propiamente estética del documental⁵² (p. 285) donde se cifra su composición político-epistémica, aspecto que, defendemos siguiendo a Rojas Bez, nos distancia de presenciar el mero transcurrir de representaciones en la pantalla grande y nos inserta en las dinámicas propias de las *imágenes*⁵³, que con-

cos], (p. 287). Por otro, el autor sostiene que en las recepciones del cine documental “solemos vivenciar al documental o, mejor, nuestra recepción documental siente que estamos ante datos (personajes, acciones, lugares) que estuvieron ya ahí, que existieron ya (hace un tiempo, sea antiguo o muy reciente) en esa positiva realidad pre-fílmica registrada y que ahora se nos muestra. En fin, un fenómeno familiar al que se experimenta mirando un grupo de fotos tomadas como recuerdos. El documental clásico articula los recursos y sensaciones del registro de la realidad dada o positiva con el sentimiento del haber o habiendo estado ahí ya antes” (p. 293). Es en este sentido que en esta presentación del potencial político-epistémico de las imágenes del cine documental podemos cifrar su intención de retrato veras de la realidad.

⁵² La propuesta de Rojas Bez es posicionar dentro de la perspectiva dominante de las recepciones del cine documental, la propiamente cinematográfica, que a su decir es “Estética y, más estrechamente artística: Conjunción de fines y funciones múltiples: saber, conocimiento, comunicación, creatividad, juego, placer” (p.285); de tal suerte que, al promover una recepción estética de las imágenes del cine documental, éstas contendrían dicha conjunción de fines y funciones múltiples que podemos articular dentro de una dimensión político-epistémica derivada de las instancias socioculturales que configuran la recepción dominante en cada caso.

⁵³ En el sentido metafórico que propone Cabañas Osorio, donde la imagen refuerza, refleja, moldea y condiciona nuestro reconocimiento y nuestra comprensión de la realidad.

tienen ya su dimensión ficcional y que, gracias a esto, promueven la narrativa del cine documental como un relato que busca un acercamiento veras a la realidad.

Desde esta perspectiva es que proponemos que lo presentado por Herrero Garvín durante los 80 minutos de su documental es la confección *del retrato* de las ficheras del bar, pues partimos de asumir que la particularidad de este tipo de producciones cinematográficas promueve la configuración de cierta dimensión político-epistémica de las imágenes por las que discurre.

La configuración a la que apelamos la encontramos, por ejemplo, en el entramado *ficcionario* de la composición de los reflejos de las ficheras en la larga pared-espejo del baño de mujeres. En las entrevistas la cineasta dedica buena parte de sus intervenciones a la explicitación técnico-metodológica de la puesta en escena de los diversos cuadros que componen los momentos donde la interacción y los diálogos se suceden frente a dicha pared-espejo.

La confección de los reflejos fue resultado de atender las solicitudes de las mujeres del local: las ficheras le demandaban que, para formar parte de *La Mami*, no plasmara su rostro o la imagen completa de su cuerpo, o sólo presentara su voz; hacia el final de la grabación varias se retractaron y accedieron finalmente a que su voz fuese acompañada de la imagen de parte de su cuerpo, pues tras los meses de los diversos periodos de grabación se sintieron cada vez más comprometidas y representadas por la labor del equipo de trabajo y por la confianza granjeada con la propia cineasta⁵⁴. Lo anterior propició que Herrero Garvín estableciera como punto nodal de su narrativa el cruce de reflejos de la pared-espejo del baño de mujeres del cabaret.

⁵⁴ La documentalista nos cuenta que parte del juego de imágenes también obedeció a la petición de no revelar la identidad de aquellas chicas que prefirieron no salir en el documental o que sólo permitieron el registro de su voz.

A esta producción de *imágenes-reflejo*, se suman, por un lado, la interacción de “La Mami” y de Priscila con la cámara; por otro, el relato de la relación que surge entre ellas, retratada en imágenes del reflejo completo de ambas en la pared-espejo, con tomas “directas” en el baño (sin la mediación), o en alguna sección del salón, entre el bar, las mesas y la pista de baile⁵⁵.

Este *entramado* de imágenes producido por los reflejos de la pared-espejo, nos posiciona ante una *producción documental* que contiene, siguiendo a Rojas Bez, su dimensión ficcional fiel al haber estado ahí y su dimensión estética. Esta conjunción es la que articula los alcances político-epistémicos de la actualización, en imagen, de la producción de las imágenes de las mujeres y su cuerpo, actualización que nuclea la configuración de la subjetividad de las ficheras dada en y por la interacción entre ellas dentro del baño de mujeres.

Desde esta primera lectura a los procesos que tienen lugar en ese baño, podemos avanzar hacia la construcción de la dinámica que en el surge.

El segundo elemento que confluye en esta producción documental es la manera en que ante nosotros emerger la particular interacción y complicidad entre “La Mami” y la debutante. En el baño de mujeres del Barba Azul, la función de “La Mami” es realizada por Doña Olga, mujer adulta mayor, que ha trabajado por años en centros nocturnos cumpliendo diversos roles: aseo, acompañante, bailarina; esta trayectoria propicia que, de manera natural, en la dinámica del baño, sus indicaciones sobre los tiempos de trabajo de las ficheras se entremezclen con consejos varios y su ayuda para solucionar algún imprevisto de la labor. En este contexto, también es posible advertir la naturalidad de la complicidad que poco a poco va materializándose entre ella y Priscila (Carmen). Tal

⁵⁵ En estas tomas es cuando aparecen los trabajadores del local en algunos momentos de su actividad, como el aseo del salón previo a su apertura, y los clientes en algunas tomas del salón.

interacción nos dispone ante la producción de un espacio de intercambio socioafectivo que se erige en el transcurso de la grabación y producción del documental como su trama principal.

En la proyección vemos cómo en confianza Doña Olga y Priscila se aperciben de la cercanía de los motivos que las impulsan a seguir en ese lugar, su situación familiar o los comentarios prejuiciosos de gente que en algún momento de su vida ha estado cerca de ellas. Esta peculiar dinámica que, en palabras de la propia documentalista, surgió sin previa estipulación ni en los años de investigación ni durante el rodaje del documental, permite el espectador tener noticia de los conflictos morales, económicos, de estigmatización, de salud, y familiares, por mencionar algunos, a los que se enfrentan las ficheras y que van configurando la imagen que ellas mismas tienen de sí y la manera como dicha imagen configura sus relaciones dentro y fuera de su centro de trabajo.

Gracias a la relación de complicidad entre Doña Olga y Carmen, que va emergiendo como si de una imagen latente en la charola de revelado fuese apareciendo ante nuestros ojos su fotografía, nos enteramos de boca de Priscila que su viaje del norte del país a la Ciudad de México obedece al tratamiento con quimioterapia que su hijo debe recibir, que los meses que transcurren entre su llegada al Barba Azul hasta el final del rodaje de la cinta se corresponden con los avances en dicho tratamiento y que su sueldo va para pagar los insumos que le piden en el hospital, su renta y sus posibles ahorros, mientras relata que el médico a cargo de informarle sobre la situación de su hijo expresa su preocupación al darse cuenta que cada mañana Carmen debe atender todo lo que surge en el hospital con un marcado aliento alcohólico, desvelos y cansancio.

Situación que no es exclusiva de Carmen-Priscila, pues, aunque se presentan de forma tangencial, los diálogos entre las otras ficheras nos permiten aducir que muchas trabajan ahí para poder mantener a sus hijos, que casi todas consumen tragos o cerveza la mayoría de las veces en contra de su voluntad, aunque parte medular de su labor es acompañar a los visitantes del cabaret en su

consumo, promoviendo éste entre incursiones en la pista de baile y charlas, o que deben ocultar a su familia el tipo de trabajo que desempeñan (hay un momento en los diálogos en que se escucha a una de ellas atender una llamada telefónica, la chica debe explicar que se encuentra haciendo guardia de enfermera particular con una persona adulta mayor y que no estará en casa hasta el día siguiente).

Este retrato extendido de la interacción de estas mujeres en su lugar de trabajo y con la vida fuera del bar permite atestiguar la hondura de los conflictos socioafectivos que configuran los elementos identitarios de ellas como ficheras del cabaret, al tiempo que nos traslada hacia los elementos político-epistemológicos contenidos en las imágenes del documental.

Por lo anterior, todos estos elementos conjugados en los diálogos y las dinámicas desarrolladas en el baño de mujeres, nos permiten asimismo, en imagen, ser testigos de algunos rasgos de las condiciones de vida de estas ficheras, que a pesar de sus peculiaridades permiten generar una panorámica de las condiciones laborales precarias y precarizantes⁵⁶ de estas mujeres, condicio-

⁵⁶ Con ánimo aclaratorio sólo nos permitimos adelantar que, en la literatura especializada, se hace particular énfasis en que en las definiciones de precarización laboral, de manera casi exclusiva, se analizan las violencias ejercidas sobre la población que cuenta con trabajo formal, teniendo en cuenta el impacto de la flexibilidad laboral que caracteriza la actual dinámica de los trabajos en el capitalismo contemporáneo que permite huecos legales respecto a la cobertura de seguridad social, sumados a la incertidumbre producto de los contratos “efímeros” suscritos entre patrones y empleados, la subcontratación, la nula nivelación salarial o la falta de un progreso sostenido en este rubro, entre otros contrastes. Sin embargo, falta llevar estos análisis al sector del trabajo informal, labor complicada por la falta de datos, pero que en buena medida es ya estimada al señalar estos sesgos en los trabajos hasta ahora realizados. *Cfr.* Martínez Licerio *et al.* (2019). De manera paralela a lo anterior, cabe señalar que en fechas recientes ha surgido un debate tanto en los análisis económicos como en las

nes mezcladas con algunos gestos de las improntas personales y la manera en que el baño se convierte noche a noche en un *espacio* tanto psíquico como material de transformación, complicidad y tejido de relaciones socioafectivas entrelazado con la producción de la identidad de ellas mismas.

LO QUE CUESTA LA BELLEZA, M'IIJA. LO QUE SE HACE POR LOS HOMBRES PARA QUE NOS VEAN ATRACTIVAS

Como se refirió previamente Herrero Garvín busca hacer el retrato de las ficheras del Barba Azul mayormente mediante el juego de reflejos de las imágenes de las chicas del bar que permiten los largos espejos dispuestos por todo el guardarropa del local. Esta característica nos coloca en cada toma ante un mundo de espejos que alude al hecho de que el trabajo documental se realiza sobre imágenes. Insistimos en esta condición pues, de manera sugerente para este caso, nos inserta en la producción “mediante reflejos” de las imágenes de mujeres, de su cuerpo y de lo femenino en las prácticas sexuadas y sexuantes que tienen lugar en el trabajo de las ficheras como acompañantes; al tiempo que nos invita a analizar los elementos conjugados en la configuración de dichas imágenes dentro de las dinámicas de éste u otros cabarets y en atención a la confección de las identidades socioafectivas que en tal configuración confluyen.

diversas corrientes del feminismo que ponen de manifiesto la dialéctica involucrada en la conceptualización del trabajo sexual, ligada a la comprensión de los diversos niveles de extensión y posibilidades de agencia en las prácticas sexuadas, no sólo en el trabajo sexual de mujeres y hombres sino también en las fronteras borrosas entre el propio trabajo sexual, el tráfico, explotación y esclavitud sexuales, y los estigmas morales que envuelven dichas prácticas como es el caso de las dinámicas laborales y de identidad socioafectiva de ficheras. *Cfr.* Almanza Beltrán (2022).

En este marco de análisis, un tercer elemento que nos permite acercarnos al entramado, en imagen, del proceso de producción de identidades socioafectivas en el retrato de Herrero Garvín es la pregunta por aquello que configura las imágenes de la mujer y de lo femenino, que en las últimas décadas ha tenido diversos abordajes y derroteros. Puntualmente partimos de las aportaciones desde el giro afectivo y desde problematización de la producción de dichas imágenes en la deriva *para una teoría crítica feminista* consignada por Hernández López (2020), pues consideramos que su articulación nos acerca a una comprensión crítica de dicha configuración que nos instale en la lectura a contrapelo de los elementos involucrados en la actualización de las imágenes las mujeres que nos presenta este retrato de las ficheras.

Siguiendo a Hernández López, la propuesta que hacen Adorno y Horkheimer en el *Excursus I* sobre Odiseo en *Dialéctica de la Ilustración* (1998), da pautas para dicha comprensión, pues presenta una crítica a la sociedad patriarcal desde el análisis y la crítica de su violencia. La autora señala que más allá de los innumerables apuntes que la propia tematización de la figura de Odiseo ha suscitado, parte importante del ejercicio crítico en este texto es la denuncia de los excesos de la sociedad masculina y como estos materializan la producción de las dos imágenes de lo femenino que el discurso masculino (el de Homero) sigue hipostasiando, y el modo como en ellas se perpetúa el dominio patriarcal: “En el *Excursus I*, ‘Odiseo, o mito e Ilustración’, se presenta la interpretación de los personajes de Circe y Penélope vistas como imágenes dialécticas y tomadas en par debido a que, con ellas, se configura un vínculo de complementariedad en la reproducción del patriarcado” (p. 358).

En esta crítica la autora encuentra que en la revisión de dichas imágenes es posible visibilizar cómo desde su configuración, por un lado, la imagen⁵⁷ de Penélope como “la esposa” participa del

⁵⁷ Hernández López señala que recurre a la noción de imagen dialéctica de los autores de *Dialéctica de la Ilustración* para indicar, siguiendo

orden patriarcal como pilar de la institución matrimonial, quien al reconocer diligentemente a Odiseo como dueño y señor suyo, y con ello salvaguardar toda posibilidad de incurrir en una falta de lealtad, simboliza la condición de apéndice y mediación del poder social del varón (p. 359), y, por otro, con la imagen de Circe que “se trata de un modelo de feminidad que disloca la subjetividad de los varones y el orden temporal racional al ofrecer los dones del placer y el olvido a cambio de la autonomía del “sí mismo”; caídos en la seducción de Circe, los varones aniquilan su individualidad, retornan a una fase anterior en el desarrollo de la especie” (p. 358).

Siguiendo esta lectura de Hernández López, es posible comprender que entre ambas imágenes se ha consolidado la lectura ambivalente pero igualmente excluyente de la imagen de la mujer y de lo femenino en la cultura en Occidente. Esta contradicción se presenta gracias a una lectura negativa de la historia, anclada en la revisión a contrapelo de los mecanismos que actualizan la configuración de las imágenes de feminidad, de lo femenino y de las mujeres, donde aparece esta articulación *ambivalente* de la imagen de la mujer en el entrecruzamiento de los modelos de socialidad de los sexos y los modos cómo éstos reproducen el sistema patriarcal.

De estas reflexiones de Adorno y Horkheimer se desprenden un par de tesis. En primera instancia, una dialéctica de los sexos desde la relación recíproca entre los roles femeninos de la esposa y la *hetaira*: Penélope –la esposa– preserva la institución matrimonial, mientras que Circe provee placer, pero las dos simbolizan la subordinación del deseo y el afecto al orden de la propiedad. En segundo lugar: la contención o negación del deseo son condiciones del amor en la sociedad civilizada; la apertura afectiva requiere,

a Walter Benjamin el potencial de la fantasía exacta (p.256), que a nuestro juicio contiene lo que aquí hemos indicado como el potencial político-epistemológico de la producción de las imágenes de lo femenino y de la mujer en el proceso de configuración de identidades socioafectivas en el caso del documental de Herrero Garvín.

contradictoriamente, de la garantía de frialdad y distanciamiento emocional (p. 360).

El primer punto señalado en esta crítica explicita los elementos que intervienen en la configuración de la imagen femenina, mismos que se hacen presentantes en las imágenes que componen el retrato de las ficheras del Barba Azul. Partir de esta explicitación nos permite comprender el modo en que la estigmatización y la autocensura articulan su identidad socioafectiva. Por un lado, podemos acceder al impacto de esta articulación que se constata en la *transformación* que realizan frente a la pared-espejo para salir a la pista de baile y *entrar en escena*, misma que culmina en la confección de un personaje, un *alter ego*: al adoptar una identidad para desenvolverse como acompañantes (recordemos la invitación que “La Mami” hace a Carmen para adoptar otro nombre), y al adecuar los detalles de la imagen con la que se presentan en el salón (la elección de la vestimenta y el maquillaje apropiados para la ocasión, que les permitan desenvolverse con mayor facilidad y conseguir una buena cuenta). Este alter ego se superpone e interpenetra con su propia identidad cada vez que, antes de salir del baño para fichar, poco a poco van construyendo esta imagen frente al espejo, mientras una de las chicas sentencia: “Lo que cuesta la belleza, m’ija, lo que se hace por los hombres para que nos vean atractivas”.

Por otro lado, la indicación que hace Hernández López respecto a los elementos que confluyen en la configuración de la imagen ambivalente de lo femenino y la manera en que éstos se articulan permite además calar hasta donde la estigmatización y la autocensura urden sus raíces, la transformación: en su persona, en su cuerpo, en el deslinde de su identidad (Carmen-Priscila). Siguiendo lo señalado por la autora, en el segundo punto de la crítica, en su transformación se actualizan noche a noche los elementos circenses que las configuran como responsables del rechazo a la cultura de la renuncia, por ser el vehículo de éste y de la búsqueda igualmente estigmatizada del placer, para este caso en el mero acompañamiento que ofrecen a los varones.

Es posible asomarnos al impacto de esta actualización y de sus consecuencias en la configuración de su identidad como fiche-

ras cuando se enfrentan a una asistente al local que, por juventud y lejanía socioeconómica y afectiva, busca interactuar con ellas frente al espejo del baño desde la pregunta por cómo es trabajar como “putas”. La presencia de la joven y su cuestionamiento trastoca la dinámica de las mujeres del bar en el baño y la del propio del cabaret, que, producto de la cultura de gentrificación de espacios populares, ahora ya recibe a jóvenes que no consumen el trabajo de las acompañantes. Ante esto, las chicas en el baño con voz fuerte y claramente ofendidas defienden su trabajo distinguiéndolo de la prostitución, pues al decir de ellas si alguna accede o busca algo más en la interacción con los clientes, es “por su cuenta y bajo su propio riesgo”.

Otro elemento presente en la imagen ambivalente de lo femenino es, igualmente siguiendo a Hernández López, la configuración de la condición de las mujeres desde la opresión y la violencia ejercidas ellas. La autora señala que un momento de la crítica al discurso de Homero es el análisis del pasaje en donde después de dar muerte a los pretendientes de Penélope, también se ejecutan a las siervas de Odiseo que accedieron al intercambio sexual con los primeros. A grandes rasgos en este fragmento del relato se ve con claridad cómo el patriarcado, el sexismo y el clasismo han atravesado la violencia ejercida sobre las mujeres en las prácticas de la vida cotidiana y en las imágenes ficcionales que perpetúan la configuración y codificación de las distinciones sexo-genéricas (Hernández López, pp. 366-367). Desde aquí es posible comprender cómo esos tres elementos se actualizan en las prácticas sexuales y sexuales que perfilan la actividad que las ficheras realizan: A su aceptación como mujeres atractivas para que los parroquianos del bar demanden su compañía se une la división del trabajo y el abismo entre las clases sociales y entre razas. En caso de las mujeres del Barba Azul conjuga también la precarización de las condiciones laborales en un cabaret de corte popular, situado en los márgenes del centro de la Ciudad de México, donde la mayoría de las mujeres fichan como segundo empleo, sin que su relato nos dé noticia de si cuentan o no con las prestaciones laborales básicas como seguridad social o apoyo en instituciones de salud.

Aquí es pertinente recuperar como parte de la opresión y violencia ejercidas en la configuración de las identidades socioafectivas de las ficheras, lo que en “Marxismo y feminismo”, Marcuse (1976) señala respecto a la incursión de las mujeres en el espacio público en las sociedades capitalistas. Para el autor las condiciones laborales de las mujeres y los elementos que dichas condiciones configuran en la articulación de su identidad sólo pueden ser analizados en su plenitud de manera crítica si se atiende el contexto de igualdad formal en que se insertan al entrar al mercado laboral, cuya dinámica las sitúa frente a las demandas de una igualdad represiva:

La mujer fue considerada como subordinada al hombre, como ser más débil, como ayuda y apéndice del hombre, como objeto sexual, como instrumento de la reproducción, únicamente como trabajadora alcanzó la mujer una forma de igualdad, una represiva igualdad con el hombre (p. 18).

En este sentido, a estas consideraciones sobre la incursión laboral de las mujeres desde el carácter represivo de la igualdad que se busca conquistar, carácter cifrado en el detrimento de las llamadas cualidades femeninas, como la debilidad o la ternura⁵⁸,

⁵⁸ Parte importante de la crítica a la igualdad represiva realizada por Marcuse es su recuperación de las imágenes de feminidad del discurso masculino (2018). Aunque de primera instancia, esta recuperación pareciese contradictoria a los propósitos de su denuncia, el autor defiende que en ellas se encuentra el germen del gran rechazo a la cultura productivista y a sus violencias. Este viaje en los propósitos que cumplirían las imágenes de la feminidad y de lo femenino, parte de asumir el contenido de dichas cualidades, y desde ahí reivindicar lo femenino en el orden político, social-afectivo y cultural (Amador Saavedra, 2021, pp. 20-21). Aquí sólo anotamos, para el propósito de estos apuntes, que este viraje se asemeja a la propuesta de Cabañas Osorio (2023) de reivindicar la identidad y la agencia política de las mujeres desde la aceptación afirmativa del poder de las imágenes de las mujeres y de su cuerpo en el cine de ficheras. La apertura hacia esta reivindicación se analizará más adelante.

pueden sumarse las condiciones de vulnerabilidad las mujeres en zonas marginales o precarizadas de las grandes urbes.

Sin obviar los deslindes requeridos en la distinción entre trabajo formal o informal, para el caso del retrato presentado en el documental de Herrero Garvín, las condiciones de vulnerabilidad y precariedad económica se conjugan con los elementos tanto psíquicos como socioafectivos y de socialidad entre sexos que orillan a las mujeres en el contexto de las sociedades capitalistas a demandar una *igualdad represiva* que las coloca a la par en las dinámicas de la cultura de la renuncia y de la producción que, como se vio al recuperar lo expuesto por Horkheimer y Adorno en el *Excursus I*, estarán bajo el designio de la identidad producida desde la distinción sexo-genérica y de clase, desde el discurso masculino.

REZA POR TODOS MIS COMPAÑEROS, POR TODAS LAS CHICAS QUE TRABAJAN AQUÍ

En un momento hacia el final del documental vemos que “La Mami”-Doña Olga reza ante un altar dedicado a la Guadalupana en las instalaciones de la planta baja del Barba Azul y pide con devoción por la salud y la estabilidad laboral de los que trabajan junto con ella en el cabaret, de manera puntual por las condiciones y bienestar general de las chicas, su plegaria va acompañada de un ritual de sahumación que incorpora inciensos, flores y movimientos de brazos y manos, gestos que emulan hacer limpieza, bajo luces azules y rojas, rodeada de paredes con la imagen de un dragón verde con rojo.

Es así como, hacia el cierre en el entramado de reflejos que Herrero Garvín presenta en el retrato de las ficheras la emergencia en imagen de los procesos identitarios socioafectivos, nos conducen al análisis de la configuración de la subjetividad femenina cifrada en los motivos afectivos-religiosos de la evocación de “La mami” y en la imagen de la estructura de socialidad presentada en sus peticiones a la Virgen. En este marco, podemos recuperar lo que Macón (2021) señala respecto al análisis de los supuestos de

tal configuración desde las derivas del giro afectivo⁵⁹, en particular, su estudio de la dimensión afectiva⁶⁰ velada en la cosificación de las mujeres por la mirada masculina⁶¹.

⁵⁹ López Sánchez (2024) señala que se conoce por giro afectivo “Al estudio central de las emociones, las sensibilidades, los afectos, las pasiones y los sentimientos, con el fin de teorizar lo social [...] perspectiva que pone atención al cuerpo y las emociones desde los planteamientos de Baruch Spinoza en el que cuerpo y mente son inseparables. Los estamentos del giro [...] indagan la relación de la materia (cuerpo) y la mente desde una lógica no biológica en el siglo XXI” (p.267); incluyendo las emociones como una dimensión sensible de los fenómenos sociales y su problematización para construir conocimiento, alejándose de su comprensión psico-fisiologista. Este giro que ha conjugado los esfuerzos teóricos desde la antropología, la sociología y la historia desde los años 70, aunque la teorización sobre el lugar de las emociones en la problemática social ya esté presente en trabajos como los de Marx y Weber.

⁶⁰ Aquí suscribimos la propuesta de Macón de no detener nuestro análisis a la distinción entre emoción y afecto, pues desviaría el foco de nuestra recuperación de los aportes del giro afectivo. Lo que aquí buscamos es plantear los espacios de construcción de conocimiento y de agencia política que este giro abre. Sin embargo, con la autora asumimos también “la carga conceptual que conlleva cada una de estas palabras, pero se trata de distinciones que no alteran el eje central de este artículo. Es necesario, sin embargo, aclarar que ciertas definiciones ya clásicas (Hardt, Massumi, Gould) entienden que mientras los afectos son desestructurados, auténticos y prelingüísticos, las emociones son la expresión de tales afectos atravesados por la dimensión cultural. Sin embargo, en el marco de este trabajo me interesa recuperar ciertos rasgos clave de la dimensión entendida como afectiva, tales como el desafío a algunos dualismos, su performatividad, su labilidad, su carácter colectivo y su capacidad para dar cuenta del encuentro entre cuerpos” (nota 2, p. 386).

⁶¹ El texto de Macón dirige su análisis a la configuración de la mirada cosificadora de la mujer en dos documentales de la realizadora María Luisa Bemberg, análisis que se enmarca en la revisión de las memorias feministas y el rol asignado en ellas a la dimensión afectiva. Si bien este análisis parte de la revisión de la producción de la mirada documental desde una premisa distinta, el caso particular de dos pro-

En este orden de ideas, la autora defiende que como huella de la primera ola feminista heredamos la pregunta por el carácter político de los afectos-pasiones adjudicados a las mujeres (p. 403). Parte fundamental de su análisis se sustenta en las consideraciones en torno a dicho carácter político y como este posicionamiento respecto a la imagen de la mujer creada desde el discurso masculino es recuperado en una suerte de transvaloración que pugna por leer como piedra de apoyo de la construcción de socialidad, lo que antes se adjudicó como falta de valía y racionalidad.

Desde la ubicación político-espacial de este viraje Macon señala que, como imagen, la mujer surge de la mirada de otro, cargada ésta de delimitaciones, de espacios de acción que perfilan su agencia como posicionamiento y como práctica social. Esta mirada del otro la dota de sentido al insertarla como apéndice en su mundo, lo que da como resultado 1) que el discurso masculino defina el contexto de dichos espacios de acción; lo anterior implica que, siguiendo a De Lauretis (1992) “Quienquiera que defina el código o el contexto, tiene control... y todas las respuestas que acepten ese contexto renuncian a la posibilidad de redefinirlo” (p.12), y 2) como consecuencia de tal imposibilidad, se erija el mundo propiamente femenino dentro de los marcos establecidos por dicho contexto.

Además, desde “esta dotación de sentido”, particularmente en el cine, se sitúa “a la mujer a la vez como objeto y fundamento de la representación, a la vez fin y origen del deseo del hombre y de su impulso de representarlo, a la vez objeto y signo de (su) cultura y creatividad” (p. 18). Por ello, para la autora, “la subjetividad, o los procesos subjetivos, están inevitablemente definidos

ducciones de Bemberg, estimamos que su alcance excede esta primera delimitación y permite conjugar los elementos aquí señalados como parte de nuestro estudio sobre las imágenes de las ficheras en la obra de Herrero Garvín, referente al modo como la hondura de la producción cinematográfica de la mujer como espectáculo (De Lauretis, 1992) alcanza la representación de la subjetividad a partir de la modelación de afectos, valores sociales, etcétera.

en relación con un sujeto masculino, es decir, con el hombre como único término de referencia [negando] a las mujeres el estatuto de sujetos y de productoras de cultura” (p. 18).

Si regresamos al retrato de Herrero Garvín, con estas coordenadas, es posible aducir que la habilitación de los espacios de acción del mundo femenino se actualiza en la sola persistencia de la figura de la fichera: La instauración de los entramados socioafectivos descritos hasta el momento en el despliegue de los reflejos de la pared-espejo del baño de mujeres del Barba Azul, desde la confección de su alter ego-personaje (el ritual que noche a noche realizan para construir la imagen con la que se presentan en el salón), nos permite ver cómo el discurso masculino “para ‘desarrollar la belleza’, se ocupa así de generar el ideal de moderación y armonía en el deseo impuesto en tanto femenino” (Macón, p. 392).

Otro elemento de análisis para Macón es la manera en que el despliegue de miradas, como habilitación de esta dimensión político-espacial donde se insertan las prácticas sociales, genera tanto la producción de una subjetividad colectiva como de una individual, donde la dimensión afectiva resulta fundante. Este carácter fundacional también se actualiza en el retrato de las ficheras: Siguiendo a la autora, la producción de la dimensión político-espacial del mundo femenino, desde los afectos, se finca desde la mirada del otro, pues “Se trata, por cierto, de miradas que atraviesan de manera desafiante el límite entre lo público y lo privado” (p. 393), donde los hombres han transitado libremente entre uno y otro, pero que “en el caso de las mujeres el espacio público ha sido visto tradicionalmente como un lugar donde se puede perder la virtud [...] reafirmando así la polaridad virgen /prostituta” (p. 393), que, como señalamos desde los planteamientos de Hernández López a este respecto, articula en buena medida la imagen dota de sentido del trabajo de las acompañantes del Barba Azul.

Sumado a lo anterior la autora analiza la cosificación de la mujer por la mirada del otro, desde su lectura señala que:

La “cosificación” de la mujer supone aquí la imposición de la mirada sobre ella –hay constantes referencias a la necesidad de

estar atentas al hecho omnipresente de ser miradas por los hombres–, y el borramiento de la mirada de las mujeres, tanto en un sentido literal como metafórico (2021, p. 391).

Más adelante agrega que este “uso retórico del término” ha sido empleado para designar mayormente la cosificación u objetivación sexual de las mujeres desde la mirada mental-física de los hombres, aspectos que se entraman en igual medida con el cruzamiento de las diversas determinaciones que articulan lo retratado por Herrero Garvín, y que nos permiten leer las dinámicas de las ficheras dentro de prácticas sociales sexuadas y sexuantes en consonancia con la modelación de la socialidad entre sexos indicada por Hernández López, eje de la instauración, repetimos, de la labor de las acompañantes en el Barba Azul.

La autora sostiene que, en los documentales creados por mujeres, el giro afectivo ha permitido desvelar los supuestos de la configuración de la subjetividad de éstas y la institución del mundo femenino como apéndice del mundo de los hombres. En el caso que nos ocupa, lo que queremos subrayar, además, es la manera en que los diversos órdenes de ejercicio de poder se entretejen tanto en la actualización de la identidad socioafectiva de las ficheras, su talante político y la manera en que dicho entramado cruza la modelación de la socialidad entre sexos en y gracias a la división de trabajo.

Sabemos que Herrero Garvín decide compartir como eje de su obra la centralidad que “La Mami” tiene en la dinámica laboral y socioafectiva que se desarrolla en el baño de mujeres en el caso particular del Barba Azul; no obstante, es posible adentrarnos a la ubicación del mundo femenino habilitado para estas mujeres fuera de dicho espacio.

A pesar de limitantes impuestas por la propia producción y el tono del relato del documental, pues no tenemos muchas pistas sobre la dinámica que ellas tendrían con los otros trabajadores del local en el salón de baile ni explícitamente con los clientes ni con su lugar de trabajo (recordemos que sólo tenemos noticias de ellos en una escena donde se ve a un hombre asear los pisos y en

otra panorámica de encuadre cenital que no permiten dar con los rostros de los parroquianos del salón de baile y no se presta demasiada atención las esculturas las paredes del lugar), es posible advertir los rasgos masculinos que definen las prácticas sexuadas y sexuantes en el cabaret en la división sexo-genérica del trabajo y las dinámicas requeridas para el pago a las ficheras. Lo anterior nos permiten deducir que, en tal microcosmos, es posible atestiguar de manera intensificada, alejándonos de la mera réplica, las diversas circunstancias que se actualizan en la configuración de los roles de género-sexo y en las dinámicas excluyentes del bar.

Avanzando un poco más en el análisis, por las características de *La Mami*, cabe preguntarnos, como lo hace De Lauretis (1992) “¿Qué sucede, me pregunto, cuando la mujer sirve de espejo presentado a las mujeres? ¿O, más aún, y empleando otra metáfora, cuando las mujeres se miran en el escudo de Perseo mientras Medusa está haciendo degollada?” (p. 17), y podríamos sumar, ¿qué sucede cuando ese espejo es confeccionado por una mujer?

Como posible respuesta podemos recuperar la fuerza de la imagen cinematográfica de las ficheras que, desde la afirmación de su presencia *desde* lo corporal, como metáfora, abre espacios para la confección de una identidad propia, una visualización propia, para la reivindicación social y agencia política, por un lado; por otro lado, la impronta del habitar de Alicia “El mundo del espejo” (De Lauretis, 1992, p. 10), quien para evitar quedar atrapada en la imagen que el espejo confecciona, en ese mundo discursivo, todavía pregunta ¿quién ha soñado todo? (idem).

Este último viraje ante la imagen de las mujeres del Barba Azul desde su representación cinematográfica en el documental permite comprender cómo, en su confección, la producción de subjetividades parte del modo particular con el que el cine enlaza fantasía, significados y afectos, pues lo que hace la proyección cinematográfica es reforzar y reflejar la visión social de la subjetividad (p. 19). De tal suerte que, en la imbricación de los procesos de producción de las imágenes de las ficheras y de su identidad socioafectiva, el retrato de Herrero Garvín dispone su reflejo ante

un doble espejo: el discurso masculino que dota de sentido al mundo femenino y el espejo desde donde se pregunta por aquellos que han confeccionado la imagen.

Así, la imagen duplicada de las chicas del Barba Azul nos coloca ante la posibilidad de astillar el reflejo de las imágenes de la mujer, su cuerpo y lo femenino, desde ahí desarticular el código que ha dado soporte a la imagen cosificada de las mujeres y conseguir que “La imagen proyectada por los varones se vuelva contra los imagineros” (Marcuse, 2018, p. 76).

CONSIDERACIONES FINALES

Nos propusimos recuperar, por su ánimo crítico y complejizador, el retrato hecho por Laura Herrero Garvín a las ficheras del Barba Azul, pues hallamos en el un esfuerzo por visibilizar el entramado discursivo que atraviesa la confección de su imagen y su identidad socioafectiva. Esta revisión nos colocó en la reflexión crítica respecto a las diversas prácticas de exclusión y a los procesos identitarios, de transformación, complicidad y afectos que se concretan en el baño de mujeres de uno de los cabarets icónicos del centro de la Ciudad de México.

Este ejercicio partió de la ubicación de la propuesta de la cineasta ante la imagen de las ficheras reproducida culturalmente y del local donde se actualizan las prácticas sexuales y sexuales que configuran su identidad socioafectiva, para poder problematizar el retrato elaborado por Herrero Garvín, asumiendo una imbricación de los procesos de producción de las imágenes en el cine documental y de la confección de la subjetividad de las mujeres retratadas. Para ello la ruta trazada retomó la crítica realizada por los teóricos de Frankfurt al carácter fundante de la producción de subjetividades en sus aspectos sociopolíticos para plantear la apertura de espacios de agencia para las mujeres desde los parámetros que el propio cine nos brinda como metáfora de los procesos sociales. Sin ánimo de soslayar la importancia de las aportaciones de muchos otros es-

fuerzos por atender la condición de las mujeres que en fechas recientes también han labrado acercamientos críticos muy oportunos, nuestra intención fue recuperar esta crítica para sumar elementos al análisis de las condiciones en las que tienen lugar los procesos de subjetivación femenina y de producción de identidades socioafectivas enmarcadas desde las diversas violencias y de opresión que las mujeres en México y otros países del mundo vivimos día a día.

Además, en esta ruta crítica trazada buscamos analizar la configuración de prácticas excluyentes desde la mirada patriarcal de la reproducción del capital, desde una breve revisión de los aportes del giro afectivo donde se cifran los espacios socioafectivos en la reproducción de las imágenes de feminidad y la reproducción de sus espacios de acción igualmente modelados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almanza Beltrán, Natividad (2022). “Trabajadoras sexuales: violencias y precariedad Laboral” en *Andamios*, Volumen 19, número 48, enero-abril, 2022, (pp. 39-60).
- Amador Saavedra, Berenice (2021). “Las imágenes de feminidad en la cultura. Una actualización de la crítica a la igualdad represiva desde Herbert Marcuse”. en *Trazos- Revista De Estudiantes De Filosofía*, 2(5), (pp. 13-23). Recuperado a partir de: <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/article/view/809>
- Cabañas Osorio, Jesús Alberto (2023). *El Cine de ficheras: Un orden simbólico escrito en el cuerpo y la imagen de la mujer (1974-2000)*. México: Río Subterráneo [Edición Kindle] Recuperado de a partir de: https://leer.amazon.com.mx/?ref_=ku_mi_rw_cr_rdnw&asin=B0BXFWNMLY
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica y cine*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- FICM (29 oct 2020). “Entrevistas 18° FICM: LA MAMI (Laura Herro Garvín, 2019),” en <https://youtu.be/Nx8wNum98Ng>

- Hernández López, Dinora (2020). “Imágenes dialécticas del patriarcado: Para una Teoría crítica feminista”, en *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 11(11-12), *Teoría estética* 1970-2020, (p. 355-381).
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- IDFA (2019). *Trailer. La Mami* en <https://www.idfa.nl/en/film/d2db-3dcb-60b6-4448-b97c-8d835374cb80/la-mami/>
- López Sánchez, Olivia (2024). “Los giros del giro afectivo: la centralidad de la vida sensible para teorizar lo social. Una lectura en clave latinoamericana” en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 31, núm. 62 (enero-junio 2024), (pp. 263 -301).
- Re (TV UNAM, Sistema Público de Radiodifusión del Estado Mexicano, Gravedad Neutra Films) e Islas, Alejandra (Director), (2018) *Bar Barba Azul, las leyendas del Barba Azul. El eterno festín* [documental] en <https://tv.unam.mx/portfolio-item/bar-barba-azul-las-leyendas-del-barba-azul-el-eterno-festin/>
- Re (Laura Imperiale, Patricia Francesca, Laia Zanon y Laura Herrero Garvin) y Herrero Garvín, Laura (Director) (2019) *La mami* [documental] en <https://www.filmin.es/pelicula/la-mami>
- Re (ICON / Rizoma, Canal 14, Sistema Público de Radiodifusión del Estado Mexicano, Canal 22) y Rasso Ibarra, Marilú y Héctor Ortega (Directores), (2020). *La ruta de la trata. Me duele más a mí que a ti. Prostitución forzada* [documental] en https://www.youtube.com/watch?v=BR2FXB_uH_w
- Macón, Cecilia (2021). “Sobre mujeres, cosas y barbarie: los documentales de María Luisa Bemberg” en *Imagofagia. Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisuales*. No. 23 (pp. 384-407).
- Marcuse, Herbert (1976). *Calas en nuestro tiempo: Marxismo y feminismo; Teoría y praxis; La nueva izquierda*, Barcelona: Icaria (p. 13-25).
- _____ (2018). “Imágenes de la feminidad”. Participantes: Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen y Marianne Schuller en Habermas, Popper, Dahrendorf et al. (2018) *Filosofía radical. Conversacio-*

- nes con Marcuse. Prefacio de Jordi Maiso. Segundaedición. España: Gedisa. Serie Cla. De. Ma Política, pp. 69-90.
- Martínez Licerio, Karla Alejandra *et al* (2019). “Precarización laboral y pobreza en México” en *Análisis Económico*, vol. XXXIV, núm. 86, mayo-agosto de 2019, pp. (113-131).
- Rojas Bez, José (2015). “El documental, entre definiciones e indefiniciones” en *Aisthesis* No. 58, Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile (pp. 280-313).

TEJIENDO JUNTAS LA RESISTENCIA:
POSIBILIDADES DE COALICIÓN
CONTRA LA PRECARIDAD PRODUCIDA
POR EL NEOLIBERALISMO

Lorena Rodrigues Tavares De Freitas
UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana
ORCID: 0000-0003-3908-470X
lorenadefreitas@gmail.com

Recibido: 08 de noviembre de 2023

Aceptado: 04 de marzo de 2024

RESUMEN

A partir del análisis de algunos conceptos desarrollados, principalmente, por las filósofas Judith Butler y María Lugones se procura comprender teóricamente la producción de los procesos de deshumanización y precariedad puestos en práctica por el sistema moderno/colonial de género contra determinados grupos sociales en América Latina y el Caribe. A través del feminismo decolonial se concluye que tecnologías de sociabilidad paritarias, comunitarias y anticapitalistas son fundamentales para la resistencia descolonizadora puesto que posibilitan construir formas de reconocimiento social capaces de oponerse a la precariedad, violencia, explotación y deshumanización producidas por el capitalismo mundial en su fase neoliberal.

Palabras clave: deshumanización, precariedad, feminismo decolonial, neoliberalismo, coalición.

*WEAVING RESISTANCE TOGETHER: POSSIBILITIES OF
COALITION AGAINST PRECARIETY PRODUCED BY NEOLIBERALISM*

ABSTRACT

Based on the analysis of some concepts developed, mainly, by philosophers Judith Butler and María Lugones, we intend to theoretically understand the production of the processes of dehumanization and precarity put into practice by the colonial/modern gender system against certain social groups in Latin America and the Caribbean. Through decolonial feminism, the conclusion is that parity, community and anti-capitalist technologies of sociability are fundamental for decolonized resistance since they make it possible to build forms of social recognition capable of opposing the precarity, violence, exploitation and dehumanization produced by world capitalism in its neoliberal phase.

Keywords: dehumanization, precarity, decolonial feminism, neoliberalism, coalition.

INTRODUCCIÓN

El neoliberalismo, como modo actual de funcionamiento del capitalismo mundial, ha profundizado la precarización de la vida de pobres, mujeres⁶²,

⁶² De acuerdo con los datos de 2021 del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, las mayores tasas de femicidio de la región se registraron en Honduras (4.6 casos por cada 100,000 mujeres), República Dominicana (2.7 casos por cada 100,000 mujeres), El Salvador (2.4 casos por cada 100,000 mujeres), Bolivia (1.8 casos por cada 100,000 mujeres) y Brasil (1.7 casos por cada 100,000 mujeres). Belice y Guyana presentaron las mayores tasas de femicidio o femicidio en el Caribe (3.5 y 2.0 por cada 100,000 mujeres, respectivamente). Recuperado de: <<https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-al-menos-4473-mujeres-fueron-victimas-femicidio-america-latina-caribe-2021>>

pueblos originarios⁶³, personas racializadas⁶⁴ y LGBTI (Lesbianas, *Gays*, Bisexuales, Travestis, Transexuales, Transgéneros e Intersexuales)⁶⁵ que se constituyen históricamente como los albos principales de su violencia y explotación.

El Panorama Social de América Latina de 2021, realizado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal, 2021), examina el impacto social de la crisis provocada por la pandemia del COVID-19 y revela que, en 2021, en torno del 32.1% de la población de América Latina estaba debajo de la línea de pobreza, mientras que el 13.8% se encontraba en situación de pobreza extrema. Los niveles relativos y absolutos estimados de pobreza y de pobreza extrema se han mantenido por encima de los registrados en 2019 y serían mayores sin las medidas de protección social

⁶³ Datos del año 2016 del Informe del Banco Mundial afirman que la pobreza afecta a 43% de los indígenas de América Latina, más del doble de la proporción de no indígenas. Recuperado de: <<https://news.un.org/pt/story/2016/02/1541061-povos-indigenas-estao-entre-os-mais-pobres-da-america-latina>>

⁶⁴ El Atlas de la Violencia publicado por el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA) en 2019 presentó datos asustadores sobre el crecimiento continuo de las tasas de homicidio contra personas negras en Brasil: según el Atlas, 75.5% de las víctimas de homicidio de Brasil son negras. Recuperado de: <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/noticia/25/75-das-vitimas-de-homicidio-no-pais-sao-negras-aponta-atlas-da-violencia>>

⁶⁵ Entre 2008 y 22 de septiembre de 2022, de las 4,639 personas trans asesinadas al redor del mundo, 68% de los casos ocurrieron en América Latina y Caribe, según datos del “Dosier asesinatos y violencia contra travestis y transexuales brasileñas en 2022” divulgado por la Asociación Nacional de Travestis y Transexuales (ANTRA). Brasil sigue liderando el *Ranking* mundial de asesinatos de travestis y transexuales, con 37.5% de todas las muertes de las personas trans del mundo. El Dosier también señala que 76% de las transexuales y travestis asesinadas en Brasil en 2022 eran negras. Recuperado de: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2023/01/dossieantra2023.pdf>>

de emergencia que los países de la región han implementado en 2020 y 2021 para que amplios sectores de la población puedan satisfacer sus necesidades básicas. En 2020 los gastos en estas medidas fueron de 89,700 millones de dólares, mientras que en los primeros diez meses de 2021 el gasto en estas medidas fue de 45,300 millones de dólares. La edición del Panorama Social de América Latina (Cepal, 2021, p. 13) llama “a adoptar políticas públicas transformadoras, con la igualdad y la sostenibilidad en el centro, para evitar que los impactos sociales de la pandemia se prolonguen en el tiempo”, profundizando la matriz de la desigualdad y la cultura del privilegio. Según el informe, “A mediano y largo plazo es fundamental avanzar hacia sistemas de protección social universales, integrales, sostenibles y resilientes”, fortaleciendo y ampliando el Estado de bienestar sobre la base de un nuevo pacto social (Cepal, 2021, p. 13).

Pero son justamente las políticas públicas de combate a la pobreza, de inclusión social y laboral, las que están en el albo de la racionalidad neoliberal que, con su acentuada ideología individualista, defiende la exención de responsabilidad del Estado y del propio funcionamiento del modelo económico capitalista por la producción política de la miseria, de la explotación y de la desigualdad social que asola a esas poblaciones. En la medida en que “está estructurado sobre la base del trabajo temporal, la supresión de los servicios sociales y la erosión generalizada de cualquier vestigio de democracia social” (Butler, 2017, p. 22), el neoliberalismo acaba por maximizar, desde el último cuarto del siglo XX, la precariedad de las poblaciones subalternizadas en América Latina y el Caribe al eximirse de garantizarles asistencias sociales, como sistema público de salud, seguridad social, vivienda y educación.

La progresiva corrosión de los derechos laborales, la inseguridad generada por las nuevas formas de empleo precarias, provisionales y temporales, el empobrecimiento de fracciones enteras de las clases populares, la pérdida del poder adquisitivo y el creciente desempleo crean un entorno de riesgo constante y miedo social para las trabajadoras y los trabajadores bajo el régimen neoliberal.

Esto favorece la implementación y la “naturalización” del discurso neoliberal que sostiene que la vida social es una competencia generalizada, que el riesgo y la inseguridad son partes naturales de la vida y que únicamente corresponde al individuo ser responsable de sí mismo y vencer en la competencia social (Borges & Freitas, 2023). Al mismo tiempo en que esas asistencias sociales son retiradas de forma creciente, las perspectivas económicas y sociales para la autosuficiencia económica de los individuos son cada vez menores, tornándolos más propensos a que sufran toda suerte de explotación laboral, violaciones de derechos humanos y diversas formas de negación de sus demandas por el reconocimiento social de su humanidad.

Actualmente estamos viviendo tal crecimiento del poder de acción e influencia del neoliberalismo en las instituciones y en los servicios públicos (Butler, 2017) que, ya podemos decir, como señaló Christian Dunker (2016), que el neoliberalismo ya se ha convertido en más que una teoría económica y política: es una forma de vida que se adentra en los ámbitos más íntimos de la vida psíquica de los sujetos, obstruyendo los lazos de solidaridad social gracias a la intensificación de la competencia en el mercado y a un individualismo en un nivel nunca antes visto. Según Dardot y Laval (2016, p.17- traducción propia), bajo el capitalismo neoliberal, no sólo las actividades económicas, sino también las relaciones sociales, los comportamientos individuales y las subjetividades se reorganizan a partir de la instauración de la competencia generalizada “como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetividad”. Los impactos del neoliberalismo en la producción de nuevas subjetividades, en las formas de vivir y en las relaciones sociales son tan significativos que nos permiten afirmar que actualmente vivimos en una sociedad neoliberal.

Según la retórica utilizada por los economistas neoliberales, es necesario contener la interferencia “excesiva” del Estado en la economía y en la vida de los individuos, frenar sus gastos en cuestiones sociales y evitar que interfiera en la libre competencia de las economías capitalistas. Sin embargo, la realidad es que el neoliberalismo

no es sinónimo de menos intervención estatal, sino que significa la “modificación de sus modalidades de intervención en nombre de la ‘racionalización’ y ‘modernización’ de las empresas y la administración pública” (Dardot & Laval, 2016, p. 231 - traducción propia). Conforme apunta Wendy Brown (2019, p. 31 - traducción propia), en esta nueva racionalidad gubernamental, “todo gobierno está destinado a los mercados y orientado por principios de mercado”, y deben ser construidos, facilitados y, eventualmente, incluso respaldados por instituciones políticas. La doctrina neoliberal aboga por dirigir la intervención estatal hacia la “configuración de los conflictos sociales” y la “estructura psíquica de los individuos” (Safatle, p. 2020, p. 25 - traducción propia). La despolitización de la sociedad es entendida por los retóricos neoliberales como la única manera de impedir que la política limite la autonomía de la acción económica. Como afirma Wendy Brown (2020, p. 75 - traducción propia), “los neoliberales se han unido en oposición a la democracia robusta –movimientos sociales, participación política directa o demandas democráticas al Estado– que identificaron con el totalitarismo, el fascismo o el gobierno de la plebe”. De este modo, la asfixia de la democracia no es fortuita, sino un proyecto neoliberal.

En lo que respecta a la producción de nuevas formas de subjetividad, el neoliberalismo estimula la creación y proliferación de conocimientos psicológicos con el objetivo de transformar al individuo, fortalecer su yo, adaptarlo mejor a la realidad, hacerlo más operativo, competitivo y productivo, y así llevarlo al éxito económico. Diferentes técnicas como el coaching, la programación neuro-lingüística, el análisis transaccional, por ejemplo, surgen para que todas las áreas de la vida de este sujeto del rendimiento puedan ser analizadas, gestionadas y evaluadas como una empresa. Desde la perspectiva de esta sociedad neoliberal de la competencia y el rendimiento, el individuo debe verse a sí mismo no como un trabajador, sino como una empresa que vende un servicio en un mercado:

Especialista en sí mismo, empleador de sí mismo, inventor de sí mismo, empresario de sí mismo: la racionalidad neo-

liberal impulsa al yo a actuar sobre sí mismo para fortalecerse y, así, sobrevivir en la competencia. Todas sus actividades deben asemejarse a una producción, a una inversión, a un cálculo de costos. La economía se convierte en una disciplina personal (Dardot & Laval, 2016, p. 331 - traducción propia).

El filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2017a, 2017b) delinea un escenario de la fase neoliberal del capitalismo como una sociedad del desempeño extremadamente individualista, marcada por un exceso de positividad, de estímulos, de informaciones e impulsos, que genera una enorme presión por desempeño y, consecuentemente, una vida saturada que produce sujetos, adolecidos, agotados y vacíos.

Entretanto, al contrario de lo que defiende la ideología neoliberal, la filósofa estadounidense, Judith Butler, afirma que no puede haber vida vivible sin las condiciones sociales de sustentación de la vida. Heredera de la filosofía hegeliana, el postestructuralismo de Michel Foucault y Jacques Derrida, el psicoanálisis lacaniano y muy influida por la teoría feminista, especialmente la de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Monique Wittig y Gayle Rubin, entre otras influencias, Butler se posiciona entre las principales exponentes de la teoría queer⁶⁶, cuya preocupación central es una genealogía crítica de las ontologías de género. Su investigación genealógica sobre la constitución del sujeto la lleva a concluir que el sexo, el género y el sujeto son creaciones de instituciones, discursos y prácticas y, por tanto, no son entidades fijas, preexistentes y esenciales. Por el contrario, para Butler, el sujeto y la identidad son inestables, indeterminados, citas sin un punto fijo de origen,

⁶⁶ La influencia combinada del postestructuralismo francés, el psicoanálisis lacaniano y la teoría feminista que caracteriza la obra de Butler, es parte de lo que tiende a calificarla como teórica queer. Para comprender mejor esta discusión, véase Salin, 2015.

performance en eterno devenir (Salin, 2015). En estudios más recientes, Butler se ha enfocado en articular el concepto de género como categoría central para la discusión ético-política de qué vidas importan, y la precariedad será un elemento central en su crítica a la racionalidad neoliberal (Rodrigues, 2020). Para la autora, toda vida es marcada por la precariedad, pues toda y cualquier vida depende de otras vidas humanas y no humanas para existir. Si esta interdependencia al otro orgánico e inorgánico es lo que todos nosotros seres humanos tenemos en común y lo que define la precariedad de toda vida, es fundamental resaltar que la “precaridad”⁶⁷, al contrario, es definida por la autora como la maximización política de la precariedad:

La precariedad se caracteriza asimismo porque esa condición impuesta políticamente maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, de manera que quedan expuestas a la violencia estatal, a la violencia callejera o doméstica, así como a otras formas de violencia no aprobadas por los Estados pero frente a las cuales sus instrumentos judiciales no ofrecen una suficiente protección o restitución (Butler, 2017, p.40).

Para Butler, las condiciones en las que vidas corporales son expuestas a la dependencia mutua no son equitativas, de forma que la precariedad es socialmente distribuida de forma diferen-

⁶⁷ Butler hace una distinción entre precariedad y precaridad. Precariedad apunta a una concepción más o menos existencial, y precaridad “aparece así vinculada a una noción más específicamente política” (Butler, 2010, p.16). Así que, la precariedad é entendida como una condición compartida y “la precaridad como la condición políticamente inducida que negaría una igual exposición mediante una distribución radicalmente desigual de la riqueza y unas maneras diferenciales de exponer a ciertas poblaciones, conceptualizadas desde el punto de vista racial y nacional, a una mayor violencia” (Butler, 2010, p. 50).

cial, produciendo vidas más valorizadas que otras. Profundamente crítica al neoliberalismo, Butler defiende que la garantía de las condiciones sociales de sustentación de la vida es “a la vez, una responsabilidad política nuestra y la materia de nuestras decisiones éticas más arduas” (Butler, 2010, p. 43).

A partir de lo que fue expuesto, mi objetivo aquí es construir una interpretación teórica sobre el recrudecimiento de la violencia y de la precaridad producidas en los últimos años por la faceta neoliberal del patrón de poder mundial capitalista colonial/moderno (Quijano, 2014) contra grupos históricamente subalternizados en América Latina y el Caribe, a partir, principalmente, de la teoría de la precaridad de Judith Butler y del feminismo decolonial de María Lugones. El feminismo decolonial, heredero de la tradición teórica iniciada por el feminismo negro y “tercermundista” en las Américas, ha producido enormes contribuciones para pensar sobre la imbricación de las opresiones de clase, raza, género, sexualidad y nacionalidad, produciendo un importante trabajo de revisión del papel y de la importancia que las mujeres indígenas, negras y mestizas han tenido en la resistencia de sus comunidades (Espinosa-Miñoso, 2013, 2014). También ha sido fundamental en la crítica a las concepciones universalistas y homogeneizantes del feminismo blanco hegemónico que no comprende (o que no quiere comprender) los efectos del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2007, 2008, 2011) en las mujeres y LGBTI pobres y racializadas del “tercer mundo”.

El feminismo decolonial es esencial para desvelar las limitaciones que teorías europeas y norteamericanas, como la de la propia Butler, poseen cuando son replicadas en contextos latinoamericanos y caribeños sin la debida esquematización a las realidades históricas, económicas y culturales de este territorio, realidades estas que construyen encuadramientos normativos específicos que preceden a las condiciones de reconocimiento social de la humanidad de diversos grupos en América Latina y el Caribe.

Veremos a partir de ahora cómo el patrón de poder mundial capitalista imprime históricamente dinámicas propias de la precariedad y deshumanización en el territorio latinoamericano y caribeño, intensificadas desde finales del siglo XX con el surgimiento del neoliberalismo. Para llevar a cabo esta discusión, se presentará brevemente el concepto colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, particularmente central para el feminismo descolonial, así como para el pensamiento crítico latinoamericano en general⁶⁸. Hecho

⁶⁸ Sin pretender agotarlas todas, creo que es importante enumerar aquí, aunque sea superficialmente, al menos tres críticas que considero importantes para el futuro desarrollo de los estudios decoloniales. La primera de ellas es particularmente importante para la realidad brasileña y tiene que ver con la generalización –y consecuente trivialización– del término decolonial en los debates públicos y en la academia brasileña actual. Desde mediados de la década de 2010, decolonial es un término cada vez más frecuente en los debates públicos y en las reivindicaciones de los grupos sociales más vinculados al campo progresista de la política brasileña. Sin embargo, al mismo tiempo que el alcance del término ha crecido, su significado y su poder heurístico y político también se han vaciado, dado que el término se ha utilizado en gran medida sin el cuidado adecuado para la discusión conceptual y la debida profundización de su significado. Otra crítica importante a los estudios decoloniales es la presencia de lecturas más genéricas de América Latina, con escasos análisis de las “historias locales”. Poner el acento en las historias locales y no en los “diseños globales” es fundamental para una comprensión más sofisticada de las dinámicas y reconfiguraciones de la colonialidad en la época contemporánea. La tercera y última crítica que considero interesante traer a colación proviene de perspectivas marxistas, que señalan un interés exacerbado en la producción de análisis decoloniales centrados en las dimensiones epistemológicas, subjetivas y/o metafísicas de la colonialidad (lo que ha llevado a una voluminosa producción de conceptos y nociones que dificultan y limitan el acceso de nuevos agentes a las discusiones decoloniales). Autoras y autores marxistas señalan que aún son pocos los análisis decoloniales interesados en los procesos económicos de reproducción de la vida social bajo el capitalismo, y las cuestiones

esto, será posible trazar algunos terrenos posibles donde las luchas por reconocimiento de los cuerpos precarizados de América Latina y el Caribe pueden recurrir para avanzar en la descolonización.

“MUCHAS DIFERENCIAS COLONIALES, PERO UNA SOLA LÓGICA DE OPRESIÓN”

El capitalismo mundial es entendido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, 2014) como una heterogeneidad histórica-estructural de alcance global constituida por dos ejes centrales, la colonialidad del poder y la modernidad, que ordenan las disputas de los grupos sociales en torno del control de los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: trabajo, sexo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus productos y recursos. Para Quijano la colonialidad del poder se funda en la imposición de la idea de “raza” como el fundamento de una clasificación social y de dominación social de la población mundial. La modernidad es definida por él como el nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación que fue configurándose a partir de las necesidades del capitalismo mundial eurocentrado y de las experiencias del colonialismo y de la colonialidad (Quijano, 2014)⁶⁹.

El análisis del padrón de poder capitalista mundial propuesta por Quijano resaltó la inseparabilidad entre la clasificación racial de la población y la explotación modo de producción capitalista,

relacionadas con el trabajo, la producción, el intercambio y el consumo son fundamentales para el futuro de la decolonialidad, en términos de su doble esfuerzo de descolonización política y económica y de descolonización epistémica (Mignolo, 2014). Para profundizar este debate y para conocer otras críticas relevantes, ver Quintero, 2012; Martins, 2021; Cahen & Braga, 2018.

⁶⁹ Para ahondar en el concepto de colonialidad del poder, consultar Quijano (2005, 2014).

siendo la primera absolutamente constitutiva de la última que, como mencionado arriba, se constituyó únicamente con la colonización de las Américas. Sin embargo, a pesar de la riqueza analítica de Quijano y de su centralidad para el pensamiento crítico latinoamericano, la filósofa argentina María Lugones considera que sus análisis sobre el papel que la colonialidad del género desempeña en el proceso de constitución del capitalismo mundial son limitadas, en la medida en que Quijano asume el heterosexualismo, el dimorfismo sexual, la complementariedad hombre/mujer y las relaciones patriarcales como formas “naturales” de control del sexo, sus productos y recursos, cuando, la verdad, ellos son elementos fundamentales producidos por la propia constitución colonial/moderna del capitalismo mundial (Lugones, 2008). Como afirma Catherine Walsh (2015, p. 167), los lentes a partir de los cuales Quijano comprende el género acaban por reflejar “una perspectiva heteronormativa y androcéntrica que simplifica, biologiza y dimorfiza al género”. Para Lugones (2008, p. 94) “La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas”.

El género es para ella una construcción colonial (Walsh, 2015) y pasa a ser entendido como un componente fundamental del proceso de deshumanización y subalternización de los pueblos no blancos colonizados en el territorio americano producida por el capitalismo global. Lugones (2008) enriquece y expande los alcances que el género tiene en el análisis de la colonialidad del poder concebida por Quijano al apuntar que, no solamente el sexo, como afirma ese autor, pero todos los cuatro ámbitos de la existencia –el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad, la autoridad colectiva y el sexo–, fueran “engenerizados” desde la colonización.

El sistema moderno/colonial de género o la colonialidad del género (2007; 2008; 2011) en el sentido complejo, se constituye a partir de un proceso de deshumanización que opera por la negación del reconocimiento del género de los y de las colonizados/das. Así, Lugones (2011, p. 106) afirma que la atribución jerárquica y dicotómica entre quien tiene o no tiene género se tornó

“la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie –como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes”. La jerarquía dicotómica entre el humano y el no humano es, para ella, la dicotomía central de la modernidad colonial (Lugones, 2007, 2011). Quien era y aún es reconocido como teniendo género (hombres y mujeres blancos) lo es a partir de encuadramientos normativos muy precisos que marcan el género sobre la base de criterios fundados en la heteronormatividad⁷⁰, en el dimorfismo sexual, en la complementariedad hombre/mujer y en las relaciones patriarcales de poder y que, debido a eso, se tornan elementos fundamentales de la propia constitución colonial/moderna del capitalismo mundial: “la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género” (Lugones, 2008, p. 93).

Todos esos cuerpos colonizados fueron clasificados por la colonialidad del poder constitutiva del modo de producción capitalista como marcados por algún grado de abyección (Butler, 2000), vistos como alteridades cuya característica central es la ausencia de plena subjetividad humana. De este modo, aunque la colonización en las Américas haya sido marcada por una serie de especificidades económicas, lingüísticas, étnicas, culturales, etc., que construyeron una enorme diversidad cultural en este gran territorio, Lugones apunta que la colonialidad del poder que opera

⁷⁰ La heteronormatividad es un mecanismo de poder regulador jerárquico y excluyente por medio del cual se producen y se naturalizan las nociones de femenino y masculino y de sexualidad “normal” a partir del grado de coherencia que éstos mantienen entre sexo-género-práctica sexual-deseo, entendida como una relación causal. Cuanto mayor la ruptura de los sujetos con esa cadena, es mayor la posibilidad de rechazo y violencia de la sociedad en contra de que ellos lean (Butler, 2010a).

en nuestras sociedades produce una opresión común que recae sobre todas las sociedades latinoamericanas y caribeñas. Es este quien garantiza la maximización de la precariedad, la explotación de grupos sociales que, debido a su encuadramiento interseccional racial y de género, están destituidos de las condiciones de reconocimiento de su humanidad, pasibles a todo tipo de explotación económica, violencia y violación de derechos humanos en el territorio latinoamericano y caribeño.

El proceso de deshumanización apuntado arriba es también percibido por el filósofo decolonial Nelson Maldonado-Torres. Él comprende la colonialidad como “uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (Maldonado-Torres, 2018, p. 36). Este autor apunta que la “catástrofe metafísica” que establece la “diferença subontológica ou a diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres” (Maldonado-Torres, 2018, p. 37), transformados en “entidades subhumanas dóceis” (Maldonado-Torres, 2018, p. 33), es el punto de partida de la modernidad occidental, siendo también lo que explica por qué la violencia direccionada a las poblaciones colonizadas y sus descendientes es extrema, constante y siempre legitimada.

La modernidad/colonialidad es un paradigma de guerra que se coloca como justo y que normaliza la violencia contra los sujetos colonizados que, por ser considerados entidades subhumanas marcadas por las barbarie y primitividad, pasan a ser percibidos como razón final para tal violencia, cabiendo a “eles demostrar que não são a fonte da violência ao adotar os costumes e os modos de pensar dos colonizadores” (Maldonado-Torres, 2018, p. 39-40). Sin embargo, como afirma Frantz Fanon (2008, 2015), como los “condenados” son siempre mantenidos debajo de las dinámicas de acumulación y explotación que permiten la ascensión en la estructura de poder, ésta nunca será completamente exitosa (Fanon, 2008; Maldonado-Torres, 2018). Del mismo modo, como las características que definen las condiciones de reconocimiento de la humanidad son las características de la razón iluminista,

de la blanquitud, de la civilización europea (Fanon, 2008, 2015), los colonizados y las colonizadas no blancas nunca tendrán éxito completo en sus reivindicaciones por reconocimiento social de su humanidad y la violencia contra ellos estará siempre justificada⁷¹.

Feministas norteamericanas como Angela Davis (2016) e Patricia Hill Collins (2015), entre muchas otras, también apuntan para el proceso de deshumanización de las mujeres negras como un elemento constitutivo del periodo de la esclavitud en los EEUU, pero que es actualizado hasta hoy en prácticas institucionales, simbólicas e individuales contemporáneas. Angela Davis afirma que como las mujeres esclavizadas eran vistas como unidades de trabajo lucrativas, ellas podrían ser desprovistas de género, pero “quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modo cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas” (Davis, 2016, p. 19).

Ya Patricia Hill Collins señala la importancia primordial de la autodefinición y de la autovalorización de las mujeres negras como mecanismos de enfrentamiento a las imágenes controladoras construidas por los grupos dominantes para deshumanizar a las mujeres, principalmente a las mujeres negras. Collins demuestra que “enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora de maneiras diferentes, a função da imagem é a de desumanizar e controlar ambos” (Collins, 2016, p. 103). Sin embargo, a pesar de las imágenes construidas para que las mujeres negras y blancas tengan en común un carácter subalterno, es primordial compren-

⁷¹ Esto explicaría el porqué, según datos de una investigación realizada por la Secretaría Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) y el Senado Federal de Brasil en el 2012, el 56% de la población brasileña concuerda con la afirmación de que “La muerte violenta de un joven negro impacta menos a la sociedad comparada con la muerte de un joven blanco”. Disponible en: <http://vidasnegras.nacoesunidas.org/> y en: <https://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/publicacaodatasenado?id=pesquisa-sobre-a-violencia-contra-a-juventude-negra-no-brasil>. Acceso en: 06 de febrero de 2023.

der que existen diferencias de grado significativas que producen especificidades en la forma en la que se producirá la dominación de raza/género en cada uno de los casos. Por eso es tan fundamental un análisis interseccional con miras a comprender las conexiones existentes entre raza, clase, género, sexualidad, nacionalidad, etc., como categorías de análisis que estructuran todas las relaciones.

La antropóloga brasileña Lélia Gonzalez evidencia cómo el racismo disfrazado o racismo por negación marca las diferentes experiencias históricas de las naciones que constituyen América Latina, constituyéndose como una forma aún más eficaz de alienación de las personas discriminadas comparado con el racismo abierto, de segregación explícita, característica de las sociedades de origen anglosajona. Al proponer la categoría de “Amefricanidad”, Gonzalez se propone demostrar que todos nosotros, americanos del Sur, Norte, Centro, Insular y del Caribe, tenemos algo en común:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (Gonzalez, 2019, p. 349).

Es la conciencia de ese racismo y de sus prácticas que despiertan, para la autora, el empeño en rescatar y afirmar la “humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado inferior” (Gonzalez, 2019, p. 346), porque es visto como poseedor de una “natureza sub-humana” y, por eso, puede sufrir todo tipo de explotación socioeconómica (Gonzalez, 2019, p. 349).

De este modo, a pesar de las especificidades que marcan la producción de la precaridad de diversos grupos subalternizados en el territorio latinoamericano y caribeño —especificidades éstas que necesitan ser reconocidas y analizadas, pero que no son el objetivo

de este artículo⁷²— podemos percibir, a partir de lo expuesto hasta ahora, que existe algo en común a todos ellos: como afirma Lugones (2011, p. 116) existen, en América Latina, “muchas diferencias coloniales, pero una lógica de opresión”. Así, a pesar de las diferentes maneras en que los marcadores sociales de la diferencia actúan en la producción de formas de dominación particulares, la negación del reconocimiento social de la condición de humanidad es el elemento que une a todos esos cuerpos precarizados en América Latina y el Caribe. Además de eso, la colonialidad de poder, en el sentido complejo analizado por Lugones, es decir, incluido también el género, es parte de la matriz de poder que opera y produce, todavía hoy, la deshumanización y la precaridad de esos cuerpos, incluso en esta fase neoliberal del capitalismo. La reivindicación política de gran parte de los individuos y grupos precarizados del territorio latinoamericano y caribeño se expresa en demandas por condiciones económicas y sociales dignas y por el reconocimiento social de su humanidad, como expresan las autoras y los autores mencionadas anteriormente.

Por ahora, considero importante resaltar que, aunque no todo sujeto/grupo precarizado en América Latina y el Caribe busque

⁷² Sin embargo, es fundamental comprender cómo marcadores sociales de la diferencia como género, raza, etnia, sexualidad y nacionalidad se conectan de forma a producir experiencias históricas específicas de deshumanización para grupos distintos en contextos particulares. Es por eso que investigaciones empíricas con ese propósito son fundamentales pues, como afirma Patricia Hill Collins (2015, p. 26), las experiencias de todos los individuos son formadas por intersecciones entre múltiples sistemas de dominación y son exactamente las interpretaciones de las interacciones entre esos múltiples sistemas el objeto de estudio de las ciencias sociales (Collins, 2015; 2016). Además, no llevar en cuenta las conexiones entre esos marcadores sociales de la diferencia en la producción de los procesos de dominación específicos es también favorecerla, pues negarle a una persona o a un grupo la realidad de sus experiencias, es una manera de deshumanizarlos.

reconocimiento de su condición de humanidad⁷³, ciertamente todos ellos y ellas sufren, aunque en grados diferentes, las consecuencias de la violencia deshumanizadora y elaboran –a partir de los diferentes recursos materiales y simbólicos que poseen– estrategias de resistencia a ella. A partir de ahora, me gustaría intentar dibujar algunas posibilidades de descolonización de estos grupos sometidos a formas de explotación económica y políticas de regulación que producen precaridad y les niegan las condiciones de reconocimiento social de su humanidad. Algunas de estas posibilidades de descolonización pueden ser encontradas en el concepto de la “lógica de coalición” de María Lugones (2008, 2011) y el que Judith Butler llama de “política de coaliciones” (2015).

PENSAR LA RESISTENCIA COMO TEJIDO

Hasta ahora me concentré en demostrar que el sistema moderno/colonial de género opera a partir de una lógica de deshumanización de los colonizados y de las colonizadas que justifica la violencia que continuamente recae sobre ellos y ellas. Comprender los mecanismos de deshumanización es un paso importante en la des-

⁷³ La lucha contra la deshumanización o por el reconocimiento de la condición de humanidad no puede ser generalizada como una característica de toda y cualquier resistencia anticolonial. Existe una pluralidad de individuos y grupos que, aun estando fuera de las normas regulatorias que definen las posibilidades de reconocimiento del humano, no buscan ese reconocimiento social, pero, por ejemplo, escogen estratégicamente cerrarse lo máximo posible en sus comunidades con el propósito de escapar de la violencia y de la deshumanización. Es lo que afirma la antropóloga decolonial Rita Segato (2013) cuando apunta la existencia de diversos pueblos originarios en el territorio brasileño previsto de fuerte organización comunitaria cuyo pensamiento estratégico ha sido históricamente el de buscar aislamiento y el no contacto con el mundo blanco y sus instituciones.

colonización. Como afirma Lugones: “Mi intención es proporcionar una forma de comprensión, de lectura, de percibir nuestra lealtad a este sistema de género. Necesitamos colocarnos en una posición para llamarnos unos a otros para rechazar este sistema de género mientras realizamos una transformación de las relaciones comunales”⁷⁴ (Lugones, 2007, p. 189). Sin embargo, luchar contra la colonialidad es también luchar contra el hábito epistemológico, producido por su propia voluntad, de borrar la lucha y la subjetividad de las personas que resisten a ella (Lugones, 2011). Es por eso que Lugones reafirma la importancia primordial de que todas nosotras, feministas decoloniales, estemos atentas a la subjetividad activa de aquellos y de aquellas que resisten –activamente– a la lógica de deshumanización impuesta por la colonialidad, percibiendo como su subjetividad humana es habitada por una complejidad y una riqueza extraordinarias, constituidos por culturas, historias, memorias, cosmologías y relaciones otras que no apenas las definidas por el capital, habitando la diferencia colonial con ese locus fracturado entre la colonialidad y todo lo que ella intenta subyugar y destruir.

Según Maldonado-Torres, la descolonización “expressa os desejos do colonizado que não quer atingir a maturidade e tornar-se emancipado como os europeus iluministas que condenam a tradição (...), mas sim organizar e obter sua própria liberdade” (Maldonado-Torres, 2018, p. 28), a partir de su propio camino, con sus propios modos de ser, pensar y sentir. Es por eso que la propuesta de descolonización en este trabajo es pensada y construida a partir del locus fracturado, que es esa frontera epistemológica donde el sujeto colonizado habita, marcada por muchas diferencias coloniales, pero por una única lógica de opresión. Es a partir de ese locus

⁷⁴ Traducción propia de “My intent is to provide a way of understanding, of reading, of perceiving our allegiance to this gender system. We need to place ourselves in a position to call each other to reject this gender system as we perform a transformation of communal relations”.

fracturado que la resistencia a la deshumanización puede surgir y que es posible pensar en un punto de partida desde la coalición: “Al pensar el punto de partida como coalicional debido a que el locus fracturado es común, las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos fijarnos, aprendiendo unas de otros y otras” (Lugones, 2011, p.115).

Judith Butler y María Lugones utilizan, respectivamente, los conceptos de política de coaliciones y lógica de coalición para elaborar las maneras posibles de resistir a la violencia deshumanizadora y de trazar sus posibilidades de descolonización. Existen diferencias sustanciales en los presupuestos teóricos utilizados por las autoras y en las formas como trazan las perspectivas de acción política⁷⁵. Butler analizará las asambleas públicas (aquellas que tienen lugar en las calles y plazas, así como en espacios virtuales) como una forma de acción política que hace explícitas las condiciones compartidas de injusticia, oponiéndose a las nociones neoliberales que atribuyen a los propios sujetos la responsabilidad de las condiciones precarias a las que están expuestos. De esta forma, Butler señala a las políticas neoliberales implementadas en las últimas décadas como responsables de maximizar la precariedad. Sin embargo, entiende que la posibilidad de resistencia proviene de la alianza entre cuerpos precarizados contra las políticas reguladoras del Estado o contra las que éste no ofrece protección. Las asambleas serían, por tanto, el resultado de coaliciones entre cuerpos precarizados, como veremos más adelante. Pero es crucial ser conscientes del hecho de que, para Butler, las asambleas tienen un carácter contingente, contextual, constituido por coaliciones efímeras e inestables entre grupos diversos y a menudo

⁷⁵ Realicé una lectura necesariamente selectiva de las autoras mencionadas con el propósito de evidenciar una convergencia entre sus argumentos para fines de desarrollo de mis propios objetivos en este trabajo. Por eso, el análisis de las divergencias teóricas entre ellas no será profundizada aquí, pues desviaría el enfoque y no cabría en el espacio de este texto.

geográficamente distantes. Butler pretende oponerse al comunitarismo y a la identidad como punto de partida de la política de coaliciones. En otras palabras, ella quiere oponerse “a la idea de que las obligaciones éticas se nos planteen solamente en el contexto de comunidades enmarcadas por fronteras, unidas por una misma lengua y/o constituidas por un pueblo o nación” (Butler, 2017, p. 106). Como veremos más adelante, la inestabilidad y lo efímero de las coaliciones en Butler son muy diferentes de la propuesta del feminismo decolonial que, por el contrario, toma el arraigo comunitario como punto de partida para la coalición.

No obstante, también existen puntos de convergencia entre los presupuestos teóricos de Butler e Lugones. En Butler, por medio de un abordaje crítico de las normas de reconocimiento que condicionan una construcción normativa jerárquica y excluyente del humano es que podemos deconstruir esos modos perversos de deshumanización. El reconocimiento social es entendido por ella como un acto o una práctica emprendida, por lo menos, por dos sujetos y que constituye una acción recíproca. Para que éste pueda suceder, es necesario que existan normas compartidas entre los sujetos, o sea, encuadramientos normativos que preceden las posibilidades de reconocimiento social. Esos encuadramientos se basan en conjuntos de normas que reconoce como humanas apenas las vidas que se adecúan a sus criterios asentados en características raciales de blanquitud, heteronormatividad y cisgeneridad, por ejemplo. La performatividad de género, aunque no pueda funcionar como paradigma para todas las formas de existencia que se vuelven contra esas construcciones normativas deshumanizadoras, es un punto de partida que nos permite reflexionar sobre la violencia de la norma y las formas posibles de resistencia a ella:

Si aceptamos que hay normas sexuales y de género que determinan quiénes van a ser reconocibles y “legibles” para los demás, entonces veremos cómo lo “ilegible” puede llegar a constituirse como grupo, desarrollando a la vez formas de hacerse inteligibles entre ellos; y veremos también cómo

estas personas se ven expuestas a la violencia de género y cómo esta experiencia común puede llegar a transformarse en la base de su resistencia (Butler, 2017, p. 44).

Es importante resaltar que las propuestas de Butler y Lugones no sugieren la adecuación de los individuos y grupos precarizados a los regímenes de inteligibilidades puestos por la colonialidad del modo de producción capitalista. Al contrario, sus propuestas caminan en el sentido de construir una mirada crítica que favorezca la desconstrucción de los encuadramientos normativos productores de concepciones jerárquicas y excluyentes del humano que alimentan y son alimentadas por ese patrón de poder.

Butler (2010, 2017) demuestra que las normas operan para hacer a ciertos sujetos personas “reconocibles”, con valor, cuyas vidas, si se pierden, serán consideradas socialmente dignas de ser objeto de duelo, es decir, serán valoradas, lloradas, percibidas como vidas que importan. Así, estas normas existentes compartidas intersubjetivamente atribuyen el reconocimiento social de una manera diferente. Cuando cuerpos se unen en la calle, en la plaza pública o en otras formas de espacio público, ellos están ejerciendo un derecho plural y performativo de aparecer, y la reivindicación por el derecho de aparecer es una reivindicación por un conjunto de soportes sociales que garanticen una vida digna. Pero es también una demanda corporal por el reconocimiento de la condición de humanidad, una lucha por el derecho de aparecer como una vida corporal válida.

La política de coaliciones propuesta por Butler es la alianza “entre ciertas minorías o entre poblaciones consideradas desechables” (Butler, 2017, p. 34), o sea, precarias. Está organizada en formas de oposición política a ciertas políticas estatales⁷⁶ y otras

⁷⁶ Mientras el neoliberalismo aboga a favor de un Estado mínimo, libre de la obligación de garantizar ayudas sociales para la población, la posición defendida por Butler es la de completa responsabilidad del mismo

políticas reguladoras capaces de “producir, explotar y distribuir precariedad para su propio beneficio y para la defensa territorial” (Butler, 2010, p. 55):

La precariedad es una categoría que engloba a mujeres, *queers* y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados y los apátridas, pero también a las minorías religiosas y raciales; es pues una condición social y económica, pero no una identidad (efectivamente, trasciende todas estas clasificaciones y produce alianzas potenciales entre los que no se reconocen como miembros de una misma categoría), (Butler, 2017, p. 63).

Las coaliciones buscan ir más allá de las políticas identitarias, pues no están necesariamente basadas en posiciones del sujeto o en la reconciliación de diferencias entre posiciones del sujeto, pero abrigan antagonismos y valorizan las diferencias como la característica misma de una política democrática radical. Son, para Butler, posibilidades nacientes, concretas y provisorias de la soberanía popular.

En un momento histórico de recrudescimiento del neoliberalismo, es fundamental, más que nunca, resaltar la adhesión de Butler a la premisa hegeliana de que la característica fundamental de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico e intersubjetivo. Como vimos anteriormente, para Butler, al contra-

en producir políticas que actúen en la minimización de la precariedad. No obstante, es necesario que quede claro que, para Butler, aun cuando eso ocurre, la relación de dependencia de las poblaciones precarizadas con el Estado es siempre violenta y arbitraria, en la medida en que el Estado se constituye a partir de presupuestos ontológicos (naciones de sujeto, cultura, identidad, religión, por ejemplo) que permanecen incontestadas e incontestables en determinados encuadramientos normativos, como es el caso, por ejemplo, del neoliberalismo y del multiculturalismo, pero no solamente en esos (Butler, 2010).

rio de lo que dice el neoliberalismo, somos seres dependientes de reconocimiento, relaciones sociales, redes de apoyo y sustento que permiten establecer vínculos entre las categorías humana, animal y técnica (Butler, 2017). Es por eso que no hay posibilidades individualistas de acción política transformadora; al contrario, esta última debe siempre partir de la construcción de relaciones dialógicas y colectivas, pues la coalición de los cuerpos en alianza en las calles nunca es una acción individual, es una acción entre cuerpos.

Así como Butler, Lugones defiende que las posibilidades de acción política emancipatorias nunca pueden ser individuales, y sí necesariamente colectivas. No obstante, una diferencia significativa entre ellas es que, para Lugones, más que colectivas, ellas necesitan ser comunitarias. La idea de comunidad trae consigo la formación de redes de significados compartidos, vínculos afectivos, modos de hacer, sentir y actuar que crean formas de reconocimiento social que pueden hacer frente a la precaridad y a la deshumanización producidas e impuestas por la colonialidad. Es por eso que comunidades y no individuos son los agentes posibles de la descolonización:

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento. Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual (Lugones, 2011, p. 116).

La antropóloga decolonial Rita Segato (2018, p. 27) trae una definición de comunidad importantísima para la discusión de este trabajo:

Una comunidad, para serlo, necesita de dos condiciones: densidad simbólica, que generalmente es provista por uno cosmos propio o sistema religioso; y una autopercepción

por parte de sus miembros de que vienen de una historia común, no desprovista de conflictos internos sino al contrario, y que se dirigen a un futuro común. Es decir, una comunidad o un pueblo no es un patrimonio de costumbres enyesadas, sino el proyecto de darle continuidad a la existencia en común como sujeto colectivo.

Segato afirma que a partir de la comunidad es posible construir lógicas disfuncionales al capitalismo, o sea, lógicas culturales cuyas inversiones en los vínculos comunitarios como bien colectivo y en las obligaciones de la reciprocidad protejan los individuos del apelo producido por la lógica de la acumulación y del consumo desmedido de mercaderías creadas por el capitalismo. Estas tecnologías de sociabilidades producidas por el enraizamiento comunitario son posibles solamente cuando los individuos se reconocen como un pueblo, quiere decir, como una comunidad con una historia común, con una trayectoria que busca encaminarse para un futuro también común y que coloca los vínculos de afecto y de reciprocidad encima del deseo desenfrenado por acumulación de bienes materiales. Es por eso que Segato afirma que no todo colectivo de pequeñas dimensiones y relaciones cara a cara puede definirse como comunidad; cuando un colectivo se organiza con un fin instrumental como, por ejemplo, atender desabastecimientos en tiempos de crisis o resolver conflictos, tan pronto como se resuelve el problema, se disuelve, pues carece de las características centrales que definen a una comunidad.

Así, Segato y Lugones defienden que las acciones políticas descolonizadoras más que solamente colectivas, como ya advierte Butler, necesitan ser comunitarias y anticapitalistas; ellas incluyen “la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunismo por encima del individualismo, el ‘estar’ por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente” (Lugones, 2011, p. 116). Otra diferencia significativa es que, para Butler, al contrario de las autoras decoloniales citadas

arriba, las coligaciones son efímeras, inestables, ocurren de forma inesperada, por corto espacio de tiempo y no presuponen el arraigo comunitario. Las coligaciones propuestas por Butler son formas importantes de acción colectiva en la medida en que son instrumentos valiosos de la lucha de los cuerpos precarios contra la violencia, la explotación y por el reconocimiento social de su humanidad. Entretanto, para el feminismo decolonial de Lugones y Segato, el vínculo comunitario es fundamental para la descolonización, puesto que solamente por él es posible construir formas de reconocimiento capaces de oponerse a la violencia deshumanizadora de la colonialidad:

Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las “tecnologías de sociabilidad” que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua (Segato, 2018, p.115).

La lógica de la coalición propuesta por Lugones es producida por entes en relación comunitaria que responden a la colonialidad a partir de su posición fronteriza. Su concepción de identidad cuestiona la idea del sujeto como unificado y se basa en la experiencia de sujetos plurales que son producidos en realidades sociales, atravesadas por racismos etnocéntricos que construyen jerarquías culturales que eligen una cultura como dominante y otras como subordinadas. Estos sujetos se encuentran en el límite entre estas culturas o, como afirma Gloria Anzaldúa, en la frontera (Freitas & Rowinski, 2023). Esa posición fronteriza es marcada por una producción muy rica de sentidos y significados que desafían la lógica dicotómica y jerárquica que produce la deshumanización de la colonialidad.

Estar ubicado en la posición fronteriza es tener su subjetividad construida por visiones de mundo, valores y creencias eurocéntricas, derivadas de la colonialidad, pero también por conocimientos, comportamientos y técnicas de sociabilidad arraigados en vínculos de reciprocidad y valores que provienen de otras epistemes y otras bases culturales que pueden hacer frente al deseo desenfrenado de acumulación de bienes del sujeto en el desempeño neoliberal. Para Lugones es exactamente habitar el locus fragmentado por innumerables lógicas culturales en tensión creativa, diferentes entre sí, semejantes apenas en su oposición a la lógica de opresión de la colonialidad, que puede posibilitar la resistencia creativa capaz de producir coaliciones potencialmente descolonizadoras de las relaciones de poder capitalistas. Lugones señala la necesidad de ver a las personas colonizadas no sólo como son vistas por los colonizadores, es decir, deshumanizadas, privadas de razón, agencia histórica y conocimiento, sino como subjetividades dotadas de actividad, es decir, inventiva, construidas en la tensión creativa entre el mundo y los valores del colonizador, y su propio mundo y sus valores comunitarios (Freitas & Rowinski, 2023).

Como se puede observar, tanto el concepto de “lógica de coalición” de María Lugones como la llamada “política de coaliciones” de Butler, son profundamente críticos con la visión del mundo ultra individualista y competitiva producida por el neoliberalismo. Como vimos en la primera parte, el modelo competitivo que el neoliberalismo generaliza para todos los ámbitos de la vida social es una forma de relación social basada en la falta de reciprocidad, solidaridad y en la lucha contra los vínculos comunitarios como bien colectivo. La sociedad neoliberal es un modelo de sociedad que genera relaciones sociales radicalmente individualistas, creando sujetos agotados, solitarios y con grandes dificultades para construir acciones políticas colectivas de mayor alcance. Este sujeto del desempeño se encuentra, por lo tanto, en relaciones sociales cuyos lazos están corroídos, donde cada vez se desconfía más de la generosidad, la fidelidad, la solidaridad y todo lo que forma parte

de la reciprocidad social y simbólica en los lugares de trabajo, pero también fuera de ellos. El capitalismo neoliberal retira el potencial emancipador de las acciones políticas al crear barreras para la construcción de coaliciones más amplias entre las personas subalternizadas entre sí. Una de estas barreras es la propia creación del sujeto del desempeño y de formas de acción y relación social guiadas por los principios de la competencia:

Las acciones políticas de los movimientos sociales han llegado, en cierta medida y sin darse cuenta, a incorporar la lógica neoliberal de la competencia generalizada y del individualismo radical como principio de sus conductas, dificultando el establecimiento de relaciones sociales que requieran compromiso a medio y largo plazo y exijan el esfuerzo de articulación política con diferentes grupos para la construcción de proyectos políticos comunes alternativos al neoliberalismo. Esto hace que las luchas sociales en la actualidad tomen constantemente la forma de una competición entre individuos más que entre ideologías, grupos o clases sociales y proyectos de sociedad (Borges & Freitas, 2023 - traducción propia).

Sin embargo, al contrario de esto, la coalición se construye a través del fortalecimiento de los lazos afectivos, apoyados en la comunidad, entre los/las subalternos/as, en relaciones de poder horizontales y no verticales: pues, como afirma Lugones, nuestras posibilidades “no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad.” (Lugones, 2011, p. 114)⁷⁷.

⁷⁷ No por coincidencia, esa discusión trae a la memoria la afirmación hecha por Fanon en “Piel Negra, Máscaras Blancas” (2008, p. 183): al reflejar sobre la dialéctica hegeliana del señor y del esclavo, afirma Fanon: no hay reciprocidad entre el señor y el esclavo negro, lo que el primero quiere del segundo no es reconocimiento, y sí trabajo.

Para Lugones es en ese espacio fronterizo de la diferencia colonial que podemos tejer, juntas, la resistencia:

Si la resistencia la pensás como oposición, es un caso. Pero si la pensás como tejido, es otro. Y se teje con lo que hay. Y hay malo y hay bueno. Y lo malo se ha incorporado a lo bueno, y viceversa. Eso es así. Pero también es así que en algún lado debe estar escondido nuestro yo comunal, aquello que nos hace sentir parte de algo inmenso. Si pudiéramos hacer florecer eso, todo sería distinto. Y eso no florece con palabras, quizá. Eso hay que hacerlo juntas. (...) Nuestro rol como pensadoras es estar hoy a lado de la gente. En silencio. Tenemos que reemplazar la rigidez de la Modernidad con el cuerpo a cuerpo, el mano a mano, tejiendo juntas el yo comunal. Tenemos que aceptar que nosotras, hoy, no tenemos una lengua que nos exprese. Toleremos esta transición sin cerrar nada. Abramós (Lugones, 2019).

CONCLUSIONES

Pensar las luchas por reconocimiento en América Latina y el Caribe exige de nosotros considerar la construcción de la colonialidad del poder como un elemento fundamental del capitalismo neoliberal y como parte fundamental para comprender nuestras propias dinámicas de producción de la precaridad, teniendo en vista que la deshumanización a partir de categorías raciales y de género fue y continúa siendo todavía hoy una de las principales estrategias de dominación utilizadas de forma generalizada por el sistema capitalista en todo el continente americano.

Por eso creo que es fundamental pensar en las luchas por reconocimiento como herramienta política capaz de unir en coalición a todas aquellas personas a quienes se les fue negado el reconocimiento de la humanidad y, a partir de eso, sufrieron todas las formas posibles de violencia y explotación. Sin embargo, a par-

tir de lo que fue desarrollado hasta ahora en este trabajo, es importante demarcar los terrenos posibles por donde las luchas por reconocimiento de los cuerpos precarizados de América Latina y el Caribe pueden recorrer para alcanzar la resistencia. Esa última se desdobra, al mismo tiempo, en tres temporalidades distintas: es una promesa de acción política transformadora pensada como un horizonte futuro, una acción que está presente en toda nuestra historia colonial, y es una práctica que está ocurriendo ahora, en el presente, pues, “No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas” (Lugones, 2005, p. 70). En cualquiera de estas temporalidades, la resistencia debe ser pensada y realizada de manera creativa, colectiva y, para el feminismo decolonial, aún más que colectiva, comunitaria. Sin embargo, desde el último cuarto del siglo XX, esta resistencia ha enfrentado al neoliberalismo como una nueva racionalidad del capitalismo que, como tal, plantea desafíos específicos para las luchas políticas de los movimientos sociales por la descolonización. Estos desafíos están relacionados, como hemos visto, con la propagación de la racionalidad neoliberal hacia los rincones más íntimos de nuestras relaciones y de nuestra vida psíquica, haciendo que la competencia generalizada se convierta en la norma de conducta y el sujeto-empresa se convierta en el modelo de subjetivación.

Tanto el concepto de lógica de coalición desarrollado por Lugones cuanto el concepto de política de coaliciones propuesto por Butler apuntan que las alianzas son posibles apenas colectivamente y en condiciones de paridad. La condición de subordinación y deshumanización producidas por el mismo sistema de opresión es un punto en común de movilización de los cuerpos precarizados para la lucha contra las políticas estatales y otras políticas regulatorias neoliberales que producen la maximización de la precaridad. La apuesta de Butler es en la coalición de esos cuerpos precarizados que, expuestos a diferentes formas de vivir la violencia deshumanizadora, pueden desarrollar “formas de hacerse inteligibles entre ellos” y hacer de esa exposición común a la violencia la base para la resistencia (Butler, 2017, p. 44).

Como vimos anteriormente, el concepto de coligación de Butler se detiene en las acciones colectivas que ocurren en los espacios públicos y que son marcadas por un fuerte grado de adaptabilidad, inestabilidad y fugacidad, no presuponiendo el vínculo comunitario como una condición *sine qua non* para su formación. A pesar de considerar que las formas de coligación propuestas por Butler pueden representar momentos importantes en la lucha contra la violencia y la maximización de la precaridad producidas por el capitalismo neoliberal, creo que el feminismo decolonial de Lugones e Segato ofrecen claves de análisis que nos permiten notar la importancia primordial del vínculo comunitario para la construcción de formas de reconocimiento capaces de hacer frente a la violencia que explota, deshumaniza y extermina pueblos colonizados. En las palabras de Lugones, es habitando el locus fracturado de la diferencia colonial que esos cuerpos precarizados pueden construir lazos comunitarios, horizontales, a partir de tecnologías de sociabilidad disfuncionales al capitalismo, que hagan frente a la explotación y a la violencia del padrón de poder capitalista neoliberal. Eso no significa consensos y posiciones identitarias comunes, pero apunta la oposición común a la opresión impuesta por la colonialidad, también comprendida en sus dimensiones de género. Tampoco significa recusar la alianza estratégica con individuos o grupos dominantes. Significa, como afirma Glória Anzaldúa (2016, p. 144), aprender a reconocer nuestro valor propio, expresar nuestras necesidades y hacer que ellos –los dominantes– entiendan “que no es que estén ayudando, es que están siguiendo nuestro liderazgo”. Éste es un camino posible para la descolonización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Borges, E. C & Freitas, L. R. T. F. (2023). O neoliberalismo e os limites da atuação coletiva na pandemia de COVID-19 no Brasil. En

- Ramírez, G. S., Villavicencio, J. K. A, Osorio. E. S., Zepeda, M. G., Sarmiento, E. & Araujo, R. (coord.). *Pandemónium: ¿nueva normalidad o crisis civilizatoria? Perspectivas desde México y América Latina*. México: Universidad Autónoma de Guerrero; Ediciones La Biblioteca, S.A. de C.V. Recuperado de: <http://ri.uagro.mx/handle/uagro/3467>
- Brown, W. (2019). *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.
- Butler, J. (2000). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. En Louro, G. L. (ed). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2010a). *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. México: Editorial Paidós Mexicana.
- _____. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Bogotá: Paidós.
- Cepal. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2021). *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/47718/1/S2100655_es.pdf
- Cahen. M. & Braga, R. (2018). *Para além do pós (-) colonial*. 1. ed. - São Paulo: Alameda.
- Chul-Han, B. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.
- _____. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.
- Collins, P. H. (2015). Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. *Cadernos Sempreviva*. Recuperado de <http://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2016/01/reflex%C3%B5espraticasdetransforma%C3%A7%C3%A3ofeminista.pdf>
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, volumen (31), pp 99-127. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0102-69922016000100099&script=sci_abstract&tlng=pt

- Dardot, P. & Laval, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, C. (2016). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>
- Espinosa-Miñoso, Y., Gómez, D., Lugones, M. & Ochoa, K. (2013): Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa en cuatro voces, en WALSH, C. (ed.): *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Ediciones Abya Yala.
- Fanon, F. (2008). *Peles negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- _____. (2015). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzalez, L. (2019). A categoria político-cultural da Amefricanidade. En Hollanda, H. B. (ed). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Han, B. C. (2017a). *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- _____. (2017b). *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25.
- _____. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, volumen 22(1). Recuperado de <https://nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/lugones-2007.pdf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 73-101, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia.
- _____. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, volumen 6 (3).
- _____. (2019). Maestra: María Lugones, teórica feminista. *Lavaca*. Entrevista de Claudia Acuña. Recuperado de <https://www.lavaca.org/mu138/maestra-maria-lugones-teorica-feminista/>
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da cololialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. En Bernardino-Costa,

- J, Maldonado-Torres, N & Grosfogel, R. (ed.) *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Martins, P. H. (2021). Teoria crítica da colonialidade: rumos de uma teoria crítica plural, descolonizada, cosmopolita e fronteiriça. *Revista novos rumos sociológicos*. Volumen 9, n. 15. Recuperado de: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/NORUS/article/view/21672>
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, 2 ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- _____ (2014). Colonialidad del poder y Clasificación Social. En Quijano, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Quintero, P. (2012). Estudios decoloniales: un panorama general. *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*. N. 6, pp. 8-21. Recuperado de: https://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6_1_GESCO.pdf
- Rodrigues, C. (18 de junho de 2020). *Judith Butler*. Enciclopédia mulheres na filosofia. Recuperado de: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/>
- Freitas, L. R. T. & Rowinski, E. “Nós viemos de Cuba para que você se vestisse assim?": identidade e resistência em Achy Obejas. In: Freitas, L. R. T. & Souza, L. S. (orgs.). *Feminismo e resistência: ressonâncias na literatura latinoamericana e caribenha*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. Recuperado de: <https://www.pimentacultural.com/livro/feminismo-resistencia> Acesso em: 30 de outubro de 2023.
- Safatle, V. (2020) A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. En: Safatle, V., Silva Júnior, N & Durker, C. (orgs.).

Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica.

Salin, S. (2015) *Judith Butler e a teoria queer*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Segato, R. L. (2013). *Lectura Mundi: La Lengua Subalterna II* - Rita Segato. Universidad Nacional de San Martín. Entrevista en formato audiovisual, duración 19:22 minutos. Recuperado de <http://noticias.unsam.edu.ar/2015/06/30/la-lengua-subalterna-ii-rita-segato/>

_____ (2018). *La guerra contra las mujeres*. 2 ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Walsh, C. (2015). Sobre el género y su modo-muy-otro. En Quintero, P. (ed). *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.

PARA UNA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN DE LOS PROCESOS DE CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Ernesto Briseño Pimentel

Universidad de Guanajuato

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2436-6208>

ernesto.brisenop@academicos.udg.mx

Recibido: 30 de noviembre de 2023

Aceptado: 08 de marzo de 2024

RESUMEN

Este artículo pretende formular una base metodológica para responder a las siguientes cuestiones: ¿cómo se constituyen los seres humanos como sujetos?, ¿cómo se configuran las subjetividades? y ¿podemos formular y seguir una metódica para investigar tales procesos? Aunque Michel Foucault no la propuso explícitamente, tal metódica se puede derivar de las observaciones en torno a temas particulares sobre la conformación de los sujetos en las culturas antiguas, ante todo los vinculados con la noción de cuidado de sí, que formuló en sus últimos escritos. En este artículo, siguiendo tales observaciones se bosqueja tal metódica en un nivel general y se formulan argumentos sobre la validez de ésta a partir de una interpretación de las teorías aristotélicas de la causalidad como teoría de la formación de las entidades como agentes o producto de la acción de agentes, que en ambos casos eran teorías ontológicas de carácter general.

Palabras clave: técnica, técnicas de sí, sujeto, subjetividad, dimensiones de análisis.

FOR A RESEARCH METHODOLOGY OF THE PROCESSES OF CONSTITUTION OF SUBJECTIVITY

ABSTRACT

This article aims to formulate a methodological basis for answering the following questions: how are human beings constituted as subjects, how are subjectivities configured, and can we formulate and follow a methodic for investigating such processes? Although not explicitly proposed by Michel Foucault, such a methodic can be derived from the observations on particular issues about the shaping of subjects in ancient cultures, above all those linked to the notion of self-care, which he formulated in his later writings. In this article, following such observations, such a methodic is sketched at a general level and arguments on its validity are formulated on the basis of an interpretation of the Aristotelian theories of causality as a theory of the formation of entities as agents or products of the action of agents, which in both cases were ontological theories of a general nature.

Keywords: technique, self-techniques, subject, subjectivity, dimensions of analysis

INTRODUCCIÓN

A la división de las obras de Michel Foucault, que se volvió lugar común, en sendas partes dedicadas al saber, el poder y la subjetividad, subyace un elemento de unificación: el interés por entender a los seres humanos, a los sujetos humanos, en sus diferencias a través de la historia y las culturas. Dicho con mayor precisión, el objetivo principal del conjunto de las investigaciones de Michael

Foucault fue el de esbozar una historia de los diferentes modos como en la cultura europea los seres humanos han desarrollado conocimiento acerca de sí mismos y de las formas como se han constituido a sí mismos. Para alcanzar este objetivo emprendió una serie de estudios históricos específicos. Bosquejó el desarrollo del entendimiento acerca de la locura, la racionalidad, el lenguaje, la economía, la sexualidad, el castigo y la ética. Sin embargo, el sentido de conjunto de la obra de Foucault fue emergiendo paulatinamente para él mismo. Su reacción a una interpretación predominante de su obra le llevó a clarificar su propio derrotero hacia finales de los años setenta.

Foucault no entendía cómo algunas interpretaciones de sus ideas sugirieron que las formas contemporáneas de poder son tan completas y fuertes que los individuos son dominados por fuerzas totalizadoras sin posibilidades de resistencia o cambio. Una versión oscura de la perspectiva política de Foucault ha continuado circulando inevitablemente, en detrimento de las posibilidades de comprensión que la teorización foucaultiana ofrece. Sin embargo, sus escritos y cursos de los últimos cuatro años de su vida, en particular los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad*, titulados *El uso de los placeres* (1986) y *La inquietud de sí* (1987) y los cursos *Hermenéutica del sujeto* (2002), *El gobierno de sí* y de los otros (2010) y *El coraje de la verdad* (2011) muestran su desarrollo en una dirección opuesta pero complementaria de su obra anterior.

Las conclusiones de su propia obra y los sucesos políticos de los años setenta, entre ellos la revolución iraní, llevaron a Foucault a pensar que, para cambiar la sociedad, el foco no debería ponerse en intentar cambiar las estructuras sociales, tales como el sistema político, sino en promover nuevas formas de conocernos a nosotros mismos y nuevos modos de ser. Esto le llevó dirigir su atención a las formas como los sujetos se han constituido a sí mismos a través de diversas prácticas que denominó práctica de sí.

En cuanto a la perspectiva teórica en que se basó para pensar esas formas, Foucault la elaboró tomando su posición sobre varios temas filosóficos de la cultura filosófica dominante en Francia tras

la segunda guerra mundial, principalmente el marxismo, la fenomenología y el existencialismo. En este posicionamiento Nietzsche tuvo un especial significado.

Respecto a las constricciones del contexto político de los años sesenta, Foucault sugirió que la derecha tendía a vincular el poder con la constitución, las leyes y la soberanía, mientras que la izquierda correlacionaba el poder con el funcionamiento del Estado y de los modos económicos de producción. Le preocupaba que estas restringidas conceptualizaciones del poder limitaban el reconocimiento del modo como el poder es ejercido –concretamente y en detalle– con sus especificidades, sus técnicas y tácticas. Sobre todo, lamentaba que las exposiciones existentes del poder no fueran capaces de proveer lecturas críticas de los diversos, aunque socialmente significativos aspectos de la vida humana. Estaba particularmente interesado en la forma como ciertos gestos, ciertos discursos y deseos llegan a ser identificados y constituidos bajo categorías que agrupan a los individuos y en los mecanismos subyacentes a estos complejos procesos. En contraste con las perspectivas señaladas, el proyecto teórico de Foucault que moldeó el conjunto de su trabajo durante la década de los setenta fue reconceptualizar la noción de poder para ayudar a entender las vidas y experiencias cotidianas de la gente y ampliar el campo del análisis político. Los cursos del *College de France* de 1980 a 1984 se dedican a esta tarea.

Después de esto, Foucault, siguiendo la pista de la formación de la hermenéutica del sujeto elaborada por el Cristianismo, arribó al estudio de la cultura antigua sobre el cuidado de sí y de las tecnologías del sí mismo que, al contrario de esa hermenéutica, orientada a dar sustento al poder pastoral y formar y orientar la subjetividad hacia la heteronomía, buscaba la autonomía y elaboración de formas de vida diseñadas y elegidas por los individuos al margen de las instituciones constituidas. Al estudiar las técnicas de sí elaboradas en la filosofía helenística y grecorromana, Foucault fue bosquejando varias ideas claves relativas a la manera de concebir a los seres humanos opuestas a la forma tradicional de

hacerlo. Estas ideas niegan la noción de una naturaleza humana y propugnan por la formulación de una ontología histórica de nosotros mismos. Una fórmula sintética para expresar esto es decir que el hombre se hace a sí mismo. Sí, pero cómo: esa es la cuestión. Y la noción de técnica está en núcleo de la respuesta de Foucault.

Para responder a dicha cuestión paso, primero, a esbozar el significado general del término “técnica” para luego especificar lo que según Foucault son las técnicas de sí. Después paso a mostrar que éstas tienen una estructura que puede ser dilucidada, basándonos en la teoría de las causas aristotélicas, como una teoría de la agencia humana. Por último, a partir de ésta podemos dar cuenta de los procesos de constitución de las subjetividades según cuatro dimensiones de análisis que permiten entender su sentido.

LA NOCIÓN GENERAL DE TÉCNICA

La noción general de técnica es de carácter más amplio que la representación inmediata de sentido común que la asocia con máquinas y procesos mecánicos, favorecida por la virtual omnipresencia de éstas en nuestras vidas. La técnica se asocia también muy cotidianamente con cualquier actividad profesional especializada para la cual se formulan explícitamente los procedimientos y normas que hay que seguir en su ejercicio. Sin embargo, cualquier definición al uso desborda estos límites y se aplica a cualquier actividad intencional someramente organizada para obtener un resultado previamente establecido y que como tal marca lo que es adecuado para su consecución respecto a lo que no. Aun así, se la suele relacionar con la obtención de resultados materiales, es decir, al modo de ser de determinados objetos o estados de cosas. Además, se la concibe como llevada a cabo por un agente para realizar algo sobre un material exterior a sí, pero eso no es estrictamente necesario.

Para justificar estas observaciones baste con referirnos a dos caracterizaciones de lo que es la técnica esencialmente. En su *Diccionario de Filosofía* (1993, Nicola Abbagnano dice que la técnica

“comprende todo conjunto de reglas aptas para dirigir eficazmente una actividad cualquier” (pp.1117-1118) Por su parte, Mario Bunge afirma en su *Diccionario de Filosofía* (2004) que técnica “es toda serie de reglas por medio de las cuales se consigue algo” (p. 3450).

Así, toda actividad organizada en una serie de pasos adecuados para obtener un resultado u objetivo previsto y deseado implica una técnica, que ha sido desarrollada por ensayo y error, descrita, enseñada y refinada a través del tiempo, y que se refiere a todos los ámbitos de hacer humano en cuanto algo no sabido por instinto sino aprendido.

Tomando esto como punto de partida, en este texto se toma la idea de técnica en general como hilo conductor, a partir de formulaciones dejadas por Michel Foucault en diversos trabajos de su última época (1980-1084) para entender el modo de constitución de los sujetos en cuanto tales, es decir, la génesis y constitución de su subjetividad. Lo que significa, por principio, que ciertas técnicas participan necesariamente en estos procesos y hay que esclarecer sobre qué obran, qué sentido tienen, cómo y para qué. La técnica, *sensu stricto*, atañe a este cómo, pero permanecería oscuro e indescifrable, como es natural, sin atender a las otras cuestiones. Es decir, nadie efectúa ciertas operaciones consecutivas intencionalmente sin saber a qué se aplican, por qué motivos se han de aplicar y para qué fines se llevan a cabo.

LAS TÉCNICAS DE SÍ

En sus últimos trabajos de los años 1980-84, Michel Foucault hizo una serie de formulaciones en distintos contextos que apuntan a un amplio marco teórico para fundamental las dimensiones que ha de comprender el análisis de los procesos de la formación de la subjetividad, dentro del cual se pueden encuadrar en un planteamiento unitario los trabajos de elaborados por él en diferentes momentos. Aunque la mayoría de esos trabajos abordan a fondo

y en detalle la temática particular del cuidado de sí y la parresía, el tema de las técnicas de sí en general es abordado, aunque muy limitadamente en relación con la totalidad del campo que, tal como lo formula, abarcan éstas. Sin embargo, al parecer, estaba entre sus intenciones la de abordarlo a fondo cuando lo arrebató la muerte. En este texto, me propongo esbozar, a partir de dichas formulaciones, las líneas básicas de ese marco, mostrando la amplitud de fenómenos que abarcan las técnicas de sí y, en consecuencia, el vasto campo de aplicación de éstas y las dimensiones de su análisis para comprenderlas en toda su profundidad.

Foucault distingue cuatro tipos de técnicas: 1) las técnicas de producción material, que transforman insumos materiales naturales en objeto de uso humano; 2) las técnicas para el uso de sistemas de signos para formular el pensamiento y comunicarlo; 3) las técnicas para inducir en los otros conductas para realizar ciertos fines, que, al parecer, han sido expuestas por Jürgen Habermas (Foucault, 2018); y 4) el tipo de técnicas de que introduce, las técnicas de sí, que:

“permiten a los individuos efectuar, solo o con ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad” (1999, p. 445).

Esta enumeración muestra que el ámbito de las técnicas de sí rebasa con creces el cuidado de sí, que queda confinado a las técnicas de sí formuladas y practicadas en la cultura griega entre la época helenística y la época del imperio romano, agrupadas bajo la noción de cuidado de sí. Dicha enumeración se referiría a los objetivos de la vida de las filosofías aristotélica, platónica, estoica y epicúrea y al budismo, el zen y el taoísmo, por mencionar algunas de las que podrían referirse directamente a ella. Algunos de los objetivos expuestos por Foucault pasan por ser objetivos de altos

vuelos, pero compatibles con la vida cotidiana, en tanto otros son logros extraordinarios, que la trascienden, como los de perfección o inmortalidad.

En su abordaje que realiza del tema de la sexualidad en el artículo “Sexualidad y soledad”, contenido en *Estética, ética y hermenéutica* (1999) Foucault declara que se percató de que:

“existe en todas las sociedades otro tipo de técnicas: las que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar un cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural” (p. 227-228).

Y llamó a estas técnicas, técnicas de sí en el sentido de que el agente actúa de modos que tienen el efecto de generar ciertas modificaciones en el mismo, es decir, se cambia a sí mismo al aplicarlas.

En otra formulación que aparece en el texto “Subjetividad y verdad”, incluido en *Estética, ética y hermenéutica* (1999) Foucault describe las técnicas de sí como:

“Procedimientos, existentes en cualquier sociedad sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo” (p. 255).

Estas variaciones en la caracterización de las técnicas de sí ofrecen matices que es importante destacar. En la primera, parece referirse a metas de alto nivel, extraordinarias, que requieren de los sujetos una aplicación disciplinada e inciden en el cuerpo, es decir, en las capacidades del organismo, en el alma, refiriéndose

a la dimensión psíquica o psicológica y pensamientos, conductas y carácter, lo cual significaría un efecto profundo en lo que llamaríamos la personalidad. Tendrían como exponentes tanto a los yoguis y practicantes taoístas como los miembros de la comunidad epicúrea o los ciudadanos estoicos, abarcando un espectro que va del titanismo indio o al ciudadano romano. En la segunda hay que destacar que estas técnicas, al igual que las mencionadas por Habermas (Foucault, 2018, p. 111), se dan en todas las sociedades y cultural, lo que significa una variedad enorme, y que llevaría a la búsqueda de sus expresiones particulares en los distintos contextos sociales. En la tercera, menciona que estos procedimientos aparecen como prescritos, lo cual implica un carácter de obligatoriedad, como propuestos, lo que los hace opcionales y cuya adopción depende de la voluntad personal. Además, mediante ellos, los individuos fijan, mantienen y transforman su identidad en su identidad en función de ciertos fines. Por identidad podemos entender la configuración singular de su subjetividad. Tomados así, las técnicas de sí en general son los medios de constitución de las subjetividades singulares.

Foucault llama “subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de la conciencia de sí” (1999, p. 390). Entendiendo esto, tenemos que la subjetividad no es otra cosa que el modo singular de ser de cada sujeto humano y este modo de ser se constituye mediante la aplicación de determinadas técnicas de sí, de las cuales en cada sociedad habría unas más básicas, prescritas y de valor general, y otras más elaboradas y que requieren condiciones específicas y un mayor desempeño.

Según esta argumentación, las técnicas de sí entran en concurso en la constitución de las subjetividades singulares y, en consecuencia, con la explicitación de sus diferentes dimensiones se convierten en los hilos conductores para develar el qué, por qué, cómo y para qué de las mismas.

El que éstas sean las dimensiones que atender, se aclarará se tomamos en cuenta que juntas se pueden encuadrar dentro de una teoría de la agencia de larga data y muy ilustre, formulada inicialmente por Aristóteles como una teoría física, es decir, como una teoría para explicar la formación de las entidades materiales.

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LAS CAUSAS COMO TEORÍA DE LA AGENCIA

Las técnicas de sí, como cualquiera de los otros tipos de técnica tienen cuatro aspectos, que ya habían sido identificados desde la antigüedad, en particular por Aristóteles en su teoría de las causas, que son las partes que entran en convergencia para la existencia de una entidad cualquiera. En cuanto tal, la teoría aristotélica es una teoría ontológica que pretende dar cuenta de la existencia particular de cualquier entidad material determinada, que supone la intervención de un agente intencional. En cuanto teoría de los fenómenos físicos, sería echada abajo por la física y filosofía modernas, pues supondría la aplicación de una perspectiva antropocéntrica en la explicación de los fenómenos y entidades de la naturaleza. Sin embargo, parece apta para explicar la formación de los sujetos humanos porque el objeto sobre el cual recae la acción formativa del agente intencional es este mismo. Lo que aquí hay que destacar son los diferentes aspectos que comprende este proceso formativo.

Respecto a la cuestión del cambio y la formación de las cosas, es decir, de su explicación, Aristóteles sostuvo que había cuatro tipos de respuestas a las preguntas de “por qué” de la siguiente forma:

“y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el ‘por qué’ es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus princi-

pios, podemos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones. En este sentido se dice que es causa aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como, por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata.

En otro sentido es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una ocurrencia es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición.

En otro sentido es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado.

Y en otro sentido causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purgación, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otros instrumentos. Tales son, pues, los sentidos en que se dice de algo que es causa (Aristóteles, 2016, p. 25).

Tenemos aquí formuladas las distinciones entre la materia, como la causa material de un cambio o movimiento, consistente en el aspecto del cambio o movimiento que está determinado por el material que compone el movimiento o las cosas cambiantes. Así, para una mesa, tal podría ser madera; para una estatua, puede ser de bronce o mármol; la forma, o causa formal de un cambio o

movimiento, en cuanto conduce el cambio o movimiento causado por la disposición, forma o apariencia de la cosa que cambia o se mueve; el agente en cuanto la causa eficiente o de un cambio o movimiento, consistente, para Aristóteles en cosas aparte de la cosa que se está cambiando o moviendo, que interactúan para ser una agencia del cambio o movimiento. Por ejemplo, la causa eficiente de una mesa es un carpintero, o una persona que trabaja como una sola, y según Aristóteles, la causa eficiente de un niño es un padre. Hay que observar que nada obsta, conceptualmente, para que tenga que ser exterior y ajeno a lo que está cambiando. Y el fin o propósito, es decir, la causa final de un cambio o movimiento, pues un cambio o movimiento intencional se realiza para hacer efectivo un modo de ser a partir de aquello sobre lo que se ha operado.

Las cuatro “causas”, tal como son expuestas en este texto, no son mutuamente excluyentes, sino concurrentes. Para Aristóteles, se deben dar varias, preferiblemente cuatro, respuestas a la pregunta “por qué” para explicar un fenómeno y especialmente la configuración real de un objeto. Por los ejemplos que aduce, parece claro que Aristóteles derivó estas distinciones del análisis del trabajo artesanal en cuanto en éste el carácter teleológico del movimiento es fácil de observar.

Como veremos, estas distinciones se sobreponen sin resto a las formuladas por Foucault en *El uso de los placeres* (1986) para establecer las cuatro dimensiones que entran en juego en las técnicas de sí. De este modo, Foucault recurre a una tradición bimilenaria en cuanto a la explicación del ser de los entes, que históricamente habría caído en desuso para el mundo natural con el despliegue de la ciencia moderna, pero apta para dar cuenta del ser mismo de un ente en cuanto agente que opera sobre sí mismo.

SUJETO Y SUBJETIVIDAD: SU CARÁCTER MODULAR

Si, como Foucault declara, entendemos por “subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exac-

tamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de la conciencia de sí” (Foucault, 1999, p. 390), entonces podemos entender por subjetividad el modo de ser de los sujetos humanos, de modo previo a toda asignación de atributos definidos a la misma. Previamente a dicha constitución los individuos humanos somos, primariamente, seres vivos, organismos de cierta especie. Nos convertimos en sujeto subjetivándonos, es decir, constituyéndonos subjetivamente.

La acotación sobre la conciencia de sí parece estar dirigida contra Sartre, para el que ésta sería el atributo que bastaría para dar existencia al para sí, al ser humano en tanto sujeto. Para Foucault el problema es más complejo. Para éste, la subjetividad tiene un carácter modular. La subjetividad del sujeto, es decir, su modo de ser en cuanto sujeto, se despliega en varias direcciones no naturales ni predefinidas, sino que son creadas culturalmente y de acuerdo con los diferentes contextos y entornos de vida de las sociedades a través de la historia en relación con cuatro ámbitos: la relación del sujeto con el entorno material, la relación del sujeto con los otros, la relación con su capacidad simbólica en cuanto mediación general de su relación con el mundo y la relación del sujeto consigo mismo. La subjetividad no es sólo la subjetividad singular y concreta de los individuos humanos. Los procesos de subjetivación dan lugar a tipos humanos característicos y que son identificables dentro de las distintas sociedades. Por lo que la idea de subjetividades como formas de ser social y culturalmente acuñadas cobra total relevancia. Por esto ni la psicología ni la sociología por sí solas pueden dar cuenta de su formación. Sin embargo, el proceso de constitución de la subjetividad de los sujetos es un proceso singular e individual con atraviesa por contingencias y vicisitudes propias, lo que da una fisonomía mental única a cada cual. De ninguna manera, en ninguna situación, por más restrictivos que sean los mecanismos de agenciamiento social y las técnicas de subjetivación que se apliquen nos reducimos a meros clones.

Además, la constitución de la subjetividad no atañe exclusivamente a las técnicas de sí, sino a los cuatro tipos de técnicas

mencionados inicialmente, pues “cada tipo implica modos concretos de educación y transformación de los individuos, en la medida en que, evidentemente, no sólo se trata de adquirir determinadas aptitudes, sino también de adquirir determinadas actitudes” (Foucault, 1999, 445). Este pasaje es de crucial importancia. Establece que la vida humana no está ni puede estar exenta de la aplicación de estas técnicas. Producto de su ejercicio es la formación y consolidación tanto de aptitudes, es decir, capacidades de acción organizada intencional, como de actitudes, es decir, modos de posicionamiento del sujeto ante su entorno, modos de responder al acontecer diferenciado del mundo. Ambas tienen en común ser disposiciones del sujeto, adquiridas mediante la repetición y la práctica y posibilitadas por la plasticidad del neocórtex humano. Los sujetos se conforman en su variedad y complejidad dependiendo de los aprendizajes vinculados a los cuatro tipos de técnicas.

Las cuestiones que hay que investigar respecto a todas ellas son: sobre qué se ejercen, por qué razones, de qué modo y con qué objetivos. En tanto tales, las técnicas parecerían referirse exclusivamente al cómo. Pero su efectiva comprensión queda totalmente velada si no se tienen las respuestas a las otras cuestiones y sin estas respuestas no tiene sentido la elección de unas más que de otras.

En sus dos últimas obras publicadas en vida, *El uso de los placeres* (1986) y *La inquietud de sí* (1987), Foucault se restringió a responder respecto a las técnicas del cuidado de sí en la filosofía helenística y en la cultura grecorromana al inicio de la época imperial. Abordaré aquí sólo las distinciones elaboradas por él para la comprensión de éstas en su formulación en esos contextos, no el contenido particular de las mismas, que Foucault desarrolla prolijamente.

LAS DIMENSIONES DE ANÁLISIS DE LAS TÉCNICAS DE SÍ

Me interesa destacar las consecuencias de pensar que las técnicas de sí sirven para formar actitudes y aptitudes subjetivas y, en

consecuencia, no se limitan al ámbito de la subjetivación ética, ámbito en el que lo planteaba la reflexión ética antigua. Hay que dilucidar a qué se refiere Foucault con “ética”, qué es para él la ética del cuidado de sí y, sobre todo, si este concepto está restringido a la cultura antigua. Resulta que, aunque la ética de cuidado de sí implica un conjunto de prácticas regladas aplicadas cotidianamente, las técnicas de sí no se aplican a una problemática moral en sentido estricto solamente, sino que tienen una repercusión en la concepción de un aprendizaje de capacidades extraordinarias o aprendizaje virtuoso.

Había dos cuestiones a responder para establecer la actualidad de dichas técnicas, que son: ¿por qué las técnicas de sí de la antigüedad están orientadas a la consecución de la autonomía ética y el comportamiento moral excelente? y ¿qué condiciones requieren la práctica de las técnicas del sí helenísticas para ser aplicadas rigurosa y cotidianamente?

Aquí no interesa la cuestión de la corrección de las interpretaciones de Foucault sobre la filosofía antigua, sino enfatizar su potencialidad para brindar nuevos cauces al desarrollo de una cultura orientada a la potenciación de la subjetividad individual.

Para Foucault la moral consiste en “un conjunto de valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos” (1986, p. 26), como familia e instituciones educativas y religiosas. En la moral podemos distinguir diversos aspectos. Una distinción importante que establece es entre el código moral, que denota las prescripciones para la “buena” conducta, mandatos o normas, y los actos morales, que denotan el modo como los individuos realmente actúan sobre la base de esas formulaciones.

La relevancia de esta distinción reside en que no presupone el pasaje de la norma a la práctica, del código al acto. Se plantea entonces la cuestión de cómo se da tal pasaje. La formulación del código no basta para hacerlo pasar de la conciencia a su realización en la vida. ¿De qué forma los individuos adquieren la disposición a actuar conforme a las reglas o normas que ha elegido? Pues

resulta que los individuos pueden actuar conforme a las mismas normas por diferentes razones.

Para explicar esto, Foucault plantea que la moralización, la apropiación del código moral por parte de los individuos, la “subjetivación” de la moral o la autoconstitución del sujeto moral, puede darse de diferentes formas. Para entender en qué residen las diferencias entre estas formas hay que tomar en cuenta que en este proceso concurren cuatro aspectos: la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético y el *telos* ético.

Foucault distingue al inicio de *El uso de los placeres* (1986) entre “la determinación de la sustancia ética, es decir la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral”... el “modo de sujeción... la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de observarla... “las formas de la elaboración, del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta”... y “la teleología del sujeto moral” (pp. 27-28).

Foucault expone sucintamente su relación respecto al sujeto en cuanto sujeto ético afirmando que “toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente ‘conciencia de sí’, sino constitución de sí como ‘sujeto moral’, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma” (p. 28).

La sustancia ética se refiere las partes del sí mismo o a los aspectos de la propia vida que se consideran que tiene un significado y un valor de orden moral. ¿Cuál es la parte de mí mismo o de

mi conducta a la que concierne la conducta moral? ¿Cuáles de mis actos, de mis deseos o sentimientos, o que aspectos de mi cuerpo o mi salud pueden ser objeto de cuestionamiento o juicio moral y debo, en consecuencia, ocuparme de ellos, en el pensamiento y en la práctica, por motivos de orden moral?

Pero ¿por qué tienen ese significado o valor moral? Las respuestas pueden ser diferentes y, por tanto, diferentes las razones por las que los individuos adhieran o rechacen reglas específicas respecto a cómo deben comportarse en algún aspecto en particular. Las razones que acepten implican la aceptación de plegarse a actuar de acuerdo con ciertas reglas por ese motivo. En el caso de que actuar así no sea una tendencia inmediata del individuo, éste ha de trabajar, está obligado a trabajar sobre sí para lograrlo.

El trabajo ético se refiere al trabajo que “uno ejecuta sobre sí mismo, no solo con el objeto de llevar a la propia conducta en concordancia con una regla dada, sino intentando transformarse uno mismo en el sujeto ético de la propia conducta” (p. 28). Consiste en las actividades por las cuales un individuo se cambia a sí mismo con el objetivo de llegar a ser un sujeto ético. Estas “actividades de formación de sí mismo” es lo que Foucault comprende con el término “ascetismo”. Éste consiste, pues, en el conjunto de prácticas orientadas al incremento de nuestra capacidad para encauzar nuestra atención y nuestras fuerzas físicas y mentales al logro de objetivos y formas de ser de extraordinario valor. En la medida en que está formulado el modo de hacerse de dichas actividades, constituyen técnicas de sí, herramientas conceptuales y prácticas que permiten crearse a uno mismo de una nueva forma, su puesta en ejecución continua y consistente por parte del individuo es un trabajo sobre sí que le forma. Es un proceso de autotransformación.

Pero ¿autotransformación en qué, para dónde va tal proceso? El cuarto aspecto es la meta, el *telos* del trabajo ético. Consiste en el tipo de ser “al cual aspiramos cuando nos comportamos de forma moral. Es el modo de ser hacia el que uno se dirigen” (p. 28).

Hay que observar que en este desarrollo en *El uso de los placeres* Foucault caracteriza las cuatro dimensiones como vertientes

analíticas para el entendimiento de las técnicas del cuidado de sí y cómo mediante su práctica se constituye en sujeto como sujeto ético en el ámbito de la sexualidad. De esta manera establece qué es lo hay que desvelar y con qué instrumentos.

Resulta evidente que estas dimensiones se aplican a cualquier tipo de técnicas, tanto a las técnicas de producción material, a las de manejo simbólico, sea mental o comunicacional, a las orientadas a la inducción de conductas en los otros, sea en las relaciones de entendimiento y dominio, y a la relación del sujeto consigo mismo. Sobre qué obran estas técnicas, qué sentido tiene esta elección, cómo aplicarlas efectivamente y con qué propósitos, son preguntas a las que en cada caso hay que responder. Los procesos de constitución de las subjetividades involucran a estos cuatro tipos de técnicas en tanto su aplicación por los individuos tiene un efecto en la constitución de su subjetividad, pero las que interesan en este artículo son las dos últimas, en cuanto tiene que ver con la constitución de nuestra subjetividad en cuanto sujetos sociales.

CONCLUSIONES

No interesa aquí el contenido particular de estas cuatro dimensiones en el caso de la subjetivación del sujeto ético tal como era concebido en las filosofías helenísticas que promovían las diferentes técnicas del cuidado de sí, sino el hecho de que este esquema tiene un valor general para establecer un modelo para examinar los procesos de subjetivación implicados en las prácticas de los diversos tipos de técnicas en cualquier contexto histórico-cultural. Es importante comprender que entenderlas adecuadamente es algo que por lo tanto sólo se puede hacer con categorías formuladas histórico-culturalmente situadas, y no trans-históricas, lo que da pie a la formulación de una antropología filosófica totalmente sustraída a tentaciones y supuestos metafísicos. Nos comprendemos con términos que creamos para ello y no hay modo de conocernos ni de ser independientes de ellos.

Todo lo que hace el ser humano es aprendido y todo lo que él es es producido. Y lo que llega a ser depende de condiciones socio-materiales, culturales y psicológicas. En la investigación de los procesos de constitución de las subjetividades y el estudio empírico de sus diversas configuraciones sociológica y políticamente relevantes es necesario definir e identificar lo que corresponde a esas cuatro dimensiones y comprender comparativamente su entrelazamiento en las coyunturas de interés por el hecho de que constituyen momentos de cambio de dichos procesos, tanto individual como colectivamente, socialmente relevantes.

Por otra parte, un método como éste es capaz de dar concreción empírica e histórica a formulaciones antropológico-filosóficas que sobre la existencia humana y su hechura formuladas en filosofías como las de Marx, Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset y Eduardo Nicol enfatizan en términos abstractos y generales el carácter histórico de la existencia humana y exponer detallada y comprensivamente la enorme variedad de sus concreciones sobre la base de sus premisas biológicas evolutivas de partida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de Filosofía*, FCE. Aristóteles, (2016). *Física*, Editorial Gredos.
- Bunge, M. (2004). *Diccionario de Filosofía Q-Z*, Editorial Ariel.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad 2*. El uso de los placeres. Siglo XXI.
- _____ (1987). *Historia de la sexualidad 3*. La inquietud de sí. Siglo XXI.
- _____ (1999). *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós.
- _____ (2002). *La hermenéutica del sujeto*, FCE.
- _____ (2010). *El coraje de la verdad*, FCE.
- _____ (2011). *El gobierno de sí y de los otros*, FCE.
- _____ (2018). *¿Qué es la crítica?*, Siglo XXI.

- PENSAMIENTO CRÍTICO



ENTREVISTA CON MOISHE POSTONE⁷⁸:
QUE EL CAPITAL TENGA LÍMITES
NO QUIERE DECIR QUE VAYA A COLAPSAR⁷⁹

Por Frank Ruda & Agon Hamza

Traducción: Pablo Ignacio Jiménez Cea

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Instituto de Ciencias
Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6977-9134>

AH & FR: Su obra establece una distinción crucial entre la crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo y la crítica del trabajo en el capitalismo. La primera implica una perspectiva transhistórica del trabajo, mientras que la segunda sitúa el trabajo como una categoría consistente —capaz de “síntesis social”—

⁷⁸ Moishe Postone (Canadá, 17 de abril de 1942-19 de marzo de 2018) fue un historiador, profesor universitario, filósofo y crítico de la economía política de origen canadiense. Fue profesor en el departamento de historia y de estudios judíos de la Universidad de Chicago. Su obra más conocida es *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, considerada una de las nuevas interpretaciones de la obra marxiana más influyentes de las últimas décadas. Esta es la penúltima entrevista con vida de Postone, puede encontrarse su última entrevista traducida al español en el Dossier que dedicamos como Revista a su obra en el siguiente link: <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/2289/1660>

⁷⁹ Este artículo fue publicado originalmente en el número 10 del vol. 3 de la revista *Crisis & Critique* con el título de *An interview with Moishe Postone: That Capital has limits does not mean that it will collapse*. Puede accederse libremente al texto original en el siguiente link: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2016-11-16/interview-agon-hamza-and-frank-ruda.pdf>

dentro del modo de producción capitalista. ¿Nos obliga esta distinción a abandonar cualquier forma de perspectiva ontológica del trabajo?

MP: Depende de lo que se entienda por perspectiva ontológica del trabajo. Nos obliga a abandonar la idea de que hay un desarrollo transhistórico continuo de la humanidad que se lleva a cabo mediante el trabajo, que la interacción humana con la naturaleza mediada por el trabajo es un proceso continuo que conduce a un cambio continuo. Y que el trabajo es, en ese sentido, una categoría histórica central. Esta posición está más cerca de Adam Smith que de Marx. Creo que la centralidad del trabajo para lo que se ha llamado desarrollo histórico sólo puede postularse como propia del capitalismo y no tiene validez para ninguna otra forma de vida social humana. Por otro lado, creo que se puede conservar la idea de que la interacción de la humanidad con la naturaleza es un proceso de autoconstitución.

AH & FR: ¿En qué sentido diría que es posible explicar el trabajo en términos de [auto]constitución? Hay algo sobre ello que se puede encontrar en el Marx temprano apuntando en esa dirección.

MP: Sí, y me parece que una vez que Marx historiza la centralidad del trabajo en un proceso continuo de desarrollo, eso en sí mismo no obvia la idea de que el trabajo es el proceso de autoconstitución. Esta simplemente no estaría ligada a una noción de desarrollo histórico y mejora constante del trabajo.

AH & FR: Una de las aportaciones más importantes de *Tiempo, trabajo y dominación social* es una novedosa teoría de la dominación impersonal en la sociedad capitalista. A la luz de esta forma irreductiblemente abstracta de dominación, ¿no podríamos invertir –o quizá añadir una nueva torsión– a la famosa definición marxiana del fetichismo como “relaciones entre personas que aparecen como relaciones entre cosas”? ¿No se define mejor la forma capitalista de dominación como relaciones verdaderamente abstractas que aparecen como si fueran relaciones concretas y personales? Por otro lado, ¿esta inversión, o al menos el reconocimiento del

papel crucial de la abstracción en el capitalismo, hace insostenible una definición de la lucha de clases, o más bien necesitamos un concepto de clase que tenga en cuenta este distanciamiento de lo concreto?

MP: No estoy seguro de estar totalmente de acuerdo con vuestro intento de reformulación. En primer lugar, en relación con la cita sobre “las relaciones entre personas que aparecen como relaciones entre cosas”, con frecuencia se omite que Marx añade que las relaciones entre personas aparecen *tal como son*, como relaciones sociales entre cosas y relaciones cósicas entre personas. Marx sólo elaboró explícitamente la noción de fetichismo en relación con el fetichismo de la mercancía. Los tres volúmenes de *El Capital* son en muchos aspectos, sin embargo, un estudio sobre el fetichismo incluso aunque no utilice esa palabra. Y fetichismo significa que, debido al doble carácter específico de las formas sociales estructurantes del capitalismo, las relaciones sociales desaparecen de la vista. Lo que tenemos son relaciones de cosas: también tenemos abstracciones. Sin embargo, una dimensión del fetiche es, como ustedes dicen, que las relaciones abstractas aparecen como relaciones concretas. Aparecen bajo la forma de lo concreto. Entonces, por ejemplo, el proceso de creación de plusvalor parece ser un proceso material, el proceso de trabajo. Parece ser un proceso de carácter técnico-material, más que moldeado por formas sociales. Y, no obstante, también hay dimensiones abstractas y regularidades que no aparecen bajo la forma de lo concreto. Quiero hacer un fuerte énfasis en esto, porque ciertas formas reaccionarias de pensamiento sólo ven el capitalismo en términos de esas regularidades abstractas y se niegan a ver que lo concreto mismo está moldeado por, y realmente empapado de, lo abstracto. Creo que muchas formas de populismo y antisemitismo pueden ser caracterizadas de ese modo. Ahora bien, no estoy seguro de que esta particular apropiación de las categorías de la crítica marxiana en la economía política haga insostenible una definición de la lucha de clases, pero sí indica que la lucha de clases tiene lugar dentro, y está moldeada por, estas formas sociales estructurantes. Esta

posición rechaza la centralidad ontológica o la primacía de la lucha de clases considerada como aquello que es verdaderamente social y real tras el velo de las formas capitalistas. La lucha de clases está más bien moldeada por las relaciones sociales capitalistas expresadas en las categorías de valor, mercancía, plusvalor y capital.

AH & FR: Una de sus tesis o afirmaciones más famosas y a menudo discutidas es que la dominación impersonal en el capitalismo es ejercida por el tiempo, como también afirmó Marx, y que, por tanto, la crítica de la economía política se convierte en última instancia en la crítica de la economía política del propio tiempo. Para un filósofo estándar educado en el idealismo alemán prehegeliano, es decir, kantiano, esto no puede sino resultar sorprendente: lo que Kant consideraba una forma de intuición dada *a priori* debe ser radicalmente historizada y precisamente podría tener –como se puede argumentar con Sohn-Rethel– su estatus *a priori* sólo porque históricamente ha sido planteado como un *a priori*. ¿Podría decirse desde su perspectiva que, por tanto, no toda la historia es la historia de la lucha de clases, sino que toda la lucha de clases es una lucha de clases por la historia y, más precisamente, por el tiempo? ¿Sobre qué marco temporal trascendental estamos viviendo? ¿Y, por lo tanto, el primer paso para salir de la trascendentalización capitalista del tiempo (convirtiéndolo en un fundamento *a priori* de lo que llama “tiempo histórico”) es demostrar (crítica por medio de la *Darstellung* como lo pensaba Marx) que lo que consideramos natural (el tiempo) es en sí mismo un producto histórico, es decir: que no hay TIEMPO COMO TAL (el tiempo es esencialmente relativo y nunca debe ser naturalizado)? Esta percepción podría ser, entonces, la condición misma para la emancipación de un régimen de tiempo que pareciera ser inmutable en la medida en que se presenta como natural.

MP: Estoy de acuerdo, pero añadiría que la naturaleza de la lucha de clases en relación con el tiempo cambia históricamente. Es decir, se podría argumentar, y en muchos aspectos alguien como E.P. Thompson lo hizo, que gran parte de las luchas tempranas de la clase obrera fueron luchas contra la instauración de un nuevo ré-

gimen de temporalidad. Era una lucha contra el régimen del tiempo abstracto en tanto que temporalidad disciplinaria, por así decirlo. Sin embargo, al cabo de varias generaciones –y por supuesto estoy aquí siendo completamente esquemático al respecto–, las luchas de la clase obrera se convirtieron en luchas dentro del marco del propio tiempo abstracto, devinieron en luchas por la duración de la jornada laboral. En cierto sentido, estas luchas ya presuponen la existencia de la jornada laboral en unidades de tiempo abstractas y, por tanto, se convierten en luchas cuantitativas dentro de ese determinado marco. En términos de lo que he argumentado sobre la posible abolición de ese régimen de temporalidad, que he relacionado con la potencial abolición del trabajo proletario, la posibilidad histórica de la autoabolición del proletariado emerge en formas que comenzarían a apuntar más allá del marco existente del tiempo. Mientras que la lucha de clases industrial ocurrió, por el contrario, dentro de los límites de ese marco temporal.

AH & FR: ¿Podría reformularse esto de manera tal en que se afirme que el proletariado no está luchando contra otra clase (como con la burguesía) sino más bien con el mundo burgués y su concepción del tiempo, por lo que la propia autoabolición del proletariado cambiaría ese mundo y, por tanto, transformaría la concepción constitutiva del tiempo de este mundo? ¿Podría ir esa formulación en línea con tu perspectiva?

MP: Sin duda, absolutamente. Eso se hace cada vez más difícil de ver para la gente en periodos como el actual, donde hay enormes desigualdades. De modo que piensan que la lucha es contra el 1%. Pero estoy completamente de acuerdo con esa formulación.

AH & FR: ¿Cómo se relaciona su explicación del tiempo como “variable independiente” –tiempo abstracto– y como “variable dependiente” –tiempo concreto–, con las dimensiones estándar y más bien triviales de la temporalidad tales como pasado, presente y futuro? Usted ha señalado que con el desarrollo de la tecnología una hora de trabajo puede intensificarse, densificarse y condensarse de una manera tal que hay una relación específica entre las formas históricamente determinadas del tiempo. En

este sentido, parece haber una intensificación cuantitativa que en última instancia puede incluso conducir a un salto cualitativo en la dirección opuesta, de tal forma que en un momento dado podría surgir precisamente en esta relación la posibilidad de superación y liberación del trabajador respecto al trabajo ¿Cuándo la tecnología llega a ese punto en el que el trabajador ya no es necesario? ¿Estaría de acuerdo con esta reconstrucción trivializadora? Si es así, o incluso si no lo es, ¿cómo se relaciona su análisis del tiempo en y bajo el capitalismo con los análisis del capitalismo contemporáneo que tratan de demostrar cómo el capitalismo sustrae una o más dimensiones del tiempo, de tal forma que hay una peculiar ausencia no sólo de futuro (como afirma la actitud del *no future*), sino más bien de un presente propio (y, por tanto, incluso de un pasado propio)?

MP: El tiempo/ los tiempos [the time(s)] del capital es/son de una dinámica compleja, que implica a la vez transformaciones continuas y aceleradas que no son sólo meramente tecnológicas, sino que abarcan todas las esferas de la vida. Esto por una parte y, por otra, implica la continua reconstitución de la base fundamental del capital mismo. Ese proceso de continua reconstitución de los fundamentos del capitalismo en el marco de la crítica de Marx es la reconstitución del trabajo, no sólo como fuente de la forma de valor de la riqueza sino, en relación con ello, del trabajo como la actividad mediadora socialmente necesaria que da lugar a toda una estructura de dominación abstracta. He sugerido que la gente tiende a ver sólo una dimensión de esta compleja dialéctica: o bien se dan cuenta de que cuanto más cambian las cosas tanto más permanecen igual –todo se reduce a este continuo desierto de un presente monótono–, o bien se emocionan en demasía con todo lo sólido fundiéndose en el aire, con la aceleración de todo. La trayectoria real del desarrollo del capital en el marco de la teoría, tal y como yo la entiendo –y ésta es una perspectiva particularmente potente– no debe entenderse en referencia exclusiva a una de estas dimensiones, sino a ambas operando simultáneamente. Esto implica que no se trata de un desarrollo lineal. Hay crecientes

presiones de cizallamiento, como se diría en física, que son internas al sistema⁸⁰. Tanto la forma de producción como el sentido de las posibilidades históricamente constituidas propias de esa forma social deben entenderse con referencia a lo que yo llamo las presiones de cizallamiento de los desarrollos capitalistas. ¿Les hace esto sentido?

AH & FR: Lo hace. Entonces, ¿podría decirse que ciertas posiciones teóricas contemporáneas que aparecen bajo el nombre de “aceleracionismo” –una posición que supone que hay que abrazar las tendencias contradictorias del capital y acelerar su producción a todos los niveles– son fantasías de superación del capitalismo desde dentro del propio funcionamiento del capitalismo y, por tanto, no puede sino atenerse a su propia dinámica?

MP: Bueno, incluso ahí, tendría que desarticular varios momentos de tu descripción que están fusionados. Esta dinámica dialéctica que he esbozado es contradictoria, o sea genera una contradicción creciente entre las potencialidades del sistema y su actualidad. El hecho de que exista un límite para el capital no significa que el capital vaya a colapsar. Más bien este límite es una curva asíntota que se acerca cada vez más a un límite absoluto, pero sin jamás alcanzarlo. Si la transformación radical llega a ocurrir, lo hará porque las personas atrapadas en la contradicción entre lo que es y lo que podría ser, miran hacia lo que podría ser, hacia el futuro, en lugar de permanecer fijas en lo que piensan que fue el pasado. En cierto sentido, gran parte de la izquierda, en este sentido y desde este punto de vista, se está volviendo conservadora. Lo que quiero decir con esto es que su punto de vista es el pasado. En el S. XIX, por ejemplo, muchos movimientos anticapitalistas miraban hacia el pasado. Tenían la imagen glorificada de una sociedad de campesinos, cuya organización era justa. Tal sociedad nunca existió, por supuesto. Y fue la labor de intelectuales asocia-

⁸⁰ El efecto de cizalla corresponde a la tendencia al quiebre de un sistema debido a sus propias tensiones estructurales [N. del T].

dos al movimiento obrero la que vio muy claro que no había vuelta atrás. Sin embargo, muchos de los asociados con los movimientos de la clase obrera, basándose en parte en la lectura del *Manifiesto Comunista*, asumieron que la clase obrera simplemente iba a expandirse indefinidamente y abarcar a la mayoría de la gente. Finalmente, la sociedad estaría compuesta por un 1% de burgueses y los trabajadores tomarían el poder. No obstante, éste no es el caso y no va a serlo nunca. A lo que hoy nos enfrentamos es a una crisis de la clase obrera tradicional y del trabajo. No obstante, tenemos variantes del pensamiento de izquierdas que siguen glorificando el trabajo proletario, que siguen teniendo implícitamente la noción de una sociedad basada en el pleno empleo —entendido como pleno empleo del proletariado—. O, de forma más socialdemócrata, miran atrás a la exitosa síntesis fordista-keynesiana de las décadas de posguerra, en las que había mucha más gente empleada, salarios más altos, una desigualdad de ingresos que no era ni de lejos tan grande como lo es hoy, y les gustaría ver un retorno a esa especie de utopía socialdemócrata. Pero no hay vuelta atrás. Y un análisis lúcido del capital indicaría que no hay retorno y que todos los que todavía insisten en hablar de pleno empleo industrial, etc., son reaccionarios en un sentido muy específico. Están mirando hacia atrás, hacia un pasado que ya no se puede restablecer. Por otra parte, la respuesta no consiste simplemente en abrazar al capital. El capital no va a realizar las potencialidades que engendra y no puede hacerlo. El capital es una fuerza social enormemente destructiva que simultáneamente genera posibilidades que apuntan más allá de él. Es necesaria una reorientación del pensamiento hacia una concepción diferente del futuro. Tenemos que ir más allá de 150 años de pensamiento de izquierdas retomando lo que hasta ahora sólo ha existido como una vertiente minoritaria y comenzar a pensar lo que podría ser el trabajo posproletario. Gente como André Gorz se ocupaba de estas cuestiones, pero, por supuesto, salvo entre los intelectuales universitarios estaba muy marginado.

AH & FR: En *Historia e impotencia* [*History and helplessness*] usted aborda la categoría crítica de indeterminación como un ob-

jetivo de la lucha política y social, más que como una categoría de análisis social. En lugar de suponer que existe una clase o grupo social que está intrínsecamente libre de ciertas determinaciones sociales, evoca la producción de indeterminación como un resultado importante de la acción política. ¿Podría desarrollar un poco este punto y complementarlo con un análisis de su anverso: el lugar de la indeterminación en la estructura social capitalista y la lucha por las diferentes formas de determinación como dimensión de la acción política?

MP: No estoy seguro sobre esta pregunta, porque no creo haber argumentado realmente que la indeterminación es una característica de la lucha política y social. Si pudieran explicarse un poco más, me quedaría más claro de qué trata la pregunta.

AH & FR: Lo que teníamos en mente es: ¿qué podría ocupar el lugar que está ocupando el trabajo?

MP: Ya veo. Puede que haya un pequeño malentendido. Contra lo que estoy reaccionando es un tema popular en gran parte del pensamiento postmarxista, entre los académicos postestructuralistas y especialmente los deconstruccionistas, que consideran la indeterminación en sí misma como un signo de la posibilidad de resistencia: mostrar que la realidad es indeterminada, es mostrar que la resistencia es posible. Y yo no querría que mi posición se confundiera con ese tipo de posición. Porque para mí su noción de indeterminación es demasiado indeterminada, de la misma manera en que lo es su noción de resistencia. Lo que hemos visto en las últimas décadas son muchas formas de “resistencia” que son reaccionarias. El propio término “resistencia” no dice nada en términos de emancipación. Así que, desde luego, no comparto ese tipo de punto de vista. Lo que intentaba decir en ese ensayo es que, hace ya medio siglo, surgieron nuevas formas de movimientos de masas y movimientos estudiantiles que eran globales. En cierto sentido, esos movimientos eran expresiones de la insuficiencia de los antiguos análisis sobre cuál era la naturaleza de la lucha, quién sería el portador de la lucha y, lo que es más importante, cuál podría ser el resultado de la lucha. Y dije que toda esa certidumbre

se desmoronó. Pero estos nuevos movimientos nunca llegaron a ser lo suficientemente conscientes de sí mismos desde el punto de vista histórico como para comprender aquello que expresaban históricamente o, mejor aún, aquello de lo que eran expresiones históricas. Es decir, no tomaron conciencia de su propia situación histórica. Creo que, teóricamente, hubo una pérdida de nervio. En lugar de replantearse qué es el capital, cuál era el significado de estos movimientos posproletarios y cómo sugerían un tipo diferente de lucha anticapitalista que apuntaba hacia una concepción diferente del poscapitalismo, gran parte de lo que había sido un movimiento amorfo se volvió hacia el antiimperialismo, con lo que no me refiero a la lucha anticolonial per se, que yo apoyaba. Más bien fue un giro hacia la comprensión del mundo en términos de dominación y liberación concretas. (Creo que es significativo que el carácter miserable de la mayoría de los regímenes poscoloniales nunca haya sido objeto de análisis crítico entre la mayor parte de la izquierda). El otro giro hacia las cuestiones de dominación concreta tras la década de 1960 fue el apoyo a las luchas disidentes en Europa Centro-Oriental. Y de nuevo, no es que yo no simpatizara con esas luchas. Pero, a pesar de que estas luchas y las fuerzas antiimperialistas parecían representar dos campos completamente opuestos, lo que tenían en común era centrarse en la dominación concreta. Si en un caso era lo que llamaban imperialismo, en el otro era la dominación concreta del sistema estatal soviético. Y en ambos casos había un enfoque en la dominación concreta, cuya destrucción sería de alguna manera generadora de sociedades civiles emancipadoras. Ambos indicaban un alejamiento de la tarea histórica de comprender la nueva fase del capitalismo con sus formas de dominación cada vez más abstractas.

AH & FR: Sólo un punto, conectado con esto. Diría usted: ha habido ciertos relatos de movimientos estudiantiles más recientes, como el movimiento Occupy, en los que hubo gente que destacó que una potencialidad de ese movimiento residía en que proviene y surgía de una absoluta indeterminación, al menos al principio. No planteaban ninguna reivindicación específica, pero precisamente

por ello la debilidad de ese movimiento era también esta misma indeterminación, de modo que es difícil determinar el punto de inflexión en el que la indeterminación sigue siendo productiva o se vuelve contra sí misma. ¿Estaría de acuerdo con esta opinión?

MP: No soy un gran fan de la indeterminación del movimiento Occupy. Se podría argumentar que si la noción de futuro es indeterminada, entonces el movimiento tiene que ser necesariamente indeterminado. Pero lo que hizo el movimiento fue, en realidad, retroceder a un terreno demasiado familiar. Por ejemplo, en lugar de cuestionar el capital, se hizo una crítica de las finanzas, lo que para mí es políticamente muy ambiguo. Además, una de las grandes debilidades de estos movimientos indeterminados informales es que simplemente tienen líderes autoproclamados que no responden ante nadie. Esta forma anarquista me parece fundamentalmente más autoritaria que una forma estructurada, porque no hay responsabilidad. Por último, el hecho de que Bernie Sanders se centre en las políticas comerciales como responsables en última instancia de la pérdida de puestos de trabajo en el sector manufacturero es otro ejemplo de recurrir a lo concreto para explicar acontecimientos que requieren de una teoría del capital. La miseria de la clase obrera en los EEUU se vio reforzada por las políticas comerciales, no fue creada por ellas. Es decir, la gente a la que apeló Sanders, personas diferentes a las que apela Trump, es gente a la que se le dice que hay actos o personas concretas que son responsables del estado del mundo. Si, con la explicación racista y xenófoba de Trump, son los mexicanos y los musulmanes los responsables, etc., para la izquierda populista son los bancos y el comercio. Si no fuera por “ellos” tendríamos trabajo en Estados Unidos. Pues bien, la realidad es que los empleos no van a volver a Estados Unidos. Las razones tienen mucho más que ver con la lógica del capital que con las políticas comerciales. Pero en lugar de reflexionar sobre cómo vamos a hacer frente a una sociedad en la que los empleos manufactureros están desapareciendo, sobre cuál es la responsabilidad del gobierno frente a esta nueva situación, la izquierda populista evita estas cuestiones. Entonces, no creo que

Occupy sea un modelo. Es una expresión de impotencia y rabia. Por consiguiente, tenemos tecnócratas de élite, por un lado, e ira populista por el otro. Lo que, por supuesto, como ustedes saben, también está sucediendo en Europa.

AH & FR: En *Tiempo, trabajo y dominación social* elogias la lectura epistemológica de las categorías de Marx realizada por Alfred Sohn-Rethel –un audaz intento de pensar las abstracciones irreductibles implicadas en la forma-mercancía–, distanciándote al mismo tiempo de ella en la medida en que Sohn-Rethel privilegia el intercambio sobre la producción, separando el intercambio de mercancías de la emergencia histórica del modo de producción capitalista. Sin embargo, hay un tercer aspecto del proyecto de Sohn-Rethel mencionado de pasada en tu libro: la dimensión productiva, o incluso emancipadora, de la abstracción y la alienación (por ejemplo, en las abstracciones científicas, pero también en el trabajo militante disciplinado, la organización social compleja, etc.). ¿Podría desarrollar más su crítica a Sohn-Rethel y elaborar su posición sobre la dimensión potencialmente emancipadora de la abstracción?

MP: Bueno, si se me permite volver a lo que estaba diciendo antes, lo que he estado tratando de conseguir es una manera de ver la esfera de la producción en el análisis de Marx como el lugar [locus] de una dinámica histórica. No es simplemente un lugar [locus] donde se producen cosas concretas y se explota a la gente. Me parece que mucha gente, incluido Michael Heinrich, malinterpreta profundamente lo que es la esfera de producción. En la crítica de Marx, la esfera de producción es la esfera de la dinámica histórica, en la que el valor se aumenta a sí mismo y, sin embargo, se reconstituye. Al centrarse en el intercambio, Sohn-Rethel en cierto sentido elimina esta dinámica de su investigación y cae presa de una oposición que, pese a su sofisticación que de ninguna manera permite que sea arrojado a la misma cesta intelectual que los estalinistas, enfrenta la producción con el intercambio. Y yo critico esa posición, no porque glorifique la producción, sino porque sitúa el lugar de la abstracción sólo en el intercambio. Creo

que ese es un grave error teórico, porque el verdadero lugar de la abstracción es la dinámica histórica del capitalismo. Sin embargo, esto es mucho más difícil de comprender que la idea de la abstracción del mercado. Uno de los resultados de esa perspectiva de Sohn-Rethel es que, en consecuencia, no hay en él diferencia histórica entre la filosofía griega, la filosofía del siglo XVII y el pensamiento del siglo XIX. Todo está moldeado por la abstracción real del intercambio. Y creo que por muy rica y sugerente que fuera y es su obra, esto es una debilidad. Por otro lado, y esto es lo que ustedes planteaban, a diferencia de los románticos Sohn-Rethel dice que hay una dimensión positiva en el reino de la abstracción. Estoy de acuerdo con él, pero me gustaría modificarlo ligeramente: el reino de la abstracción generado como parte y parcela del auge del capital es universalizante. Empero, lo es de un modo que niega la particularidad. Forma parte de un sistema caracterizado por una dicotomía y una oposición polar entre lo universal abstracto y lo particular específico. El universal abstracto tiene una dimensión emancipadora. La universalidad abstracta de las formas sociales constituye el marco histórico en el que surgen categorías como los derechos humanos generales, todos ellos ideales de la Ilustración. Por otra parte, es una forma de universalidad que necesariamente se abstrae de todo lo particular. El capital genera un sistema caracterizado por la oposición de la universalidad abstracta, la forma de valor, y la especificidad particular, la dimensión del valor de uso. Me parece que en lugar de considerar a un movimiento socialista o emancipador como heredero de la Ilustración –como hizo el movimiento obrero clásico–, los movimientos críticos de hoy deberían esforzarse por una nueva forma de universalismo que abarque lo particular, en lugar de existir en oposición a él. Esto no será fácil, porque una buena parte de la izquierda actual ha virado hacia la particularidad en lugar de intentar encontrar una nueva forma de universalismo. Pienso que se trata de un error fatal.

AH & FR: Su trabajo es uno de los pocos –quizás junto a la teoría de los diferentes “modos de intercambio” [modes of intercourse] de Kojin Karatani– en criticar la “metáfora arquitectónica

que piensa la lógica de los modos de producción en términos de base/superestructura sin darle la debida importancia a la centralidad de la crítica de la economía política. ¿Qué queda de la teoría de los “modos de producción” cuando partimos no de lo objetivo hacia lo subjetivo, sino que enfatizamos, como usted propone, la constitución simultánea de las dimensiones subjetiva y objetiva de la vida social bajo el capitalismo –y cómo afecta esto al concepto mismo de crítica–?

MP: De nuevo, creo que aquí hay mucho en juego. En primer lugar, pongo en tela de juicio el materialismo histórico –que en realidad no fue creado por Marx, sino más tardíamente en gran medida por Engels–, es decir, la idea de que han existido diferentes modos de producción que se suceden unos a otros. Creo que el análisis detenido de la argumentación de Marx en *El Capital* pone en tela de juicio la noción de que exista cualquier clase de modos unificados de producción antes de la aparición histórica del capital, que está unificado en el sentido de que puedes comenzar con un principio singular, la mercancía, y es posible desplegarlo para aprehender el todo. No es posible encontrar algo análogo en otras formas de vida social, en parte porque la posibilidad de desplegar el todo social desde un punto de partida singular sólo es posible, en el capitalismo, debido a que el modo de mediación es uniforme. En eso consiste la lección de la forma mercancía. Ninguna otra sociedad tiene una forma de mediación uniforme, homogénea, por lo que resulta extremadamente engañoso hablar de los anteriores modos de producción. Es muy legítimo decir que ciertas economías, digamos la de los romanos, se basaban en gran medida en la esclavitud, pero la esclavitud no ocupaba el mismo lugar en la sociedad romana que, por ejemplo, el que ocupa en el capitalismo, donde forma parte de un sistema mucho más amplio. No existe un sistema semejante en Roma, en la Edad Media o en China. Es mucho más dispar. Hay que olvidarse de la noción de base-superestructura. Se ha malinterpretado tanto que es mejor desecharla. Se ha malinterpretado tanto como la relación entre objetividad y subjetividad, mientras que la única vez que Marx la utilizó, habló de la

institucionalización de las formas de pensamiento, que es diferente. Se refiere, por ejemplo, a la institucionalización jurídica, no a la forma del pensamiento en sí misma. Esta forma del pensamiento es intrínseca a las formas sociales. ¿Qué queda de la crítica? En primer lugar, tiene que ser reflexiva. Si las categorías son tanto categorías del pensamiento como del ser social, lo mismo vale para el pensamiento crítico. Ninguna forma de pensamiento tiene validez transhistórica. No puedes argumentar que todos los demás están socialmente formados, presumiblemente engañados, y que yo no estoy socialmente formado encontrándome por encima y más allá de todos los demás. El lenguaje de los modos de producción, que es un lenguaje transhistórico, permite que esta epistemología transhistórica se cuele por la puerta de atrás. Así que es mejor prescindir de ella. La perspectiva que he esbozado implica que la teoría crítica sólo es válida mientras exista su objeto. No existe ni puede existir una sociedad marxista, salvo el capitalismo, claro.

AH & FR: En general, existe una gran escisión entre el esfuerzo de llevar a cabo una crítica tanto categórica como localizada de la economía política, por un lado, y la lucha de los diferentes frentes políticos y militantes, que suelen basarse en análisis locales de su propia coyuntura política, por otro. ¿Cómo imagina la relación entre la crítica de la economía política y la organización política militante en la actualidad?

MP: Por un lado, no se puede esperar que las personas que intentan elaborar una crítica categorial sofisticada estén siempre en la primera línea de los movimientos y tampoco se puede esperar que las personas que tienen una inclinación más activista sean grandes teóricos. Puede haber excepciones, pero en general no se puede esperar eso. No obstante, se puede esperar que una de las funciones de la teoría, y aunque suena sumamente modesto es muy importante, sea mostrar qué caminos están claramente equivocados. Se puede dedicar mucha energía y esfuerzo a los caminos equivocados. Recuerdo haber discutido con gente en los años 70, tanto en Estados Unidos como en Alemania, que un movimiento de retorno a la “naturaleza” –en el que cada uno pudiera ordeñar

sus propias vacas— podría haber sido personalmente satisfactorio y una forma de vida más rica y plena, pero bajo ningún caso podía servir de modelo a la sociedad. En la medida en que la gente promulgaba este ideal romántico, en esa medida estaban desviando a las fuerzas opositoras, a los grupos, a los pensadores, de intentar luchar por definir lo que sería un camino más adecuado. De esta manera, una de las tareas más importantes de la teoría quizá tenga menos que ver con indicar exactamente cuál es el camino hacia la revolución, que con indicar cuáles caminos no son los que apuntan en dirección hacia una transformación emancipadora. Por ejemplo, este argumento podría haberse hecho respecto al movimiento Occupy.

AH & FR: Su argumento, en *El Holocausto y la trayectoria del siglo XX* [The Holocaust and The Trajectory of the Twentieth Century], de que los campos de concentración deberían entenderse más bien como la “grotesca negación anticapitalista” de la modernidad capitalista —una especie de “fábrica de ‘destrucción del valor’ (...) de destrucción de las personificaciones de lo abstracto”— sirve como ejemplo convincente de la tesis, presentada en *Tiempo, trabajo y dominación social*, de que la dialéctica capitalista de transformación/reconstitución es en realidad una expresión del entrelazamiento de dos formas de dominación, la basada en el tiempo abstracto y la basada en el tiempo histórico. De ello podrían extraerse consecuencias cruciales, especialmente para una crítica de los proyectos emancipatorios que basan sus expectativas de futuro en la liberación de lo “concreto” y lo “histórico” de las garras de la abstracción. ¿Cómo afecta su análisis de las categorías de tiempo y temporalidad en el capitalismo a la dialéctica de la utopía y la ideología?

MP: Es una advertencia. Lo que intenté hacer en el ensayo sobre el Holocausto al que ustedes se refieren son dos cosas a la vez. Intenté ayudar a la gente a entender que hay una diferencia entre asesinato en masa y exterminio. No es una diferencia moral. No es que uno sea peor o mejor que el otro. Sólo que, analíticamente, no se puede entender el Holocausto si se subsume en las

categorías de xenofobia, odio racial y asesinato en masa. Tiene un sentido de misión y propósito que, en mi opinión, no tienen otras formas de racismo. No sólo eso, es utópico en el sentido de intentar liberar lo concreto de las garras de la abstracción. Esa noción de emancipación inspiró la llamada “Revolución Alemana” de los nazis. Los judíos, dentro de esta visión del mundo, se convirtieron en cierto sentido no sólo en la personificación del capital, sino también en la *fente* de su dominación abstracta. Creo que el Holocausto debería servir como una advertencia significativa contra todas las formas de utopía que cosifican lo concreto y vilipendian lo abstracto, en lugar de ver que tanto lo abstracto como lo concreto, así como su separación, son lo que constituye el capital. Ese es el primer punto. El segundo, es que el capital —y esto se basa en mi lectura de Marx— no es simplemente un vampiro abstracto sentado encima de lo concreto del que uno podría simplemente deshacerse, como tomarse una pastilla para el dolor de cabeza. Dentro de este imaginario, el capital se considera extrínseco a lo concreto, a la producción o al trabajo. El capital, no obstante, moldea lo concreto. Vacía crecientemente al trabajo de su significado. Al mismo tiempo, es una forma alienada de la socialidad humana, de las capacidades humanas. Como tal, es generador de formas socialmente generales de conocimiento y poder, aunque las genere históricamente de una forma que oprime lo viviente. Empero, en muchos aspectos, precisamente esto se convierte en la fuente de posibilidades futuras. Es decir, el trabajo (proletario) vivo *no* es la fuente de las posibilidades históricas futuras. Por el contrario, aquello que se ha constituido históricamente como capital es esa fuente. Ahora bien, sé que esto suena como si lo estuviera poniendo todo de cabeza. Lo que quiero decir es que la categoría de trabajo vivo no es en Marx la fuente de la emancipación. Por el contrario, el trabajo muerto lo es. Tal vez esto suene como una provocación, pero es necesario reflexionar sobre ello.

AH & FR: ¿Cree o sostendría que cualquier cambio fundamental en la dinámica y la estructura del capitalismo es también siempre potencialmente peligroso, no sólo en el sentido

de venir acompañado de la amenaza de recaer en lo que se quería superar, sino también de correr realmente el riesgo de empeorarlo? Se podría pensar en la frase de W. Benjamin que señala que detrás de cada fascismo hay una revolución fracasada. Y también, ¿diría usted que, a pesar de todo, hay que correr el riesgo de fracasar en la revolución (y, por tanto, el riesgo del fascismo) o algo cambió con y después del siglo XX (de tal manera que el imperativo es más bien y siempre primero evitar el riesgo del fascismo y, por tanto, hay que replantearse la revolución y la transformación política desde esta perspectiva)?

MP: Pienso que se trata de un conjunto de cuestiones muy complicadas. Por un lado, no creo que el riesgo del fascismo, que es un riesgo muy grande, sea tal que no debamos intentar cambiar nada. Porque no es como si viviéramos en un sistema estático en el que pudiéramos decir basta ya, no agitemos el barco. Más precisamente, el barco está siendo sacudido por desarrollos históricos estructurales. Existe un peligro real de fascismo, y aquí es donde el análisis comunista reduccionista del fascismo nos ha hecho un tremendo daño. El fascismo no es simplemente un movimiento manipulado por las clases dominantes reaccionarias, tampoco es una mera expresión de la decadencia de las clases tradicionales. Más bien, el movimiento hacia una nueva forma de fascismo expresa en parte el dolor experimentado por las personas como resultado de las transformaciones del capital en ausencia de un movimiento político que dé sentido a ese dolor en formas que no sean ni antisemitas, ni que conviertan en chivos expiatorios a diversos grupos humanos de forma xenófoba o racista. Esto es particularmente actual hoy en día. Un fenómeno como Donald Trump, algunas ramas de los partidarios de Bernie Sanders, el movimiento Brexit, la derecha en Francia, ya no son expresiones de las clases reaccionarias tradicionales, sino expresiones en gran medida de las clases trabajadoras industriales en declive. Para la izquierda no es suficiente con llamarlos racistas, xenófobos y mezquinos, aunque realmente lo sean. Por otro lado, sería un terrible error adoptar oportunista-mente su mentalidad, incluso si uno se toma en serio su miseria.

En ese caso no se está afrontando adecuadamente la crisis del capital industrial. En su lugar, necesitamos otra forma de ver el mundo, más allá de las políticas identitarias tanto de izquierdas como de derechas. Como miembros de una configuración cosmopolita, no podemos limitarnos a decir que el multiculturalismo es genial porque nos gusta mucho pasear por las calles de una ciudad como Londres, que es una auténtica metrópolis, y experimentar de mil pequeñas maneras la globalidad de todo ello. No podemos dar por perdidos a todos los habitantes del norte de Inglaterra. El hecho de que hayan cometido un error no significa que no hubiera buenas razones para que se sintieran radicalmente insatisfechos. Así pues, el nuevo peligro del fascismo, y utilizo aquí el término “fascismo” en un sentido muy laxo, es generado por el dolor y la miseria causados por la dinámica del capital. Solía ocurrir que muchos en la izquierda trataban de abordar la naturaleza propensa a la crisis del capitalismo con programas de pleno empleo y formas de seguridad social que se basaban en ese pleno empleo. Eso ya no funcionará nunca más. No censuro ese programa porque fuera reformista. Tuvo mucho sentido en su momento. Sin embargo, ahora no lo tiene. En consecuencia, la izquierda tiene cada vez menos que decir en términos de un análisis de la situación actual, aparte de presentarse como antirracista, cosmopolita y globalizadora. Lo único que va a conseguir con ello es provocar la ira de quienes realmente sienten los golpes de la economía globalizada.

AH & FR: Uno toma en serio a quienes no se puede tomar en serio. Se podría decir que si la única articulación política que se da a ese tipo de insatisfacción es una especie de fascismo, se puede incluso vislumbrar un fracaso de la izquierda a la hora de hacer algo al respecto.

MP: Sí.

AH & FR: Una de las posiciones predominantes en la izquierda actual es la idea de que necesitamos nuevas formas de organización política que privilegien la inmanencia sobre la trascendencia, la multiplicidad sobre la unidad, el compromiso concreto y local por sobre las mediaciones abstractas. ¿Cuáles son, en su

perspectiva, los límites de los instrumentos de lucha tradicionales de la izquierda (forma partido, sindicatos, etc.)? Por otra parte, ¿su crítica a la visión teleológica del proletariado implica una concepción populista de la construcción de los agentes políticos?

MP: Ya he tratado aquí anteriormente algo sobre esto. Privilegiar la inmanencia sobre la trascendencia, la multiplicidad sobre la unidad y los compromisos locales concretos sobre las mediaciones abstractas es simplemente tomar un polo de las dicotomías constituidas por el capital. Entonces, lo que desgraciadamente estamos viendo con demasiada frecuencia es un debate entre intelectuales globalizadores y élites económicas que representan el polo abstracto, por un lado, y activistas reaccionarios junto con populistas de izquierda que toman el polo concreto, por el otro. En este debate no se considera la relación de lo concreto determinado y lo abstracto determinado de una manera tal que pudiera, al menos, empezar a apuntar hacia formas de trascendencia inmanente o de inmanencia trascendente, o hacia un universalismo que contenga la particularidad o a un particular que en lugar de ser sectario sea un particular que en sí mismo se ha vuelto más universal. No podemos simplemente adoptar una posición que se alinea con las particularidades, que observa diversas costumbres y prácticas en otras partes del mundo y se limita a afirmar que esa es su cultura. Tampoco podemos constreñirnos a imponerles otra cosa. En primer lugar, lo que se considera como su cultura ha sido con mucha frecuencia una reacción moderna de los últimos 100 o 150 años a la derrota y el desempoderamiento, que se presenta a sí misma como una vuelta a los “auténticos fundamentos”. Pero no lo es. En cualquier caso, tales “fundamentalismos” deben leerse como reacciones a un mundo globalizado y poseen algunos rasgos que se solapan con los del fascismo. Existe el peligro real de que la izquierda caiga en esa madriguera. La izquierda tiene que empezar a determinar el potencial emancipador de la globalización. Muchos la viven sin tomarse siquiera la molestia de analizar realmente su propia forma de vida, y lo que ello podría implicar en relación otra forma de globalización, tal vez una forma de globalización más

emancipadora. Lo que ustedes llaman el giro hacia la inmanencia y hacia lo particular es esencialmente romántico y ha sido una característica del capitalismo durante los últimos 200 años –y lo seguirá siendo–. Es generado por el propio capitalismo, como lo es el universal abstracto, contra el que reacciona. Y las formas de organización puramente anarquistas nunca van a cumplir esta tarea histórica. Tenemos que buscar y desarrollar nuevas formas de organización, que estén realmente organizadas. Estoy sugiriendo que una organización tiene más posibilidades para una democracia interna significativa que la mayoría de los modos anarquistas.

AH & FR: En *Tiempo, trabajo y dominación social* sostiene en un momento dado que se podría comparar estructural y sistemáticamente la afirmación de Hegel de que el Absoluto es simultáneamente sustancia y sujeto con la determinación marxiana del capital como valor que se autovaloriza, según la cual el capital sería precisamente la forma anónima e impersonal de dominación que es tanto la sustancia como el sujeto del capitalismo. En Hegel, esta historia del espíritu –y también del espíritu Absoluto, o sea, lo Absoluto como espíritu– llega necesariamente a su fin, lo que para él es la condición previa para que pueda continuar de manera no predeterminada. ¿Diría que ocurre algo parecido en Marx? ¿Podría uno primero necesitar y abrazar –como Jean-Pierre Dupuy, el teórico francés de las catástrofes parece hacer– el final (del capitalismo y la emancipación, etc.) para finalmente alcanzar una nueva perspectiva sobre la emancipación?

MP: No creo que el capital como el *Geist* llegue necesariamente a su fin. Una de las diferencias importantes entre Hegel y Marx es que para el primero este final implica la plena realización de la totalidad. Para Marx, si el capital llega a su fin, éste no implicará la realización de sí mismo, sino dar paso a una nueva forma de vida que se hace posible y concebible por el propio capital. Supone la superación del capital sobre la base del propio capital. La concepción anarquista de una sociedad emancipada suele ser la de un modelo local. No sé cómo es posible imaginar un globo que se ha constituido históricamente volviendo ahora a comunidades locales

que tienen relaciones tenues con otras comunidades que no están cerca. Creo que el anarquismo actual puede verse como una reacción equivocada, aunque comprensible, al tipo de burocratización de la sociedad civil y del Estado que es característica del capitalismo avanzado. Pero no es adecuado para la catástrofe a la que nos dirigimos. Pienso que hay una razón por la que ha habido tantas películas distópicas en la última generación. Lo que tenemos es una imagen de colapso social total. El capitalismo no necesariamente colapsará desde el punto de vista económico, como sistema de mediación social de la riqueza. Pero la sociedad a la que dio lugar podría derrumbarse. El resultado sería una forma de vida social que o bien sería hobbesiana –brutal, desagradable y corta (pienso en *Mad Max*) – o bien sería militarmente controlada. Estamos al borde de este tipo de colapso social. Digo esto aunque no soy en absoluto amigo de las teorías catastrofistas. No me gustan las visiones apocalípticas, porque suelen ser destructivas.

AH & FR: Dupuy expone un argumento ligeramente diferente, porque sostiene que la forma en que concebimos nuestro propio futuro forma parte de la catástrofe que ya se está produciendo. Digamos que nuestra forma de afrontar la crisis ecológica se basa en un marco de cálculo que se presupone debe permanecer estable, actuando bajo el supuesto de que así es y de que no se ha alcanzado un punto de inflexión que cambie el propio marco. Pero podría haber un punto de irreversibilidad precisamente como efecto de nuestra forma de abordar esa catástrofe que queremos evitar (suponiendo que podamos gestionarla), porque la catástrofe sin duda va a ocurrir si intentamos evitarla de la forma en que hasta ahora lo hacemos.

MP: Eso tiene más sentido para mí. Pero quienes defienden la importancia de limitar el aumento de las temperaturas a dos grados son conscientes de un dilema. Si le dicen a todo el mundo que la catástrofe medioambiental ya es irreversible, esto inducirá a la gente a rechazar esa postura por considerarla simplemente alarmista o a decir que entonces no hay nada que podamos hacer al respecto. Las personas que conozco que piensan que definitivamente habrá una catástrofe son los supervivientes [survivalist] de

la derecha estadounidense, que construyen refugios subterráneos, espacios abastecidos con mucha comida, armas, etc. Esto puede parecer risible como respuesta, pero es una respuesta inmediata. Esto no es lo que Dupuy está directamente argumentando. Pero me parece que nos enfrentamos a una catástrofe y que la gente se está dando cuenta poco a poco de que se trata de una catástrofe importante y no pienso que haya que aceptarla.

AH & FR: Antes dije que los judíos devinieron el objeto de una dominación abstracta. ¿Podemos quizás hacer una comparación con la crisis de los refugiados?

MP: No lo creo. Pero esto no significa que el racismo y la xenofobia dirigidos contra los inmigrantes no sean reales, reaccionarios y un problema importante. Pero pienso que el antisemitismo es realmente otra cosa y que la izquierda es insensible a ello. El antisemitismo trata acerca de quién controla el mundo. Nadie piensa que los refugiados sirios, afganos o africanos controlen el mundo. Los consideran una amenaza para su modo de vida. Esto es diferente. Es más parecido al hecho de que los blancos del sur de Estados Unidos consideraban a los negros una amenaza para su modo de vida si alguna vez obtenían plenos derechos civiles. Hay una diferencia. Nadie en el sur pensó nunca que los negros gobernaban el mundo. Nadie piensa que los refugiados gobiernen el mundo, que estén detrás de los bancos, por ejemplo. Si alguien gobierna el mundo en el marco de este tipo de pensamiento populista son Estados Unidos e Israel y esto tiene mucho que ver con el antisemitismo. Hacer esta distinción no significa decir que el antisemitismo es malo y estar en contra de los refugiados no es tan malo. Es muy malo y muchas personas lo utilizan como una forma de dar sentido a la miseria de sus vidas. Esta miseria tiene mucho que ver con la política de austeridad de Europa, así como con la crisis progresiva del trabajo proletario, de la que ahora los refugiados se están convirtiendo en víctimas involuntarias.

AH & FR: Una última pregunta sobre el Brexit, que acaba de producirse. Esta iniciativa surge de un movimiento nacionalista, lo cual es peculiar porque parece que lo que quieren recuperar

es su autonomía. Pero, sin embargo, dependerán totalmente de la política de la UE. Así que parece que Gran Bretaña ha salido de la posición de poder seguir influyendo en el marco político que la seguirá determinando. ¿Qué opina de esta situación?

MP: Bueno, me llamó la atención, y no soy un experto en esto, mirando varias encuestas de opinión y gráficos, no sólo por las diferencias demográficas (Londres, Escocia están a favor de Europa y el resto de Inglaterra y Gales, sorprendentemente, están a favor de la salida, e Irlanda del Norte a favor de Europa –lo que podría significar el fin del Reino Unido–), sino por el hecho de que para la gente que quería permanecer los principales problemas eran económicos. Para los que querían irse, en el fondo, la cuestión principal era la inmigración. En cierto sentido, la inmigración debe entenderse como una metáfora. Al fin y al cabo, ¿cuántos inmigrantes llegan a Inglaterra? No tantos. Ellos también sienten lo que los alemanes llaman "überfremdet" (sobre-infiltrados), pero no por los sirios que vienen, sino por los polacos y los rumanos que ya han llegado. Siempre es un error abrir las compuertas en periodos de dificultades económicas. Y una de las razones por las que digo esto es que, dadas las decisiones de la UE sobre la libre circulación de personas, el gobierno británico decidió no escalar dichas políticas, sino abrir sus fronteras a los nacionales de la UE de golpe. Si eras un trabajador polaco, tenías derecho a trabajar en Alemania y en Gran Bretaña. Sin embargo, podrías entrar inmediatamente en Gran Bretaña, mientras que tardarías un tiempo en entrar en Alemania, porque Alemania optó por la circulación gradual de personas. Pero esto es sólo un nivel. El trasfondo real es que la economía manufacturera ha ido cuesta abajo durante mucho tiempo. Nadie discute ni explica este cambio estructural masivo a los afectados, y menos en Gran Bretaña y en Estados Unidos. Las personas que trabajan en la economía del carbón en Estados Unidos, los trabajadores del carbón, creen que su declive económico se debe al ecologismo y a las regulaciones gubernamentales. Nadie les señala que ahora se produce más carbón que en el pasado, utilizando mucha menos mano de obra. Las empresas lo ocultan culpando al gobierno. En Estados Unidos, la reacción po-

pular contra esta crisis del trabajo adopta la forma de populismo de derechas: estamos en contra del gobierno y de los inmigrantes. En Europa adopta la forma de estar en contra de los inmigrantes y en contra de Europa. Sólo he tenido una pequeña muestra de la prensa británica. Es increíblemente mala. No es de extrañar que *The Guardian*, que no es un gran periódico, pero es un periódico decente, destaque como una joya brillante, un faro, contra las mentiras racistas xenóforas. Al parecer, Boris Johnson, y no me enteré de esto hasta la semana pasada, se dio a conocer trabajando como reportero para el *Telegraph* en los años 90, cuando estaba destinado en Bruselas. Y fue a él a quien se le ocurrieron las historias de burócratas sin rostro que determinaban lo grandes que podían ser los pepinos o los condones. La mayor parte de lo que escribió era empíricamente falso, eran tonterías, pero para la prensa británica eso no supuso ninguna diferencia; casi todos se subieron al carro. Creo que lo que ha ocurrido es que mucha gente se siente desempoderada ante estas transformaciones estructurales. Al mismo tiempo, la Unión Europea tiene un fuerte déficit democrático. Sólo hay dos caminos. Una es democratizar Europa y la otra es volver a los Estados nacionales. Parece que hay muy poco movimiento hacia la democratización de Europa. Así que la única reacción posible, que es de frustración, es abandonarlo todo. Y no sé si cuando los seis ministros se reúnan, justo ahora en Berlín, esto estará siquiera en su agenda. O si simplemente van a castigar a los británicos por marcharse.

AH & FR: Y entonces el peligro es que la UE siga como si nada pasara.

MP: Cierto. Al igual que el euro, la UE tiene que reformarse a fondo. Ahora bien, no sé si existe alguna posibilidad, dado que hay 26 países y todo tiene que aparecer en 26 idiomas, y la cultura política de la mayoría de estos países es cuestionable.

Viena/Chicago/Berlín/Prishtina

Junio de 2016

¿SE PUEDE BUSCAR LA AUTOLIBERACIÓN EN
LAS “GRIETAS”? - UNA REVISIÓN DE *RETHINKING
THE IDENTITY OF CAPITAL LOGIC [REPENSANDO
LA IDENTIDAD DE LA LÓGICA DEL CAPITAL]*
DEL PROFESOR SUN LIANG. SOCIAL SCIENCE
ACADEMIC PRESS (CHINA), 2023*

Gao Jianmin,
School of Marxism,
Southwest University of Political Science and Law,
Chongqing, China

Traducción: Anna Holloway

RESUMEN

John Holloway es un representante importante de la escuela del Marxismo Abierto; como tal, su pensamiento académico se ha influenciado por el desarrollo de los tiempos y el desarrollo de la historia del pensamiento. El texto *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* del profesor Sun Liang no sólo proporciona una amplia presentación del contexto histórico, los precedentes intelectuales, la base metodológica, los principales puntos de vista y las mayores influencias del pensamiento de Holloway, sino que también desempeña un estudio comparativo de Holloway y de académicos como

* Este artículo es una consecución por etapas del “Excellent Counselors and Excellent Middle aged and Young Ideological and Political Theory Course Teachers Selection Program” llevado a cabo en Chongqing en 2023 bajo el título “Estudio sobre el modo de enseñanza del aula interactiva sobre la filosofía marxista con el trasfondo de la inteligencia artificial y el internet “ (szkzy2023003).

Antonio Negri. Este trabajo es una presentación pionera del pensamiento académico del profesor Holloway a la comunidad académica marxista de China. A mi parecer, la lectura que el profesor Sun Liang hace de los escritos de Holloway es no-idéntica y su obra *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* constituye un puente adicional y valioso en el diálogo entre los círculos marxistas de China y del extranjero.

Palabras clave: John Holloway, lógica del capital, grietas, no-identidad.

ABSTRACT

John Holloway is an important representative of the school of Open Marxism; as such, his academic thought has been influenced by the development of the times and the development of the history of thought. Professor Sun Liang's *Rethinking the Identity of the Logic of Capital* not only provides a comprehensive presentation of the historical context, intellectual precedents, methodological basis, major insights and major influences of Holloway's thought, but also performs a comparative study of Holloway and scholars such as Antonio Negri. This paper is a pioneering presentation of Professor Holloway's scholarly thought to the Marxist academic community in China. In my view, Professor Sun Liang's reading of Holloway's writings is non-identical and his work *Rethinking the Identity of the Logic of Capital* constitutes an additional and valuable bridge in the dialogue between Marxist circles in China and abroad.

Keywords: John Holloway; logic of capital; cracks; non-identity; Marxism; doing.

Tras la reforma en China y su apertura con el desarrollo de la economía del mercado, la lógica del capital se ha ido adentrando en varios campos, como la economía, la sociedad y la cultura. En el proceso de construir la idolatría del capital, temas como el fetichismo, la alienación y la crítica de la economía política se han ido introduciendo en la perspectiva de la comunidad académica marxista de China. Muchos académicos marxistas chinos han comenzado a prestar atención al estudio del marxismo en el extranjero.

En este proceso de estudiar el marxismo extranjero, se ha ido formando un patrón de estudio dentro de Fudan University y Nanjing University, los mayores campus universitarios y centros de estudio de la Academia China de Ciencias Sociales, así como en Tsinghua University, East China Normal University, Nankai University y Sun Yat-sen University, instituciones clave para la investigación. Desde la década de 1960 hasta hoy, la investigación académica china sobre la teoría de la crítica social extranjera ha pasado de abordar casos individuales de pensadores como Lukacs, Adorno, Althusser y Bloch a estudiar en profundidad figuras prominentes como Harvey y Žižek; sin embargo, hay margen de mejora en el análisis de la escuela en su totalidad. Los estudios chinos del marxismo extranjero varían: algunos se enfocan en el movimiento global socialista y otros en el marxismo ecológico, entre otras áreas. Estos campos de estudio han atraído a académicos de renombre, siendo el profesor Sun Liang uno de los más destacados. Su investigación académica ocupa un lugar prominente en la comunidad académica marxista de China, donde es considerado una figura pionera e influyente.

En este contexto del estudio del marxismo extranjero en China, el profesor Sun Liang fue el primero en introducir la escuela del Marxismo Abierto, teniendo un impacto significativo en su diseminación y estudio. Hoy, bajo la dirección del profesor Sun Liang, John Holloway se ha convertido en un nombre muy reconocido en la comunidad académica china. *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* es uno de los mayores logros del profesor Sun Liang en el estudio del pensamiento académico de John Holloway y ha sido financiado por el Fondo Nacional de Ciencias Sociales de China.

En su calidad de uno de los representantes más importantes de la escuela del Marxismo Abierto, John Holloway ha hecho contribuciones importantes a la teoría marxista con una obra de gran riqueza que incluye *Agrietar el Capitalismo*, *Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder*, *En, Contra y Más Allá del Capitalismo* y *The John Holloway Reader*. Con un talento excepcional y una base teórica sólida, ha proporcionado interpretaciones profundas del marxismo y articulado ideas que invitan a la reflexión. La obra *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* del profesor Sun Liang ofrece una presentación integral del pensamiento de Holloway, abarcando varias dimensiones como son sus temas teóricos, métodos argumentativos, puntos de vista fundamentales e influencias significativas. La obra se caracteriza por un contenido rico, una lógica clara y comentarios acertados, y goza de tres notables aspectos que me han impresionado profundamente.

EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y LA “CRISIS DEL TRABAJO ABSTRACTO”

El profesor Sun Liang comienza su libro *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* con un claro análisis del contexto histórico y el linaje intelectual de los temas teóricos de John Holloway. Al principio de su obra, acierta al identificar el trasfondo histórico en el cual emergió la corriente teórica de Marxismo Abierto.

Escribe: “los movimientos de lucha social del marxismo ortodoxo estaban en su punto más bajo después de la década de 1990 y el marxismo en Europa se enfrentaba a retos sin precedentes. La percepción que la gente tenía del marxismo permanecía dentro del contexto del discurso marxista ortodoxo soviético y sus cambios dramáticos”⁸¹. Esta afirmación está en línea con el discurso de Holloway:

⁸¹ Sun Liang. *Rethinking the Identity of Capital Logic*, Beijing: Social Science Literature Publishing House, 2023, p. 7.

“El marxismo ortodoxo es la teoría del movimiento obrero que se basa sobre el trabajo abstracto. Como tal, es casi incapaz de percibir la cuestión del fetichismo y la doble naturaleza del trabajo.”⁸²

Obviamente, el pensamiento de Holloway se ubica todavía dentro del contexto de la reflexión y la reconstrucción del marxismo ortodoxo. Con el fracaso de las revoluciones de la clase obrera en Europa a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los marxistas occidentales como Lukacs y Korsch comenzaron a re-examinar la conexión intrínseca entre el marxismo y la filosofía clásica alemana para activar los recursos revolucionarios intelectuales dentro de la dialéctica. El primero creía que la dialéctica podría elevar la conciencia cosificada que había desarrollado la clase obrera bajo el asedio del capital, dando lugar a un sujeto histórico consciente capaz de captar la totalidad dialéctica del capitalismo. El segundo considera que la razón por la que el marxismo ortodoxo se ha convertido en una “ideología” desligada de la revolución es, sobre todo, porque no se dieron cuenta de que Marx logró, más adelante, articular una mejor crítica de la sociedad capitalista en su totalidad mediante la crítica de la economía política y, por consiguiente, cayeron en una conciencia de objeto de la sociedad capitalista, desvinculada de la relación dialéctica entre la teoría y la práctica. Sólo mediante la dialéctica práctica se puede lograr abrir la sociedad capitalista socialista como un todo en la economía política y, de esta manera, incrustar la teoría de la revolución proletaria en la práctica de la revolución. Aunque con diferente énfasis, ambos subrayaron el papel de la dialéctica en la superación del fetichismo (la ideología del a burguesía), señalando de manera implícita la integración entre la dialéctica y la crítica de la Economía Política. Este legado intelectual fue desarrollado aún

⁸² John Holloway. “Cracks and the Crisis of Abstract Labour”, *Antipode*, No. 4, 2010, p. 917.

más por la Escuela de Frankfurt, sobre todo por Adorno. Aunque él volvió a abordar el problema de la dialéctica en la forma de la “dialéctica negativa”, propuso una solución desde la perspectiva de la ontología al sustituir la identidad, la existencia y los conceptos con la no-identidad, la *existentia* y la facticidad. Concretó categorías económicas en categorías sociales y vinculó el principio de identidad en la dialéctica de Hegel con la identidad del capital (el principio de identidad formado mediante el intercambio de mercancías). De este modo, la teoría crítica social evolucionó y se convirtió en una crítica del objeto económico. Los estudiantes de Adorno, como Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt, heredaron su pensamiento y establecieron la “Teoría Crítica de la Forma del Valor” como el marco fundamental para la escuela de la Nueva Lectura Marxista. Esta escuela reactivó el marxismo al fusionar la dialéctica con la crítica de la economía política. Gozó del apoyo de académicos como Werner Bonefeld, Simon Clarke, Harry Cleaver, Moishe Postone y Christopher J. Arthur, entre otros. En el marco del análisis de la forma del valor, los defensores de la escuela de la Nueva Lectura Marxista creen por lo general que la sociedad capitalista constituye una estructura social abstracta, donde las acciones individuales construyen esta estructura objetiva abstracta y están sujetas a su control. Esta estructura social abstracta y universal es a la vez objetiva y subjetiva.

Sobre la base de los métodos de la crítica de la economía política y del análisis de la forma del valor del Marxismo Abierto, los Estados modernos también son considerados una forma política que emerge dentro del movimiento de la identidad del valor. Como señala el profesor Sun Liang, John Holloway ha sido profundamente influenciado por el debate sobre la teoría del Estado entre Ralph Miliband y Nicos Poulantzas. Poulantzas propuso el concepto de la “autonomía relativa del Estado” en su libro *Poder Político y Clases Sociales*, mientras que Miliband introdujo la perspectiva instrumentalista del Estado en su obra *El Estado en la Sociedad Capitalista*. Inspirándose de los recursos intelectuales de la escuela alemana de la Nueva Lectura Marxista, Holloway y Sol Picciotto

participaron en este debate teórico. Escribieron conjuntamente el libro *El Estado y el Capital: un Debate Marxista*, donde afirman explícitamente: “El objetivo de este debate –que es parte del resurgimiento general del interés desde fines de la década de 1960 en la elaboración de las categorías científicas desarrolladas por Marx para el análisis del capitalismo moderno– fue ‘derivar’ sistemáticamente el estado como forma política a partir de la naturaleza de las relaciones de producción capitalistas, como primer paso de la construcción de una teoría materialista del estado burgués y de su desarrollo”.⁸³

La pregunta que surge es: si el Estado también se construye por el movimiento de la identidad del valor, ¿cómo pueden acciones individuales atravesar la intrincada estructura social objetiva? Después de las protestas de mayo de 1968, los teóricos del marxismo autonomista como Tronti, Negri y Bologna volvieron a examinar el concepto del “sujeto revolucionario tradicional” e introdujeron ideas como “política de vida” y “multitud”. Este trasfondo intelectual también influyó el pensamiento de John Holloway.

Como señala el autor, estas discusiones sobre las formas del valor, los estados, los sujetos y otros temas requieren la respuesta teórica de Holloway. Con el declive del movimiento del Socialismo Científico y el movimiento Socialdemócrata, el capital arrasó el planeta; John Holloway creyó que el trabajo abstracto estaba enfrentándose a una crisis. “La abstracción del trabajo es la fuente de lo que Marx llama ‘el fetichismo de la mercancía’, un proceso de separación de aquello que hemos creado del proceso de la creación. Lo creado no es percibido como parte del proceso de la creación, sino como una serie de cosas que pasan a dominar tanto nuestro hacer como nuestro pensar. Las relaciones sociales (las

⁸³ John Holloway y Sol Picciotto, “Hacia una teoría materialista del estado” en Alberto Bonnet y Adrián Piva (comp.) *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del estado*. 2017, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, p. 83.

relaciones entre las personas) se fetichizan o cosifican. La centralidad de nuestro hacer es reemplazada en nuestro hacer y en nuestro pensar por ‘cosas’ (creaciones sociales cosificadas) como el dinero, el capital, el Estado, la universidad, etc. Por lo general, el movimiento obrero (como movimiento del trabajo abstracto) da esto por hecho.”⁸⁴

Según Holloway, la clave para la emancipación humana está en el trabajo abstracto, puesto que constituye la premisa de la lógica del capital y el mundo del fetichismo de la mercancía. Sin embargo, sostiene que el Marxismo Ortodoxo no ha podido triunfar en la lucha anticapitalista debido a que la teoría política revolucionaria tradicional se empeñó en cambiar el mundo que el trabajo abstracto había construido mediante una revolución violenta para cambiar la propiedad de los medios de producción, en vez de querer desintegrarlo desde dentro de la “lógica del capital”. Por ende, considera que, para que los individuos puedan oponerse a la dominación de sus vidas por el capital, han de situarse dentro de las relaciones sociales que el trabajo abstracto construye para pensar y actuar.

LA “NO-IDENTIDAD” Y LAS “GRIETAS”

En su libro *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital*, el autor señala que la “no-identidad” y las “grietas” son conceptos clave para comprender la estrategia de emancipación de Holloway.

Holloway percibe el concepto de “no-identidad” como fue desarrollado por Adorno, como una noción con significado revolucionario, puesto que puede romper con el fetichismo conceptual construido por el trabajo abstracto. Según su punto de vista, las categorías como dinero, Estado y capital que utilizamos en

⁸⁴ John Holloway. “Cracks and the Crisis of Abstract Labour”, *Antipode*, No. 4, 2010, P. 917.

nuestro día a día se forman dentro del movimiento continuo de la identidad de la absorción del capital por el trabajo abstracto. Estas categorías actúan como cárceles para el pensamiento, restringiendo la capacidad de los individuos de contemplar su situación real y eliminando sus esperanzas por una vida mejor. Por ende, Holloway cree que la idea de la emancipación humana ha de comenzar por la liberación de estas categorías cerradas. Este es precisamente el trabajo que llevó a cabo Adorno en su libro *Dialéctica Negativa*. Al construir la teoría crítica, Adorno reflexionó críticamente sobre la dialéctica de Hegel y sostuvo que los conceptos se entretajan con un todo no-conceptual. “El concepto contiene el hecho de que lo no-conceptual se media a sí mismo a través de su significado, lo que a su vez constituye su concepto”.⁸⁵ Según el entendimiento fenomenológico de Husserl, los conceptos sólo representan un todo no-conceptual y el todo no-conceptual es la “cosa en sí”. En este sentido, Adorno cree que la clave de la dialéctica negativa es lograr que el pensamiento conceptual vire hacia la no-identidad.

Los conceptos son rígidos, esto es algo que hasta el propio Hegel reconoció; la “cosa en sí” es eternamente fluida. Considero que es en este sentido que Holloway pone especial énfasis sobre la eterna fluidez de la no-identidad comparada con la identidad. Sin embargo, aunque la dialéctica negativa de Adorno abogue hasta cierto punto por la dialéctica del trabajo, no rompe enteramente con el paradigma de la especulación filosófica ni conduce directamente a la dialéctica práctica en el sentido del materialismo histórico, tal y como lo percibe Holloway. Por consiguiente, estimo que Holloway no puede estar enteramente de acuerdo con Adorno. A mi parecer, el autor de *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* comparte esta opinión, puesto que hace extensa referencia a la perspectiva de Holloway:

⁸⁵ Theodor W. Adorno. *Negative Dialektik*, translated by Zhang Feng, Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2020, p. 9.

“¿Dice Adorno, de forma explícita, que nosotros somos la no-identidad? No, que yo sepa. Tal vez, estoy leyendo a Adorno de una manera no-identitaria, contra-y-más-allá de Adorno. Pero ¿de qué otra manera podemos entender la no-identidad? La no-identidad sólo puede ser una fuerza que se cambia a sí misma, se autoimpulsa, se desborda, que crea y se recrea. ¿Y dónde encontramos una fuerza creativa y auto-creativa? No en los animales, ni en dios, ni en la naturaleza, solamente en los humanos, en nosotros. Un nosotros que no es identitario, sino un nosotros desgarrado, inadaptado, creativo.”⁸⁶

Está claro que, según Holloway, el poder de la no-identidad existe dentro del sujeto. Para comprender este punto, hace falta introducir otro concepto de Holloway, las “grietas”. ¿Qué son las “grietas”? Intentemos comprenderlas recurriendo a un pasaje del libro de Holloway *Agrietar el Capitalismo*:

“El método de la grieta es el método de la crisis: quisiéramos comprender a la pared, pero no a partir de su solidez, sino desde sus grietas. Queremos comprender al capitalismo pero no como dominación, sino desde la perspectiva de sus crisis, contradicciones, sus debilidades, y queremos entender cómo nosotros mismos somos esas contradicciones. Ésta es teoría crítica, teoría de crisis. La teoría crítica o de crisis es la teoría de nuestro choque con el entorno.”⁸⁷

Queda claro que tanto “la pared” como “las grietas” en este pasaje son metáforas. “La pared” se refiere probablemente al

⁸⁶ John Holloway. Fernando Matamoros and Sergio Tischler (comp.) *Negatividad y Revolución. Theodor W. Adorno y la política*, 2007, Puebla, ICSyH de la BUAP y Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

⁸⁷ John Holloway. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2011, pp. 9-10.

mundo construido por el movimiento de la identidad del capital, un cerco cerrado tejido por diferentes campos como son el pensamiento, la cultura, la economía, la política y la sociedad. “Las grietas”, por otro lado, han de hacer referencia al “mundo no idéntico” que corresponde al mundo capitalista de la identidad; por ende, también un mundo abierto. En el texto, Holloway explica el concepto de “las grietas” haciendo uso de términos como crisis, contradicciones y debilidades del capitalismo, refiriéndose efectivamente a factores o fuerzas que debilitan la tendencia y el poder de la homogeneización de la lógica del capital. Tales factores y fuerzas incluyen las crisis económicas y sociales que estallan en la sociedad capitalista. Sin embargo, Holloway cree que la fuerza más significativa emana del trabajo concreto de los trabajadores.

Podemos interpretar las opiniones de Holloway mediante la discusión de Marx de las formas de valor simples e individuales en el primer volumen de *El Capital*. “Tomemos el ejemplo de la forma de valor “20 varas de lienzo = 1 levita”. El hecho de que “1 levita” es equivalente a “20 varas de lienzo” no significa que son absolutamente iguales, sino que más bien aparecen como tales. Marx argumenta que “1 levita” simplemente refleja el valor de las “20 varas de lienzo”. En otras palabras, el trabajo abstracto que produce el valor de “20 varas de lienzo” se expresa mediante el trabajo concreto de producir “1 levita”. El “=” encierra el secreto del modo capitalista de producción porque, si bien en la superficie parecen iguales, no son totalmente idénticos, puesto que la riqueza del sujeto del trabajo concreto, que se encuentra en el lado del equivalente, queda ocultada. Por consiguiente, el mecanismo de la expresión construido por la forma del valor y la existencia social no es en realidad una relación de “identidad”, sino una relación de “no-identidad”, y entre estas dos existe una “grieta”. Es más, Marx introdujo la forma del valor para revelar el modo capitalista de producción como “un mundo de mercancías puesto al revés” y exponer las formas sociales que subyacen la forma del valor. El autor también reconoce en su libro el brillante argumento de Holloway de que el proceso de general formas de valor, la

transición de la “forma” al “formar”, se basa en la premisa de la forma social capitalista. En este contexto, el trabajo concreto es constantemente abstraído y formalizado, mientras que a la vez hay una emergencia constante de un “anti-identificar, des-fetichizar, desbordarse, chocar con el entorno”⁸⁸. Resumiendo, Holloway considera que existe una relación antagónica entre las formas de representación y de no-representación. En este punto, el autor concuerda con Holloway.

SALVAGUARDANDO EL “TIEMPO DEL HACER” Y LA AUTOLIBERACIÓN

El autor presenta a los lectores el concepto de Holloway de la liberación del sujeto desde perspectivas múltiples. Para Holloway, la clave para buscar la autoliberación dentro de “las grietas” es dejar de generar y crear las formas del valor y resistir la lógica del capital mediante el “Hacer” autodeterminado.

“En el principio, dijimos, es el grito. [...] no es sólo un grito de rabia sino también de esperanza. Y no es la esperanza de la salvación por la intervención divina. Es una esperanza activa, la esperanza de que podemos cambiar las cosas, es un grito de rechazo activo, un grito que apunta al hacer. El grito que no apunta al hacer, el que se vuelve sobre sí mismo, que permanece como grito eterno de desesperación o, lo que es mucho más común, como un gruñido cínico sin fin, es un grito que se traiciona a sí mismo: pierde su fuerza negativa e ingresa en una espiral sin fin de autoafirmación como grito. El cinismo (odio al mundo, pero no hay nada

⁸⁸ John Holloway. “Read Capital: The First Sentence”, *Historical Materialism*, Volume 23, Issue 3, 2015, p. 13.

que se pueda hacer) es el grito que se ha vuelto amargo, el grito que suprime su autonegación”⁸⁹

El autor subraya que, en el contexto de Holloway, el grito se refiere sobre todo a la negación y a la resistencia a la lógica del capital, un rechazo de la lógica del capital, un grito de “no” contra esta lógica y contra la capacidad del sujeto de abstenerse de participar en la creación del capital. Según Holloway, el mundo capitalista es un mundo donde el “Hacer” y el “Hecho” del sujeto se separan porque el movimiento de la forma del valor en la sociedad capitalista constantemente abstrae el “Hacer” del sujeto y lo convierte en “Trabajo”. Por ende, la clave está en abandonar el dominio del “trabajo” basado sobre el trabajo abstracto y dar un giro hacia el “Hacer” activo. El profesor Holloway utiliza una metáfora muy imaginativa y creadora para ilustrar la transición del “Hecho” al “Hacer”:

“[...]hemos estado viviendo la misma película, la película del capitalismo, y que es un film muy malo, muy aburrido, que deshumaniza a todos los que la miran. Y ahora debemos vivir una película diferente o, más bien, una multiplicidad de películas que crearemos en el proceso de vivirlas. Hacemos el capitalismo creando y recreando las relaciones sociales del capitalismo: debemos dejar de hacerlo; debemos hacer otra cosa, vivir relaciones sociales diferentes. La revolución es simplemente eso: dejar de hacer el capitalismo y hacer otra cosa en su lugar. La lucha no es una lucha por la supervivencia –que es la verdadera lucha del trabajo abstracto–, sino una lucha por vivir.”⁹⁰

⁸⁹ John Holloway. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2010, p. 45.

⁹⁰ John Holloway. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2011, pp. 259-269.

El autor señala que este pasaje expresa la importante estrategia de Holloway de resistir la lógica del capital: resistir el “tiempo del reloj” y salvaguardar el “tiempo del hacer”. El “tiempo del reloj” se entiende como el “tiempo del desarrollo”, medido en cantidad y percibido mediante el crecimiento porcentual del PIB. Por ende, es también un tiempo para institucionalizar la creación de formas de valor. El “tiempo del hacer” por el otro lado, se refiere al tiempo de resistir el “tiempo del reloj” y de salvaguardar la dignidad humana, lo que Holloway llama “espacio autónomo”. El primero ahueca la vida de las personas, mientras que el segundo las enriquece.

Mediante la descripción del autor queda claro que el concepto de la liberación del sujeto de Holloway difiere de las ideas revolucionarias del marxismo ortodoxo. Según Holloway, las teorías del marxismo ortodoxo sobre la liberación del sujeto que se basan en la contradicción entre el capital y el trabajo, la burguesía y el proletariado, presuponen la subordinación de la clase obrera a las identidades burguesas y predefinidas. Este enfoque se basa sobre la identidad y el pensamiento nominal. Holloway cree que la identidad predefinida de la clase obrera ha conducido a la separación entre “hacer” y “hecho”, así como entre sujeto y objeto. Por consiguiente, la lucha de clases del marxismo ortodoxo cae presa de una repetición incesante de definición y redefinición, de fetichismo y antifetichismo. El concepto de Holloway de la liberación se opone a la categorización y clasificación de la clase, se opone a ser clasificada como clase y es, por consiguiente, una lucha contra el trabajo abstracto más que una lucha de la clase obrera. Según él, las teorías de la vanguardia del marxismo ortodoxo, así como las teorías que reconstruyen las relaciones del poder, siguen un pensamiento de invariabilidad y son susceptibles al dominio de las formas organizativas burocráticas y de la conciencia fetichista.

El autor considera que muchas de las ideas de Holloway son una gran inspiración para la comunidad académica en China. Entre ellas, cita el énfasis que Holloway pone en “la productividad del trabajo” antes que en “la productividad del capital”, su desarrollo crea-

tivo de la dialéctica de la “no-identidad” de Adorno incorporada en la crítica de las formas del valor en la economía política, así como la manera en que protege la dignidad del trabajo subjetivo y de la vida cotidiana. El profesor Sun Liang considera que estas contribuciones no sólo facilitan al mundo académico chino una mejor comprensión de conceptos como la productividad y la “doble naturaleza del trabajo”; lo que es más importante, fomentan una percepción más clara del camino específico que siguió Marx para incorporar la dialéctica en el método de la crítica de la economía política.

Sin embargo, esto no significa que el autor esté de acuerdo con todas las opiniones del profesor Holloway. Esto se refleja sobre todo en los tres puntos de crítica que el autor articula de cara al esquema de la liberación del sujeto de Holloway. En primer lugar, el autor considera que para que uno pueda imaginar la liberación humana, ha de comenzar por los mecanismos objetivos inherentes del modo capitalista de producción. Ésta no se puede lograr sólo mediante el grito y la resistencia del sujeto al trabajo abstracto. La exposición que hace Marx de la “acumulación originaria” no sólo señala la inevitabilidad de la emergencia del modo capitalista de producción; también sugiere que cualquier forma social en la historia de la humanidad es histórica, específica, finita, emerge, se desarrolla y fallece. Basándose en el materialismo histórico, el autor señala que, desde el punto de vista de la “autonegación” del modo capitalista de producción, aunque el concepto de Holloway de “las grietas” revele las contradicciones internas en las formas sociales capitalistas, la verdadera liberación del sujeto requiere el “colapso” y la “desintegración” de toda la estructura de la sociedad capitalista y no sólo el debilitamiento del poder del capitalismo por el sujeto mediante el “hacer”. En segundo lugar, el autor considera que abolir la posición dominante del capital sin tomar el poder es una paradoja. Sostiene que es imposible lograr la liberación absoluta sin resistir el poder estatal burgués y establecer instituciones de poder político propias para la clase obrera puesto que, en la sociedad capitalista, el Estado sirve de herramienta para el movimiento del capital hacia la homogeneización del valor, creando, junto con

el dinero y la ideología de la burguesía, un “cerco” sistemáticamente integrado. El sujeto no puede socavar este dominio arraigado basándose exclusivamente en el “Hacer” individual. Asimismo, la disolución del poder estatal llevará inevitablemente al anarquismo. Por último, el autor enfatiza que, como existencia concreta, la lógica del capital ya se ha puesto en marcha y la resistencia autodeterminada es limitada. Como señala el autor, con la llegada de la sociedad de la aceleración descrita por Hartmut Rosa, el capitalismo ha entrado en una era de control extenso del tiempo de trabajo. Esto queda patente en la discusión de Jonathan Crary sobre la compresión de las horas de sueño del sujeto por el capitalismo.

En cuanto a la estrategia de la liberación del sujeto, estoy de acuerdo con el profesor Sun Liang. Por un lado, la crítica de Marx de la forma del valor es en esencia una crítica de las formas sociales y, en este sentido, también se reconoce a Holloway. Sin embargo, cabe subrayar que la crítica de Marx no se basa sólo en la dialéctica sistémica, sino también en la dialéctica histórica. Su crítica contiene de manera inherente la autonegación del modo capitalista de producción. “Nuestro método señala el punto de partida inevitable del análisis histórico o, más bien, el punto donde la burguesía, siendo meramente una forma histórica del proceso de producción, se trasciende a sí misma y rastrea su origen a modos históricos más tempranos de producción. [...] Estas ecuaciones ilustrarán el pasado que existió antes de este sistema. De este modo, tales inspiraciones, junto con una comprensión correcta de la modernidad, nos proporcionarán además una clave para entender el pasado; ésta es una tarea independiente a la que también aspiramos. Por otro lado, este análisis correcto nos llevará asimismo al momento en que la forma moderna de las relaciones de producción es abandonada, pregonando el futuro, el movimiento de transformación.”⁹¹ Además, a medida

⁹¹ *Complete Works of Marx and Engels*. Volume 30, Beijing: People's Publishing House, 1995, pp. 452-453.

que disminuye el tiempo de trabajo socialmente necesario, los trabajadores han de aumentar la intensidad de su trabajo para adaptarse al ritmo social. Este mecanismo de aceleración social ya ha sido discutido en la obra *Psychopolitik* de Arnold A. Hutschnecker. La psicopolítica promueve una ética de trabajo que se basa en el rendimiento y en la realización del valor propio, motivando a los trabajadores a que generen una fuerza de trabajo de más alta calidad. En otras palabras, el neoliberalismo ha creado un mecanismo de “autoexplotación” y “autoabuso”. En este ambiente de la sociedad del logro, el capitalismo parece afirmar, cuidar y motivar al sujeto y el sujeto aparece como libre. En el contexto de esta lógica, el sujeto no experimenta una opresión obligatoria, sino que se siente motivado a utilizar su tiempo libre para aumentar y mejorar su propio trabajo; esto dificulta extremadamente la protección del “tiempo del Hacer”.

CONCLUSIÓN: EL DIÁLOGO SOBRE LA “NO-IDENTIDAD”

Siendo un representante importante de la escuela del Marxismo Abierto y un teórico crítico de izquierdas, Holloway ha tenido una influencia que desborda los límites del mundo anglosajón. Sus obras más importantes han sido traducidas en más de diez idiomas, incluyendo el alemán, el francés, el japonés y el coreano, y han suscitado gran interés en sus países respectivos. En China, la obra *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* del profesor Sun Liang –aunque no sea una presentación exhaustiva de toda la obra del profesor Holloway– ofrece a la comunidad académica china la primera descripción abarcadora de su pensamiento académico, un logro sumamente importante. Su importancia radica no sólo en que introduce los desarrollos y puntos de vista más recientes de la teoría marxista proveniente de fuera de China sino, lo que es más importante, en que el razonamiento que el profesor Sun Liang sigue a la hora de abordar las opiniones de Holloway es el resultado inevitable del desarrollo del pensamiento y de nuestra época.

En líneas generales, la introducción que hace el autor a la obra de Holloway es abarcadora y el análisis de sus ideas principales es muy acertado. Sin embargo, considero que, aunque el autor señala que Holloway no llevó a cabo un verdadero análisis del trabajo en el marco de las relaciones capitalistas de producción para entender el trabajo abstracto y las causas principales de la producción de la forma del valor, las razones metodológicas detrás de esta omisión no se aclaran meticulosamente. En efecto, el autor analiza profunda y minuciosamente la absorción de la dialéctica negativa y la teoría de la no-identidad de Adorno por Holloway, pero no examina plenamente en qué punto este último pudo haber malinterpretado la dialéctica negativa.

La crítica de Adorno de la dialéctica hegeliana tuvo como objetivo criticar la identidad entre los conceptos y sus objetos referentes, para así abrir la dialéctica que es inherente en las propias cosas. De este modo, utilizó la “no identidad” para referirse a la autonegación de las cosas. Cabe señalar que Adorno reemplazó la dialéctica idealista de Hegel con la “dialéctica negativa” no tanto porque la dialéctica de Hegel careciera de dimensión revolucionaria, sino porque su dimensión revolucionaria negativa estaba siendo obstaculizada por la identidad de los conceptos y por la autoconciencia. El objetivo de Adorno era transformar la formación de los conceptos dialécticos en una dialéctica de las cosas (o de la sociedad) y convertir la dialéctica del pensamiento identitario en una dialéctica negativa de las cosas (o de la sociedad). En este sentido, está claro que el Marxismo Abierto malinterpretó a Adorno. Para Marx, la clave era transformar la dialéctica de Hegel en una dialéctica del sujeto bajo formas sociales específicas. Por ende, el quid de la cuestión está en la transformación de la crítica de las formas del valor, que tienen las características de una identidad, en una crítica de las formas sociales. Sea en Hegel, Adorno o Marx, la identidad y la no-identidad no son mutuamente exclusivas.

Sobre todo para Hegel y Marx, la identidad y la no-identidad se unen dialécticamente; la identidad es no-identidad y la no-identidad es identidad. No deberían ser rígidamente separadas. La

transformación dialéctica de tesis-antítesis-síntesis, donde ninguno de los enlaces es absoluto y la “síntesis” no se entiende en el sentido ordinario de una “combinación” o “reconciliación”, sino de algo que niega o trasciende de manera dialéctica. Sobre esta base, entendemos que dentro de la lógica del movimiento de la identidad del capital existen fuerzas de autonegación. En *El Capital* vemos que la tendencia de autonegación en el modo capitalista de producción surge de las contradicciones inherentes de la propia producción, así como de contradicciones entre la producción y la circulación, la distribución y el consumo, así como de contradicciones internas entre estructuras económicas, políticas e ideológicas. En todas estas contradicciones existe un elemento de práctica humana consciente o inconsciente.

¿La lectura que el autor hace de la obra de Holloway cae en la trampa de la “identidad”? Esto no lo puedo decir con certeza. Sin embargo, lo que sí puedo afirmar es que mi lectura de *Repensando la Identidad de la Lógica del Capital* despliega características de pensamiento “identitario”. Y no sólo porque quizás no haya expresado plenamente el rico contenido expresado por el autor en el libro, sino también porque resulta patente en mis comentarios previos sobre puntos específicos. Por ende, espero que mis comentarios tengan la naturaleza de un diálogo dialéctico en el sentido de Gadamer: que sean “no-identidad” y abiertas.

En este mundo en que nuestro día a día está siendo mercantilizado por el capital, ¡necesitamos a John Holloway!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- John Holloway (2010). Cracks and the Crisis of Abstract Labour. *Antipode* 4:917.
- ____ (2015). Read Capital: The First Sentence. *Historical Materialism* 23(3):13.
- ____ (2011). *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

- _____ (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler (comp.), (2007). *Negatividad y Revolución. Theodor W. Adorno y la Política*. Puebla: ICSyH de la BUAP y Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- John Holloway y Sol Picciotto (2017). “Hacia una teoría materialista del Estado” en Alberto Bonnet y Adrián Piva (comp.) *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Jonathan Crary (2013) *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, London and New York: Verso Press.
- Karl Marx and Friedrich Engels (1995). *Complete Works of Marx and Engels*, Volume 30, Beijing: People’s Publishing House. [N.d.T. *La traducción de este fragmento en el presente documento corresponde a la traductora del mismo*].
- Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y Aceleración*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Sun Liang (2023). *Rethinking the Identity of Capital Logic*, Beijing: Social Science Literature Publishing House.
- Theodor W. Adorno. *Negative Dialektik*, translated by Zhang Feng, Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2020 ,p. 9. [*Edición española* Theodor W. Adorno (1986). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus N.d.T. *La traducción de este fragmento en el presente documento corresponde a la traductora del mismo y no a la edición española citada*]. Theodor W. Adorno (2013). *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

CONSTELACIÓN HISTÓRICA DEL HACER Y USO DEL ARTE VISUAL EN PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN COMO IMÁGENES DIALÉCTICAS

Hildeberto Herrera Silva

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5141-4755>
dariusdante0@gmail.com

RESUMEN

Es desde el arte visual de la antigüedad clásica griega hasta el contemporáneo en México que, *constelación histórica del hacer y uso del arte visual en procesos de subjetivación como imágenes dialécticas* propone al arte y a la estética como formas de experiencia que influyen en la creación, tal como en la transformación de identidades. Subjetividades que se distribuyen en un determinado espacio-tiempo con funciones específicas, las cuales dictan una manera de sentir, ver y enunciar, pero que no representan una verdad-identidad inobjetable. Siendo así, el arte y la estética forman parte de una dialéctica social que tanto reafirma como niega o cuestiona las normas del principio de realidad establecido. Dicha dialéctica se ha materializado históricamente en prácticas artísticas visuales que tienden al mantenimiento de las relaciones sociales existentes y las que tienden a su transformación. Por consiguiente, arte y estética como formas de representación política son dialógicas con su entorno, al igual que son dialécticas en sus más íntimas representaciones singulares y particulares con el otro.

Palabras clave: arte, estética, identidad, dominio, subjetivación política, emancipación.

ABSTRACT

It is from the visual art of classical greek antiquity to contemporary in Mexico that *historical constellation of the making and use of visual art in processes of subjectification as dialectical images*, proposes art and aesthetics as forms of experience that influence creation, as well as the transformation of identities. Subjectivities that are distributed in a certain space-time with specific functions which dictate a way of feeling, seeing and stating, but that do not represent an unobjectionable truth-identity. Thus, art and aesthetics are part of a social dialectic that both reaffirms, denies or questions the norms of the established reality principle. This dialectic has historically materialized in visual artistic practices that tend to maintain existing social relations and those that tend to transform them. Consequently, art and aesthetics as forms of political representation are dialogic with the environment, just as they are dialectical in their most intimate singular and particular representations with the other.

Keywords: art, aesthetics, identity, domain, political subjectivation, emancipation.

INTRODUCCIÓN

Históricamente, el hacer y uso del arte se encuentra animado por una fuerte contradicción. Por una parte, demanda el encuentro arte-vida y, por otra parte, tras los cercos de su autonomía para plasmar lo sensible heterogéneo, niega esa exigencia. La primera exhorta al arte crear una experiencia estética que forje nuevas y mejores formas de vida común, mientras que la segunda niega al arte dicha experiencia. Desorientado en su ubicación epistemológica, este sistema de representación de imaginarios y creencias sustentados en la estética tiende a fracturar los circuitos de su producción, difusión y fruición. Comprometido con sus propios materiales y medios técnicos, el arte es plural en su sentido y depende de sus condiciones tempo-espaciales, estas vinculadas

a relaciones entre humanos y su entorno, para dar significados. De esta forma, el concepto arte que se rescata en este artículo es aquel que se encuentra con la vida y lo hace abierto, lo hace idea. Una forma de decir que arte no atañe a una universalidad, ni a razón clasificadora de su hecho. Más bien, afirmado como montajes-remontajes dialécticos de imaginarios sociohistóricos, es una continua deconstrucción de algo inacabado. Es el hacer reflexivo-productivo del ser humano. Una acción *poiética*⁹² que permite el paso del no-ser, no existencia, a la presencia y que, admite el develamiento de un espacio de verdad (Agamben, 1970: 114).

Así, atendiendo las pragmáticas sociales desde sus imaginarios como caminos del deseo y fuerzas latentes antagónicas, el arte es concebido como un complejo de fuerzas, que se entrelazan, se contradicen, lo que problematiza y transforma las maneras de hacer y usar al arte. Estos procesos dialécticos del arte lo establecen como un instrumento tanto para la dominación como para la emancipación (Cadahia, 2016: 270), puesto que, en palabras de Gilles Deleuze, arte tiene como componentes:

“Líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de cesura, de fisura, de fractura, que se entrecruzan y mezclan, yendo unas a parar a otras o suscitando algunas nuevas mediante variaciones o incluso mutaciones por apropiación” (Deleuze, 2012: 16).

Por lo tanto, *constelación histórica del hacer y uso del arte visual en procesos de subjetivación como imágenes dialécticas*, propone al arte y a la estética como formas de representación política. For-

⁹² *Poiética* es la acción de la *poiesis* como creación-producción. Es la búsqueda de un camino que conduzca hacia nuevos espacios de verdad en la producción. Por tanto, la *producción poiética* permite la construcción de nuevos entornos para ser ocupados, a fin de devenir el ser hacia la presencia de una multiplicidad de verdades. Así, la *poiesis*, en su *producción poiética*, conforma una dimensión estética en donde los objetos, ideas, políticas, etc., creadas desde esta nueva o diferente dimensión estética-epistémica devela otras formas de ser.

mas críticas de la relación social organizativa que postulan al arte en la historia como experiencia estética sociopolítica, donde se crea un espacio simbólico que construye una identidad, la cual, por una parte, contiene la centralización de un poder que impone y legitima un orden político “productor de sujetos-sujetados a un discurso, cuya estructura sostiene un régimen de verdad” (García, 2011:8), con lo cual se instruye un régimen de normas, las cuales estructuran formas de ver, ser y enunciar, así como formas de clasificación y distribución de sujetos en un espacio social. Por otra parte, mencionada identidad, también contiene una resistencia como proceso de desobjetivación o objetivación política, donde “la creación de un sujeto implica la negación de otro sujeto” (García, 2011: 6).

Esta relación contradictoria dentro de la identidad que define lo que *se es* y lo que *no se es*, primeramente, recordando a Abril Gamboa; es una expresión estructurada y estructurante de la dominación que legitima algunas prácticas artísticas y sus productos como modelos ideales de vida, que a la postre serán naturalizados por el resto de las identidades mediante una apropiación cognitiva⁹³ (Gamboa, 2014: 78). Segundamente, esta construcción de identidades a partir del arte, que impone modos de ver, ser y enunciar, es un espacio en disputa, es un espacio antagonico que configura y reconfigura tanto al hacer como al uso del arte en la vida. Esta acción se constituye como objetivación política en cuanto significa “hacer lugar a fuerzas creativas deseantes” (Escobar, 2021: 30), las cuales tienden a una aptitud de resistencia que “se manifiesta como un impulso de ‘anunciar’ mundos por venir, en un proceso de creación y de experimentación que busca expresarlo” (Rolnik, 2019: 119).

⁹³ La apropiación cognitiva ocurre mediante la interpretación de alguna representación, que, por medio de diferenciaciones, le da sentido al artefacto artístico. Esta apropiación desencadena “mecanismos generales de la memoria” que clasifican y categorizan al objeto de la representación (Gamboa, 2014: 79).

En este sentido, el arte ejerce su politicidad a través del uso de la estética, no entendida como el juicio acerca del perfeccionamiento simétrico de proporciones figurativas en la obra artística, “una purificación de formas en la búsqueda de una belleza idealizada” (Lipovetsky & Serroy, 2019: 358). Más bien, la estética entendida como el pensamiento del *sensorium*, aquello que se percibe a través de la sensación, es una zona de experiencia e interpretación de los estímulos de la vida que se extienden a un sinnúmero de relaciones humanas entre ellas y su entorno, con lo cual la estética describe el cruce de diferentes voces históricas sociales, sus intensidades, sus formas, sus tensiones, sus afectos, sus rupturas, sus espacios políticos. Así, la estética forma la corporeidad de un sinnúmero de relaciones, que no sólo se circunscriben al círculo de las artes, sino que se extienden al conjunto de las esferas humanas, en particular a las sociopolíticas.

La estética contenida en las obras de arte visual que veremos conforma imágenes dialécticas que son objetivaciones de fuerza social en sus dimensiones oníricas, cósmicas y materiales en lucha, lo que, según Blanca Solares, da lugar a un “conjunto de imágenes coherentes y dinámicas sobre la base de la dimensión simbólica de la expresión, actuando en la dirección de un enlace propio y figurado del sentido de la existencia” (Solares, 2006:132). En pocas palabras, imágenes dialécticas son la somática estética política de un tejido social, porque conjugan en un solo espacio tiempo (obra de arte visual) los imaginarios policromos de la heterogeneidad.

Las imágenes dialécticas en las obras de arte visual que revisaremos encierran un proceso de subjetivación, donde la creación artística no sólo está supeditada a la producción de objetos, sino además a la producción y reproducción masiva de actitudes y funciones humanas (instrumentalización). Como lo mencionó Karl Marx, la producción (artística) no sólo crea un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto (Marx, 2005: 100). Así, en la producción de una obra de arte, ya sea sonora o plástica, no solamente se produce una canción o pintura, sino igualmente se

produce una ideología, por lo que, a través del artefacto artístico, la realidad es aceptada o negada por una subjetividad política.

Porque no es cosa sencilla demostrar sólo desde el presente o de un tiempo exacto al fenómeno construcción de subjetividad a través del arte visual, se propone entender al fenómeno con el método constelación. Ya que constelación es una cápsula de memoria que contiene racionalidades-afectivas de fragmentos de vida que se entrecruzan en la construcción de subjetividades objetivadas en una poética artística visual, proponemos presentar obras visuales de espacio-tiempos dispersos, heterogéneos y opuestos, reencontrados desde una coherencia concreta, para la construcción comunicativa del tema procesos de subjetivación a través del arte como imágenes dialécticas. Es decir, como campo en disputa, conflictivo o político.

CONSTELACIÓN HISTÓRICA DEL ARTE VISUAL COMO PROCESO DE SUBJETIVACIÓN

Con la finalidad de entender mejor al proceso de subjetivación a través del arte se menciona nuevamente que, a lo largo de la historia, arte se le ha conceptualizado de diversas maneras, de las cuales es de nuestro interés resaltar las que lo encierran en determinadas funciones sociales. De esta forma, el relato donde se fusiona arte y sociedad nos lleva por diversas épocas, donde arte se imbrica con la estética, con la ciencia, con la religión, con una revolución social, con una razón instrumental, con la comercialización, con una cultura de masas y una aculturación.

La estética, al ser inherente del ser humano, por ende, de lo social y del arte, es muy importante para implementar una subjetivación, ya que ella tiene mucho que ver en la crítica y en la remodelación del mundo social, pues la reproducción del mundo social se da a la medida de los deseos en lucha tanto de un grupo social hegemónico como de uno marginado. Estos deseos son contruidos a través de sus sentires, tanto sensorio-perceptivos

como emotivos. Así, el caudaloso río sociohistórico estético en el arte transita por aguas bifurcadas, plácidas y torrenciales en la creación de imaginarios individuales, tal como colectivos. Con el propósito de comprender estas transformaciones a lo largo del tiempo y analizar sus repercusiones en la sociedad, es necesario describir los usos sociohistóricos del arte más relevantes para subjetivar a una comunidad. Este proceso contradictorio y/o antagonístico ha sido paulatino, pero continuo hasta permear todos los ámbitos de la vida. Así, la finalidad de este breve recorrido es mostrar cómo el arte visual no sólo implementa mercancías para un mercado artístico, sino además crea sensibilidades; modos de ver, ser, estar y enunciar tanto para un determinado orden político, como para un determinado grupo social que es subsumido por mencionada orden.

Los procesos de subjetivación en el arte que incluyen no sólo a lo mercantil, sino también al marco cultural, estético, ideológico, político, etc., de una sociedad, serán presentados en primera instancia como procesos históricos de subjetivación hacia la construcción de mundos (realidades) según los designios de una orden socio política. En segunda instancia, se verá que dichos procesos, en apariencia homogéneos, conforman una subjetividad política, la cual genera un campo social heterogéneo de luchas, un espacio social antagonístico de continuidades y discontinuidades siempre en disputa, que configura y reconfigura tanto al hacer artístico como a la vida.

Sin más preámbulo, la constelación histórica del arte visual como proceso contradictorio y/o antagonístico de construcción de subjetividades (identidades) la construiremos desde: la antigüedad clásica griega; la época de la colonia en México; la época moderna y la contemporánea. Cabe resaltar que el campo heterogéneo se vislumbrará a partir del arte en la época contemporánea, porque es donde mejor se plasma una respuesta hacia el arte del pasado que se verá en esta constelación. Además, el arte contemporáneo dentro de esta constelación muestra más claramente una subjetividad estética política emancipatoria hacia otra forma de

expresión artística visual que contiene otras formas de percibir y plasmar el acontecer histórico.

EXPERIENCIA DEL ARTE EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA COMO RÉGIMEN POLÍTICO

Aunque no describiremos dentro de esta época a un arte visual específico, nos centraremos en la filosofía del arte que permeaba al ámbito de la vida social griega. De esta manera, Platón planteó que el arte a considerar dentro de la *República* es aquel que sólo tuviera un efecto benéfico sobre las emociones (Gombrich, 2021: 33). En esta época, la *poiesis*⁹⁴ del arte recaía en la instauración de valores permanentes. Un sistema de ideas ligado a principios racionales y éticos para producir conocimiento intelectual sobre el mundo. Asimismo, la *poiesis* artística buscaba equiparar a la política con el arte. Es decir, con la idea de artista-gobernante que conforma una realidad a determinada idea previa según su visión, la cual escapa de la contingencia o de cualquier desajuste o imperfecto. Así, la distribución de los cuerpos y sus funciones dentro del espacio público griego estaba planificada y definida anticipadamente por la visión del artista gobernante.

⁹⁴ *Poiesis* es la posibilidad de creación de mundos dentro de este mundo. Es el hacer productivo del ser humano, un tipo de producción que permite el paso del “no-ser” (no existencia) a la presencia y que, admite el develamiento de un espacio de verdad (Agamben, 1970:114). La *poiesis* como posibilidad de unir arte y vida, saca o mete al arte dentro de una técnica instrumental, así como dentro de un régimen estético dual: bello-feo, cómico-trágico y elevado-bajo. Es decir, la *poiesis* puede afirmar o negar la posibilidad de conocer la existencia de otras opciones de producción artística que se enlazan con modelos estético-epistémicos diferentes, con el fin de devolver a su dimensión original la condición poética del ser humano como estrategia para sobrevivir, creando mundos dentro de un único mundo impuesto (Zambrano, 2019: 46).

Ya que el régimen estético del arte ateniense fue un modelo de perfección, de armonía, de simetría, de belleza y de inculcación de valores, consideramos que este régimen fue un proyecto de purificación de las formas sociales en la búsqueda de una belleza idealizada (Lipovetsky & Serroy, 2019: 358). Cuando Platón equiparó con su *República* a la política con el régimen estético del arte ateniense, pretendió abstraer a la realidad de ausencia de refinamiento, de belleza, tal como instauró al régimen estético de la época como legislador y educador, así como distribuidor de orden dentro del engranaje social. Esto porque, las artes que embellecen al alma, al corazón, es decir, a las emociones, son puras y garantizan forjar un buen carácter y conducta sobre la *estesis*⁹⁵ (Platón, 1988: 300).



Imagen 1. Copia en mármol de la estatua del Doríforo (450-440 a.C.).
Autor: Polícleto (480-420 a.C.).

⁹⁵ *Estesis* es la “sensibilidad o condición de abertura, permeabilidad o porosidad del sujeto al contexto que está inmerso. La *estesis* no se limita al ámbito del estudio del arte y lo bello, sino es la abertura del sujeto en su condición de expuesto a la vida” (Mandoki, 2006: 63).

Con lo anterior se puede entender cómo el político-artista ateniense, que fue la cúspide de una taxonomía social (sinónimo de nobleza y pureza), expresó, pese a todo, su voluntad en dar forma a la materia humana. El artista-gobernante moldea a las masas sin ninguna otra consideración que su perfección creadora. Las personas se convierten en material maleable, en masas pasivas esperando ser formadas por el artista-gobernante (Paredes, 2009: 94). Esto es claro cuando en las asambleas atenienses, el líder político tenía la última palabra para seleccionar y dar resolución a los asuntos que él consideraba prioritarios (Garzón, 2017: 63).

En esta política estetizada como constitutiva de roles sociales y subjetividades a partir del régimen estético del arte ateniense, no se pueden manifestar los sujetos. En la configuración de espacios sociales compartidos atenienses, los sujetos no fueron reconocidos como autónomos, en consecuencia, se nulificó la capacidad de problematizar el concepto de identidad como natural o dado. Así, el proceso de subjetivación en esta época fue un proyecto de “purificación de masas”, a través de un modelo político de perfección estética.

ÉPOCA COLONIAL EN MÉXICO COMO *CONTINUUM* DEL RÉGIMEN POLÍTICO A PARTIR DE LA *PINTURA DE CASTAS*

A fin de seguir construyendo la pequeña constelación sociohistórica del hacer y uso del arte visual en procesos de subjetivación dentro de un régimen político, damos un salto dialéctico al siglo XVI, época en la que México sufre la colonización. Esta época es el *continuum* de una uniformidad cultural, pues se construyeron ideas homogéneas en cuanto a la religión y el orden social que negaban a las subjetividades de los grupos étnicos que existían en ese entonces. Lamentablemente, este proceso de subjetividad étnica se sigue dando en la actualidad.

Durante los despojos de tierra que sufrieron los pueblos originarios, el proceso de subjetivación, en ese específico momento

temporal, se articuló con la creación de una memoria, la cual se edificó gracias a la elección de ciertos procesos histórico-sociales. El resultado fue una conformación identitaria que procuró el buen funcionamiento de las diferentes operaciones individuales y sociales que los colonizados tenían que desempeñar. Esto creó una clasificación social basada en lo racial o étnico que determinó a la comunidad indígena como atrasada. Desde este imaginario colonial, no es de extrañar que, en nuestros días, lo relevante a mostrar del indígena es su folklor. Este fetichismo estetiza sus cantos, sus danzas, sus relatos y sus rituales, lo que neutraliza la cosmovisión de los pueblos originarios para significar, recodificar, tal como politizar. Con la estetización de la historia indígena y sus prácticas estéticas se pierden otras formas de valorar y relacionarse, estas vinculadas a la idea de interdependencia o complementariedad.

Como ejemplo específico del arte que se hacía para implementar mencionada subjetividad tenemos a las *pinturas de castas* (siglos XVI-XVIII). En ellas se representa visualmente la estratificación racial de esa época, donde “la sangre blanca o española implicaba un gradiente civilizacional, mientras que la sangre negra expresaba atavismo y degeneración” (Martínez, 2008:3). En el caso de México, la orden española convirtió estas pinturas en un medio para clasificar y denigrar las relaciones interraciales, al mostrar una progresiva “decadencia racial”, conforme se descendía de la relación *español-indio igual a mestizo* (pintura 1, imagen 2) a *Note entiendo-indio igual a Torna atrás* (pintura 16, imagen 2). Así, los artistas del reinado español pretendían representar la involución de clases, por medio del color de piel, de vestimentas y por los nombres que resultaban de la relación interracial (*chino, lobo, coyote, no te entiendo, torna atrás*, entre otros). Las pinturas también configuraron una organización racial de trabajo, donde la sangre negra realizaba labores agrícolas, domésticas y manuales, en esta última como artesanos cuyas ganancias generadas eran entregadas a sus amos. Mientras que los estamentos más altos, sangre blanca, realizaban labores administrativas o de empresariado, ocupaciones exclusivas de la casta dominante (Cervera, 2021).



Imagen 2. Pintura de Castas (1500-1600). Autor: Desconocido

Al instaurar un arte antropocéntrico racial, el proceso de subjetivación como régimen identitario en la época colonial estaba impulsado por estrategias políticas de territorialización de poder, un imperativo de representación social con primacía de competencias por la condición natural y el prestigio de ésta, lo cual constituyó un control cultural que desplazó formas estéticas de crítica indígenas a las formas establecidas. Así, en las pinturas de castas se manifiestan comportamientos estructurados que condicionaron las relaciones

entre los agentes sociales de esa época colonial. En consecuencia, la estética plasmada en las pinturas dirige percepciones, acciones e interpretaciones; es un mundo predeterminado que produce seres esquematizados. El ser, pensar y actuar están mediados por esa estética y en la distribución de ella el arte es cómplice. Con ello se va formando una modernidad, cuyo referente principal es esa estética que se fundamenta en un clasismo racial, el cual deviene divino en las materializaciones estructurales del arte virreinal, por ejemplo.

ÉPOCA MODERNA A TRAVÉS DEL RÉGIMEN ESTÉTICO IDEALISTA DEL NEOCLASICISMO FRANCÉS

Retomando las secciones anteriores de las relaciones de la obra de arte con los procesos de subjetivación de dominio, se observa que se va formando un régimen estético que se fundamenta en lo clasista racial. Con base al régimen estético del arte descrito en la antigüedad clásica griega se van creando estructuras jerárquicas de belleza, de perfeccionamiento de formas (pureza), las cuales se correlacionaron con la correcta funcionalidad social a partir de una jerarquización social, tal como lo describe la *pintura de castas*. De esta última idea se deduce que dicha estética se corporizó en los campos sociales de esas épocas, lo que creó una división racial del trabajo al dar roles e identidades según sea el mestizaje o en el caso de la clásica antigua según sea hombre libre soberano, extranjero, servidumbre o esclavo. De este modo, en los albores de la Revolución Francesa, finales del siglo XVIII, la expresión artística por excelencia era el neoclasicismo, paradoja estético social de volver al pasado en tiempos revolucionarios. Sin embargo, la correlación se explica porque en la crítica y en la remodelación del mundo social, en palabras del crítico de arte antiguo Icleia Borsa, “se necesitaban ‘valores permanentes’ que fueron buscados en modelos del pasado, lo que refuerza la intención de permanencia y restauración de valores perdidos y rescatados por ese presente” (Borsa, 1989:38).

El arte de esta época y su estética idealista continuaron plasmando en obras de arte visual un antropocentrismo clasista racial centrado en la construcción de conocimiento del mundo a través de un iluminismo (ilustración), que desplazó a la remodelación del mundo y su reproducción más allá de un sentir. Con ello, lo sensorio-perceptivo del arte ya no fue emotivo, sino racional. Se institucionalizó al arte, se le condicionó a una lógica de práctica en la que prevaleció la búsqueda de perfección estética por medio de la técnica, lo que categorizó a lo bello como máxima paradigmática de la representación artística. Este modelo de belleza y perfeccionamiento simétrico de proporciones figurativas se tornó en la representación de algo puro. La pureza funcionó como *a priori* para dar forma y realidad al objeto arte, siendo ésta “la representación externa de las cualidades internas de lo que representaba” (Silenzi, 2009: 292). Por este motivo, la pintura realista, en su formato retrato, se convirtió en un registro de los modos de ver y de ser de las clases dirigentes.

Como ejemplo de ello tenemos al *retrato de Luis XIV* (1701) del pintor Hyacinthe Rigaud (1659-1743). En el perfeccionamiento simétrico de proporciones figurativas de la obra, se observa la representación de un poder absoluto, un poder político único, ilimitado y divino (puro). Esto gracias a los elementos que conforman el contenido de la pintura, pues el retrato contiene muchos objetos que simbolizan en la perspectiva o imagen de pensamiento a la justicia divina, a la riqueza, a la posición mayestática de Luis XIV, etc. Pero lo más importante de la pintura es que presenta un sistema de convenciones sociales, políticas y económicas que guardan un distanciamiento formal entre el rey y el resto de los vivientes que compartieron con él la época de su reinado. El reflejo del retrato es que la virtud de Luis XIV, medida en éxito social, político y económico, era divina.

Este retrato al óleo, como muchos otros de la época, ilustra los ideales monárquicos y burgueses de la época. Este arte clasista, que impone unos modos de ver, transmite relaciones sociales asimétricas, las cuales deben ser aceptadas como mandatos divi-



Imagen 3. Retrato del rey Luis XIV (1701).
Autor: Hyacinthe Rigaud (1659-1743).

nos a respetar. Aunque la época era perteneciente a la Ilustración, el arte tuvo la capacidad de influir sobre la vida individual y social de la época. Esto queda mejor explicado en palabras de Hennings, un ensayista danés de 1778. “A las artes les corresponden influenciar el gusto, las costumbres, la política, la religión de los pueblos, a ellas les corresponde mediante lo bello y lo sublime formar al espíritu” (en Castelnuevo, 1998: 167).

ÉPOCA CONTEMPORÁNEA. EL ARTE VISUAL NACIONALISTA EN MÉXICO COMO CONTINUO Y DISCONTINUO DEL RÉGIMEN IDENTITARIO

La época contemporánea en México con su arte nacionalista es el *continuum* de distribuir el espacio común de manera jerárqui-

ca. Desde lugares históricos y funciones fijas que los sujetos deben seguir, el espacio social es estructurado a partir de discursos nacionalistas. Su base es un régimen de verdad que configura al Estado como autoridad y protector de los intereses nacionales. En México, el mito de la independencia y la revolución reconfiguraron un proceso de subjetivación de memoria e identidad racial en una nacionalista. En otras palabras, el proceso de subjetivación identitaria no sólo abarcó a lo racial, sino también a la clase, al sexo y a la nacionalidad. Este condicionamiento nacionalista se legitimó culturalmente en pinturas de caballete, murales, entre otras artes plásticas situadas en instituciones oficiales (escuelas, museos, hospitales estatales, oficinas de gobierno, etc.). Este aparato ideológico, arte nacionalista, junto con otros (religión, política, etc.) invistió una subjetividad colectiva basada en el exotismo indígena como heroísmo nacional revolucionario.

Aunque mucho del arte visual en esta época buscaba escapar de la cosificación de la existencia y cambiar la imagen racista de lo indígena formada durante el periodo colonial, se observa desde la autonomía de su pensamiento contradictorio que, en un primer momento, el arte visual nacionalista retomaba los imaginarios coloniales que folklorizaban al indígena. Esta materialización del indígena, como ya se mencionó, estetizó sus cantos, sus danzas, sus relatos y sus rituales, lo que neutralizó la cosmovisión de los pueblos originarios para significar y recodificar a la política. El indigenismo era reconocido para espectacularizar, pero no reconocido por los derechos de igualdad. En un segundo momento, la idea de héroe nacional, Francisco Villa y Emiliano Zapata, forjada en la dimensión mesiánica, creó una memoria *simulacro*, aquella que recuerda lo que nunca ha sido, que es editada por los medios oficiales, por la industria del espectáculo y por muchas expresiones artísticas contemporáneas.

En muchos casos, este arte nacionalista reelabora la memoria identitaria a través de imágenes simulacro, donde lo real y la fantasía se fusionan, lo que crea una fantasmagoría, la cual, en palabras del EZLN (2016), esconde que, estos héroes nacionales,



Imagen 4. México prehispánico. Parte derecha del mural la epopeya del pueblo mexicano (1929-1935). Autor: Diego Rivera (1886-1957).

pobres como ellos, sólo han sido carne de cañón, a los que se les ha negado la preparación más elemental, un techo digno, alimentación, salud. Pero sobre todo se les ha negado su autonomía política. El arte nacionalista con su imagen simulacro esconde la verdadera historia de este país que ha sido dominada por la violencia, por el despojo, por la apropiación, por el extractivismo, pero, sobre todo, por el desprecio y negación de la otredad. Cuando el arte ingresa a la producción y reproducción de imágenes simulacro se filtra y se moldea la manera en la que se percibe un acontecimiento, una experiencia. De este modo, la realidad política, económica, ideológica, pero sobre todo la histórica, desdibujada desde este arte, se torna en una alucinación estética.

Ahora bien, a través de la autonomía del pensamiento contradictorio del arte visual nacionalista, el proceso de subjetivación de memoria identitaria y de funciones sociales que impone modos de ver,

ser y enunciar es un espacio en disputa. Un espacio antagónico que configura y reconfigura al arte mismo. En palabras de Luis García Fanlo, “un proceso de subjetivación no sólo subjetiva, sino que también produce procesos de desubjetivación, que son aquellos en los que la creación de un sujeto implica la negación de otro sujeto” (García, 2011: 6). Esta ampliación de la dimensión del proceso de subjetivación va más allá de su definición como régimen de identidad, de memoria, de lo visible, de lo enunciable, de orientador de conductas, que determinan una forma de vida, la cual no puede escapar de la magia del dominio. Siendo así, es posible pensar en procesos de subjetivación emancipatorios como subjetividad política (insurrección), por lo que el arte es un espacio conformado por heterogeneidades en lucha.

Como ejemplo de esta subjetividad política que contiene “un impulso de ‘anunciar’ mundos por venir, en un proceso de creación y de experimentación que busca expresarlo” (Rolnik, 2019: 119), tenemos a la exposición de arte visual nacionalista *Crisiss. América Latina, arte y confrontación 1910-2010* del curador cubano Gerardo Mosquera, que se presentó dentro del *Palacio de Bellas Artes* de ciudad de México en 2011 con el fin de celebrar el bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución mexicana.

La pretensión del Estado mexicano era festejar doscientos años de independencia y cien años de revolución con obras de arte generalizadas. Arte que contuviera narrativas de identidad heroicas revolucionarias. Arte que mostrará la homogeneización lingüística Latinoamericana. Arte que denotará una exploración etnográfica basada en creencias nacionales por medio de sus personajes mítico-históricos. Arte que se representará dentro de un molde de identidad ideológica, como un mural o un retrato de tradición popular revolucionaria y posrevolucionaria para invocar un consenso social. En pocas palabras, se buscaba que el arte visual a mostrar se estructurara bajo restos de nacionalismo revolucionario indígena, debido a que, “en su versión mexicana oficial, la cultura es el espacio de consenso social establecido, pues los procesos culturales tienen un efecto legitimador, cohesionador y ho-

mogeneizador que articula el mito de la identidad al resaltar los significados exóticos de un pasado ficcionalizado” (Springer, 2011: 50). Sin embargo, según José Manuel Springer, al ser la exposición un siglo de arte crítico se ponía a disposición un movimiento que:

“Tba desde la concepción modernista de la política hasta la posición contemporánea de la crítica como reflexión etnográfica de lo político. Lo que marcó el inicio de una producción artística visual con una reflexión centrada en las posibilidades de interpretación semántica de un contexto social, más que la constitución de un estilo o un discurso estético-filosófico trascendente” (Springer, 2011: 48).

Esta exposición mostró a la América Latina como zona de conflicto, como zona de negociación y como máquina de representación hegemónica. Resaltó, a través del arte, las contradicciones sociales de un siglo y la imposibilidad de hallar una respuesta unívoca para solucionar esto. Con ello, se subrayaron tensiones político-sociales que fisuran imaginarios de realismo mágico, los cuales forman parte integral de la cultura y del mito latinoamericano: América Latina lugar paradisíaco con abundancia de recursos naturales y mano de obra barata. Éstos, ingredientes perfectos para la utopía capitalista.

La exposición trató de un periodo el cual inició con la promesa de cambio político y de desarrollo económico sustentable, pero que sus resultados, hasta hoy, parecen la reconstrucción de estructuras político-sociales de dominio colonial. A saber, las condiciones materiales de existencia y la producción ideológica que viene de ellas; como la cultural, la política, la artística, la religiosa, entre otras; están sujetas tanto a poderes de identidades criollas, como a poderes transnacionales que trazan una historia de explotación, de expropiación y de industrialización, por lo cual se crea un ejército industrial de reserva al que se le niega derechos humanos, a la par se destruye al medio ambiente y al tejido social. En pocas palabras, no existían razones para que la exposición festejará una independencia, mucho menos una revolución.



Imagen 5. Yanomami (1976). Autor: Juan Downey (1940-1993).

La subjetividad política de la exposición tenía como fin perturbar al orden haciendo visible y audible lo que antes era sometido, marginado, por lo que se visibiliza un antagonismo dentro de un espacio común que se creía homogéneo e igualitario. La exposición, al ser de etnografía política, expone la distribución de los cuerpos en un espacio antagónico, lo que visibiliza la falsedad de la igualdad social, en cuanto oportunidades para desenvolverse como persona. La exposición compone estéticamente un espacio divergente, es decir, un espacio donde se presentan diferencias y conflictos de intereses, tal como de aspiraciones. *Crisiss* es una secuencia de tiempo. Es un montaje de espacios con ciertas formas de visibilidad ajenas al discurso nacionalista-igualitario. La exposición es un modo de enunciar lo real de la comunidad política mexicana. De este modo, *Crisiss América Latina, arte y confrontación 1910-2010* es una descontextualización de los ideales patrió-

ticos. Es un espacio-tiempo en el que se manifiestan los sujetos, lo que crea una escena pública. Este proceso de subjetivación política es una experiencia donde la reconfiguración de espacios es hecha por los sujetos, “aquellos que no eran tomados en cuenta en el ámbito compartido y que buscan activamente ser reconocidos” (Rancière, 2005: 18).

ICONOCLASIA ARTÍSTICA VISUAL COMO SUBJETIVACIÓN POLÍTICA EMANCIPATORIA

Aunque la iconoclasia es muy debatible, en este apartado nos proponemos entenderla como trastocamiento de imágenes artísticas por lo que estas representan, por toda la historia que hay detrás de ellas, por los discursos que encierran. Así, la iconoclasia que veremos actúa en contra del control y la opresión del poder de dicha imagería. Es mostrándola en formas otras que la iconoclasia transforma los modos de percepción de su experiencia estética. La iconoclasia que veremos revisa la relación entre arte, estética e identidad como relación de fuerzas históricas que se entrelazan y contradicen. En este sentido, esta iconoclasia confronta a las ideologías en imágenes contenidas en la obra de arte. Promueve la extrañeza de ellas disipando las certidumbres que la acompañan. Para lograr esto inventa distancias que posibilitan observar al arte y sus imágenes desde distintas posiciones, lo que permite alejarse y volver a ellas con otra mirada. Estos procesos de subjetivación política son encarados con los empujes de la intuición y la imaginación, facultades provenientes del tiempo dislocado del arte que, “discuten mediante los argumentos de la memoria los antojos sabios del deseo y las fundadas razones de la ilusión” (Escobar, 2020: 22). Siendo así, la iconoclasia como subjetividad política no es un bálsamo hacia las pestes político-sociales. Más bien, es una mirada ética-política que resiste a la instrumentalización de la imagen, lo que muestra el alcance de la imagen y su significación. Esta latencia de la imagen dentro de la obra de arte son simientes

de un futuro en suspenso. Son potencias del devenir anidadas en un pasado-presente pictórico, escultural e imaginativo cargadas de fuerzas latentes disponibles para su activación en el curso de proyectos diferentes (Escobar, 2020:20). Así, la subjetivación política de la iconoclasia ofrece salidas potenciales de un camino saturado de desigualdades fatales.

Para concluir el desarrollo de la constelación histórica del hacer y uso del arte visual como imágenes dialécticas veremos dos ejemplos de iconoclasia artística visual como subjetivación política emancipatoria. El primer ejemplo será a partir de la iconoclasia que la fotógrafa poblana Carol Espíndola hace a la pintura del renacimiento *El nacimiento de Venus* (1486) de Sandro Botticelli (1445-1510). El segundo ejemplo será a partir de la iconoclasia que la artista peruana Sandra Gamarra Heshiki hace a una de tantas *Pinturas de castas* (siglos XVI-XVIII) de autor desconocido.

Al intervenir *el nacimiento de Venus*, Espíndola entra en una dinámica de desmontaje-remontaje o descomposición-recomposición de las formas sensibles del arte de Botticelli. Esto desplaza los modos de percepción habituados a la pureza, a la belleza y al perfeccionamiento simétrico en las proporciones técnicas y figurativas de la obra de arte de Botticelli hacia otras estéticas.



Imagen 6 & 7. De izquierda a derecha. El nacimiento de venus (1486).
Autor: Sandro Botticelli (1445-1510). Sobre el nacimiento de venus (2016).
Autora: Carol Espíndola (1982).

Este reordenamiento o nueva distribución de lo sensible trae consigo una nueva manera de ver al arte, porque al reconfigurar lo sensible se hace visible lo que antes no era. Según Carol Espíndola (2015), la redistribución de las formas sensibles de la obra original logra visualizar que, el mundo occidental, desde la antigüedad, ha creado una identidad de la mujer constreñida a estereotipos de belleza y pureza. Esto, un proyecto utópico del cuerpo femenino. De esta manera, la iconoclasia de Carol como subjetividad política desplaza al cuerpo femenino del lugar que le era y es asignado.

En la iconoclasia artística de Gamarra Heshiki se muestra una negatividad a las exigencias conectivas del modo de vida señalado en las *pinturas de castas*. Precisamente, en la entrevista hecha por la *Revista Lumbreras* (2022) a la artista, ella nos recuerda que *los cuadros de castas* eran comprados por europeos en sus visitas a América como recuerdos exóticos. Al pintar en rojo copias de estos cuadros, la artista quería destacar lo exótico del recuerdo como objetos de valor comercial, representados en productos agrícolas, representados en productos agrícolas y corporalidades indígenas en sus colores originales. Por tanto, la iconoclasia hecha por esta artista remarca, entre otras cuestiones, la negatividad a concebir y recordar que lo biótico y abiótico de la América paradisiaca son recursos para explotar.

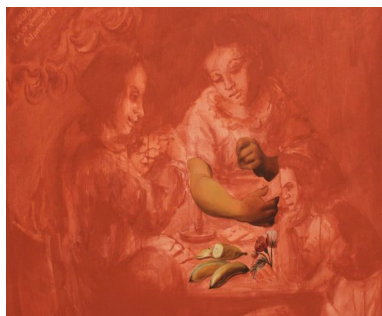


Imagen 8 & 9. De izquierda a derecha: “Pintura de castas” (1700). Autor desconocido. “Obra iconoclasta” (2022). Autora: Sandra Gamarra Heshiki.

La iconoclasia hecha por la artista peruana nos permite repensar y reinterpretar la identidad histórica construida durante los despojos de tierra e imaginarios que los pueblos originarios latinoamericanos sufrieron en el llamado “Descubrimiento de América”. Nos permite separarnos de esos procesos histórico-sociales de dominio como conformación de identidad mercantil. Nos permite romper con los imaginarios de realismo mágico que forman parte integral de la cultura latinoamericana: América Latina lugar paradisiaca con abundancia de recursos naturales y mano de obra barata. Éstos, ingredientes perfectos para la utopía capitalista.

Al captar las grietas del muro del realismo y de la adaptación inscritas en las pinturas originales, la subjetividad política contenida en ambas iconoclastas son posibilidades de sensibilidades históricas de un sujeto social “profano”, el cual busca pensar, tal como obrar en líneas y manchas de memoria fugitiva, como constelación de la desconfiguración de la heteronomía, ella misma heterogénea. La subjetividad política de ambas iconoclastas como figura del pensamiento se amalgama con la historia, con la experiencia, lo que constituye vías privilegiadas de acceso para la comprensión histórica, en donde se juegan agónicamente la ruina o la redención de ella. En este sentido, no se intenta juzgar la calidad técnica de las artistas, sino se resalta cómo la intervención social y política de sus iconoclastas presentan una forma eficiente de interrupción del tiempo dominante mediante la construcción de otros tiempos con temporalidades invisibles y diferentes. La iconoclasia de la gran obra de arte establecida en los grandes museos pone de manifiesto que las causalidades tejidas o integradas en los trazos pictográficos del tiempo transcriben una subjetividad. Transcriben sus choques, sus confrontaciones, sus conflictos.

En definitiva, el montaje dialéctico de ambas iconoclastas es la zona sensible de la violencia en las estructuras sociales. Que denota no sólo los síntomas de la coacción de la universalidad social abstracta, sino también la resistencia que las artistas oponen a esa coacción, signos de un conflicto no pacificado ni completamente integrado (Zamora, 2021:441), con lo cual se conecta la subje-

tividad política de ambas iconoclastas con la posibilidad histórica de vivir de otra manera. Así, la subjetividad política de las artistas no sólo es una anamnesis de la violencia ejercida por la mediación social estructurada en clases, raza o género, sino posibilidades de vida no conformes con el orden social vigente, que esperan su articulación por medio de su politización. Lo que muestra la subjetivación política de ambas iconoclastas es un tipo de crítica que se hace cargo del carácter contradictorio de las relaciones sociales. Una crítica que, en palabras de Ignacio De Boni:

“confronta las posibilidades reales de organizar la cooperación social en condiciones de autonomía, interdependencia y construcción de lo común, con los niveles de explotación, violencia y sufrimiento causados por la subordinación de la vida concreta al fin absurdo y suicida de la valorización del valor” (De Boni, 2022: 110).

Siendo así, el arte que emana de esta subjetivación política (estética emancipatoria) construye un espacio específico, tal como una forma inédita de su uso que tiende un puente hacia la vida, por ende, a lo social y, con ello, a lo político. Esta subjetivación implica concebir al arte en términos más liberales, lo que lo lleva al cruce de diferentes voces históricas sociales. En consecuencia, se desinstitucionaliza al arte de su régimen estético manipulado por los poderes establecidos y, de esta forma, se renueva a la esencia estética de la vida como paradigma del arte.

COMENTARIOS FINALES

Al crear una *constelación histórica del hacer y uso del arte visual en procesos de subjetivación como imágenes dialécticas*, se formó un escenario de encuentro entre espacios y temporalidades distantes-heterogéneas-opuestas. Esto permitió identificar huellas de procesos sociopolíticos dispersos. Fragmentos de un espejo roto o realidades

separadas que al unirse por medio de una constelación crean una gramática de lo corpóreo social, donde se sitúan las sustancialidades de la fuerza de la historia como articulaciones de memoria en lucha. Al reflexionar críticamente sobre el devenir histórico de los procesos de subjetivación plasmados en imágenes dialécticas del arte visual, se vislumbró la forma en que se vinculan, se entrecruzan, se dialogan, se divergen, se hacen redes en espacio-tiempo diversos. Así, constelación histórica del hacer y uso del arte en procesos de subjetivación son puertas interpretativas de contextos normativos socioculturales, así como de dimensiones de práctica social política en la deconstrucción de identidades.



Imagen 10. “Constelación de arte visual”. Autoría propia

Siendo consciente de que no todo el arte es meta político, es decir, que no todo el arte es creado para moldear subjetividades hacia la aceptación o negación de ciertos discursos, ya sean de dominio o de emancipación, se puede comentar que la experiencia estética política a través de las obras de arte visual aquí pre-

sentadas no recae en la creación de un mundo fantasioso como oposición al mundo real de dominio. Más bien, parafraseando a Jacques Rancière (2013), la mencionada experiencia a través del arte visual propone formas de configuración y reconfiguración de la experiencia común de lo sensible. Por una parte, la experiencia estética política, en un sentido de configuración de subjetividad, define lo que es visible, lo que se puede decir de ello y qué sujetos son capaces de hacerlo, como los ejemplos del neoclasicismo francés, la pintura de casta y el artista-gobernante ateniense. Por otra parte, como lo muestra *Crisiss* y las iconoclastas artísticas visuales, la experiencia estética política también rompe con la antigua configuración de lo visible, enunciable y quiénes son capaces de hacerlo. Es decir, se crean nuevas formas de exposición de lo visible y enunciable, que rompen con la antigua configuración de lo posible. En esto último recae la subjetivación política a través del arte, la cual se muestra “en la acción de capacidades no contadas que vienen a escindir la unidad de lo dado y la evidencia de lo visible para diseñar una nueva topografía de lo posible” (Rancière, 2013: 65).

En este sentido se observó que la complejidad en la creación artística visual arraiga una dimensión histórica contradictoria en su interacción con los imaginarios sociales, en sus ámbitos estético y político. De este modo se puede pensar que la historia del arte visual no se constituye autónoma, sino dependiente de contextos y coyunturas socio estética-políticas. Como lo observamos en la constelación histórica, cuando esos contextos plasman sus imaginarios en imágenes artísticas, éstas materializan una dialéctica de lo social que tanto reafirma como niega o cuestiona las normas del principio de realidad establecido. Realidad que se conforma por identidades que tienden al mantenimiento de las relaciones sociales existentes y las que tienden a su transformación. Por consiguiente, arte y estética como formas de representación política son dialógicas con su entorno, al igual que son dialécticas en sus más íntimas representaciones singulares y particulares con el otro.

La constelación del pasado en el presente de las contradicciones aquí planteada abrió pasajes de comprensión hacia la capacidad de la imagen del arte visual para alumbrar zonas oscuras de narrativas sociales en sus ámbitos estéticos y políticos. En palabras de la socióloga e historiadora Silvia Rivera Cusicanqui, “las imágenes del arte nos ofrecen interpretaciones de narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (Cusicanqui, 2010: 20). Por tal motivo, el arte visual aquí planteado es una “corporeidad de un sinnúmero de relaciones, que no se circunscriben al círculo de las artes, sino que se extienden al conjunto de las esferas humanas, en particular a las sociopolíticas” (Arcos, 2009:144). Como lo vimos, es a través del arte visual que estas relaciones sociopolíticas se disputan los diferentes modos de enunciar un yo colectivo (identidad), el cual, por una parte, contiene la centralización de un orden que distribuye a los cuerpos en un espacio común con funciones y saberes específicos. Con ello se instruye un régimen de normas, las cuales estructuran formas de ver, ser y enunciar, al igual que instrumentalizan formas de clasificación de sujetos como engranaje jerárquico social.

Por otra parte, este yo colectivo también contiene la negación de ese orden. Es también por medio del arte visual que estas subjetividades políticas disienten las formas de ver, ser y enunciar establecidas. Al suspender la estética política normativa con estéticas otras, la subjetividad política perturba el orden establecido y hace visible lo que antes era sometido, tal como marginado. Así, la subjetividad política compone estéticamente un espacio-tiempo en el que se manifiestan los sujetos, “aquellos que no eran tomados en cuenta en el ámbito compartido y que buscan activamente ser reconocidos” (Rancière, 2005: 18).

A través de la constelación histórica del hacer y uso del arte en procesos de subjetivación se construyó una nueva historicidad de las obras de arte visual. En lugar de que las pinturas vistas sean modelos de arte evolutivo, tal como normativo que regulan

la relación entre arte antiguo y moderno, vemos que las pinturas de esta constelación son aproximaciones, pues son un puente y un espejo que transmite, así como refleja las huellas de un tiempo anacrónico de lo que fuimos, somos y seremos. Así, la pequeña constelación aquí hecha es una apertura hacia la vida como experiencia, como memoria identitaria.

En este trabajo de investigación se acentuó la singularidad sensible del arte visual ligado a su valor representativo en detrimento a su valor técnico como género pictórico. La revalorización del arte a través de la sociología crítica nos condujo a disentirlo como decoración e historia de mejoramiento técnico que se aísla en los espacios museísticos en calidad de historia evolutiva sesgada por periodos. Construir una narrativa de procesos de subjetivación plasmada en las pinturas a partir de los diálogos complejos que fluyen como trazos intertextuales entre la sociología, la historia, la política, la estética y el arte, observa desfilas a la historia del arte como formas del espíritu.

REFERENCIA DE IMÁGENES

- Imagen 1. *Copia en mármol de la estatua del Doriforo* (450-440 a.C.). Autor: Policleto (480-420 a.C.). Imagen tomada de: <https://gru-penciclopedia.cat/blog/es/el-doriforo-de-policleto/> en octubre de 2023.
- Imagen 2. *Pintura de Castas* (1500-1600). Autor: Desconocido. Imagen tomada de la página web del Museo Nacional del Virreinato, INAH, https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/8409-8409-10-241348-cuadro-de-castas.html?lugar_id=475 en octubre de 2023.
- Imagen 3. *Retrato del rey Luis XIV* (1701). Autor: Hyacinthe Rigaud (1659-1743). Imagen tomada de: <https://historia-arte.com/obras/> en octubre de 2023.
- Imagen 4. *México prehispánico*. Parte derecha del mural *La epopeya del pueblo mexicano* (1929-1935). Autor: Diego Rivera (1886-1957).

- Imagen tomada de: <https://www.alamy.es/foto-diego-rivera-es-cuela-mexicana-de-la-historia-de-mexico> en octubre de 2023.
- Imagen 5. *Yanomami* (1976). Autor: Juan Downey (1940-1993). Imagen tomada de: <https://www.artnexus.com/es/magazines/article-magazine-artnexus/5d63fedd90cc21cf7c0a301b/82/crisiss-america-latina-arte-y-confrontacion-1910-2010> en octubre de 2023.
- Imagen 6. *El nacimiento de venus* (1486). Autor: Sandro Botticelli (1445-1510). Imagen tomada de: <https://historia-arte.com/obras/> en octubre de 2023.
- Imagen 7. *Sobre el nacimiento de venus* (2016). Obra perteneciente al álbum *La Atlántida*. Autora: Carol Espíndola (1982). Imagen tomada de: <https://carolespindola.com/> en octubre de 2023.
- Imagen 8. *Pintura de casta* (1700). Autor: Desconocido. Imagen tomada de: <https://historia-arte.com/obras/> en octubre de 2023.
- Imagen 9. Obra iconoclasta (2022). Autora: Sandra Gamarra Heshiki. Imagen tomada de: <https://historia-arte.com/obras/> en octubre de 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arcos Palma, Ricardo Javier (2009). *La estética y su dimensión política según Jacques Rancière*. En *Nómadas*. Número 31. Colombia. Universidad Central. Pp. 138-155.
- Adorno, Theodor (2011). *Teoría Estética*. Madrid. Akal.
- Agamben, Giorgio (1970). *El hombre sin contenido*. Barcelona. Áltera.
- Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México. Itaca.
- Berger, John (2010). *Modos de ver*. Barcelona. Gustavo Gili.
- Borsa, Icleia (1989). *As artes visuais no período iluminista*. En Bier Appel, Myrna; Bernd, Zilá; Figuerado, Helena, et al. *Caminhos da liberdade. A revolução francesa e a infidencia mineira (as letras e as artes)*. Río Grande do Sul, UFRGS-PUCRS-FAPERGS. Pp. 30-52.
- Bourriaud, Nicolas (2008). *Estética relacional*. Buenos Aires: Le-benglik.

- Cadahia, María L. (2016). *Dispositivos estéticos y formas sensibles de la emancipación*. En Ideas y Valores. Vol. LXV. Número 161. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 267-285.
- Castoriadis, Cornelius. (2005). *Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social*, en Castoriadis, C. *Los dominios del hombre*. Barcelona, Gedisa. Pp. 64-77.
- Danto, Arthur. (1999). *Después del fin del arte*. Barcelona, Paidós.
- De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer*. México D.F. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente y Universidad Iberoamericana.
- _____ (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Madrid. Katz.
- Debord, Guy (1995). *La sociedad del espectáculo*. Chile. Naufragio.
- Deleuze, Gilles (2006). *Capítulo V. Política*. En *Conversaciones 1972-1990*. Valencia. Pre-Textos.
- _____ (2012). *Qué es un dispositivo. Contribución a la guerra en curso*. Madrid. Errata Naturae.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2015). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia. Pre-Textos.
- Dewey, John (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Didi-Huberman, Georges (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. Madrid. A- Manchado libros.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y Utopía*. México. Siglo XXI.
- _____ (2001). *Definición de la cultura*. México. Itaca-UNAM.
- Eckhard Neumann et al (2015). *La actitud del artista*. Madrid, Clepsidra Ed.
- Eco, Umberto (1992). *Obra abierta*. Planeta-Agostini.
- Eisner, Elliot (2004). "El papel de las artes visuales en la transformación de la conciencia", en Eisner, Elliot. *Arte y la creación de la mente*. España. Paidós.
- Escobar, Ticio (2021). *Aura latente: Estética. Ética. Política. Técnica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ediciones Tinta Limón.
- Gamboa Estevez, Abril C. (2014). *Los vasos comunicantes. Construcción socio-cognitiva y comunicacional de escritores y funcionarios*

públicos de la cultura sobre el campo de la creación literaria en la ciudad de Puebla. Tesis de doctorado en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad Autónoma de Coahuila.

- García Fanlo, Luis (2011). *¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben.* En A Parte Rei, revista de filosofía. Número 74. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. Pp. 1-8.
- Gombrich, Ernst H. (2021). *Cuatro teorías sobre la expresión artística y otros escritos sobre el relativismo cultural.* Madrid. Rialp.
- Lipovetsky, Gille & Serroy, Jean (2019). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico.* Barcelona. Editorial Anagrama
- Mandoki, Katya (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I.* Ciudad de México. Siglo XXI.
- Mandoki, Katya (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I.* Ciudad de México. Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert (2002). *Eros y civilización.* Madrid. Editora Nacional.
- Martínez-Andrade, Luis (2008). *La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-Nación en América Latina.* En *América Latina Historia y Memoria.* Valencia. Alhim.
- Marx, Karl (2005). *El capital.* México: siglo xxi editores.
- Matamoros Ponce, Fernando; Barbosa Cano, Manlio; López Varela Guillermo & Melgarejo Pérez, Manuel A. (2021). *A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica. Memorias y resistencias de esperanza ngigua, antropología e historia.* Puebla. UIEP-ICSyH-BUAP.
- Matamoros Ponce, Fernando T. (2015). *Pensamiento colonial. Descubrimiento, conquista y "guerra de los dioses" en México.* México. BUAP-UV.
- _____ (2019). *Estética, felicidad y utopía. Epistemologías históricas del espíritu y teología política en el materialismo histórico.* En Revista de Ciencias Sociales *Tla Melaua.* Año 13. Número 47. México. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Nueva Época.
- Matamoros Ponce, Fernando & Zárata Santiago, Aline (2023). *El despojo histórico en territorios indígenas. Estéticas en las artes de resis-*

- tencias del Istmo de Tehuantepec*. En Revista *CoPaLa, Construyendo Paz Latinoamericana*. Año 8. Número 17. México. Pp. 56-68.
- Paredes, Diego (2009). *De la estetización de la política a la política de la estética*. En *Revista de Estudios Sociales*. Número 34. Bogotá. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, pp. 91-98. <https://doi.org/10.15581/007.28>
- Platón (1988). *Fedro*. En *Diálogos III*. Madrid. Gredos. Pp. 289-413.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires. Edición Nueva Visión.
- ____ (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona.
- ____ (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires. La cebra.
- ____ (2008). *El espectador emancipado*. Buenos Aires. Bordes Maternal.
- ____ (2011). *El malestar de la estética*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- ____ (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires. Prometeo libros.
- Revista Lumbreras. (2022). *Reinterpretación de las pinturas de castas para discutir sobre lo racial*. Entrevista a Sandra Gamarra Heshiki. Vista en: <https://revistalumbreras.com/artista-reinterpretalas-pinturas-de-castas-para-discutir-sobre-lo-racial/> en octubre de 2023.
- Rolnik, Suely (2019). *Esféras de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Springer, José Manuel (2011). *Crisis América Latina*, En Revista *HUM 736 Papeles de cultura contemporánea. Pensar hoy las artes, una aproximación crítica*. No 13. España. Universidad de Granada. Pp. 48-54.
- Zambrano Unda, Héctor M. (2019). *Las nociones de poiesis, praxis y techné en la producción artística*. Index, Revista de arte contemporáneo. Vol. 0. Número 7. Ecuador. Facultad de Arquitectura, Diseño y Artes de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Pp. 40-46. <https://doi.org/10.26807/cav.v0i07.221>

LA RENTA DEL DESPOJO: DEL EXTRACTIVISMO CLÁSICO A LA CONFORMACIÓN DE LOS PATRONES EXTRACTIVO-RENTISTAS EN LATINOAMÉRICA

Alejandro Serrano

UNAM, Facultad de Filosofía y Letras

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4107-2193>

alejandroserrano@filos.unam.mx

Recibido: 25 de agosto

Aceptado: 04 de marzo de 2024

RESUMEN

El artículo hace una revisión crítica sobre las formulaciones teóricas que discuten la conformación de los modelos extractivistas en América Latina, cuya temática ha ganado relevancia académica y política en las últimas décadas debido a la profundización del despojo de los bienes naturales y de los conflictos socioambientales que caracterizan dicho modelo y cuyo arraigo parece concretarse tanto en gobiernos de izquierda como de derecha. En torno a estas preocupaciones, la renta de tierra aparece como una herramienta teórica capaz de explicar los procesos de reprimarización y desindustrialización que desde los años setenta experimenta la plataforma productiva latinoamericana. En este sentido, se propone pensar a la renta de la tierra como una categoría clave en la conformación de, lo que llamamos, los patrones extractivo-rentistas latinoamericanos que, a su vez, nos permita pensar la construcción de alternativas a dicho modelo.

Palabras clave: patrón extractivo-rentista, extractivismo, renta de la tierra, ganancia extraordinaria, reprimarización.

*THE DISPOSSESSION RENT: FROM CLASSICAL EXTRACTIVISM
TO THE CONFORMATION OF EXTRACTIVE-RENTIER PATTERNS
IN LATIN AMERICA*

ABSTRACT

The article makes a critical review of the theoretical formulations that discuss the conformation of extractivismo models in Latin America whose theme has gained academic and political relevance in recent decades due to the deepening of the dispossession of natural assets and the socio-environmental conflicts that characterize said model and whose roots seem to take shape both in left and right governments. Around these concerns, land rent appears as a theoretical tool capable of explaining the reprimarization and desindustrialization processes that the Latin America productive platform has been experiencing since the 1970s. In this sense, it is proposed to think of land rent as a key category in the conformation of, what we call, the Latin American extractive-rentier patterns that, in turn, allows us to think about the construction of alternatives to said model.

Keywords: extractive-rentier pattern, land rent, extraordinary profit, extractivism, reprimarization.

INTRODUCCIÓN

Tras el abandono del modelo industrializador por sustitución de importaciones (ISI), signado por la crisis mundial de los años setenta, en la región latinoamericana se asiste a la conformación de un nuevo patrón de acumulación que, con sus distintos grados y peculiaridades en cada caso, manifiesta un desplazamiento tendencial hacia la *reprimarización* de las economías nacionales, razón por la cual es denominado como *patrón primario-exportador de especialización productiva* (Osorio, 2012), o también llamado por algunos autores como *modelo extractivista* (Gudynas, 2009; Macha-

do, 2015; Acosta, 2009), reafirmando con ello la importancia que adquiere la extracción y exportación de bienes naturales por encima de su procesamiento interno.

Dicho proceso se sustenta en la expansión que han mostrado los sectores extractivos en términos de inversión, producción y exportación, especialmente desde los años ochenta. Los datos evidencian que en Latinoamérica la inversión en actividades mineras se incrementó 400% de 1990 a 1997;⁹⁶ en el mismo sentido, se registra que el valor de las exportaciones totales de 1980 a 2008 pasó de los 76, 010 millones a los 985, 476 millones de dólares (Osorio, 2012), lo que concuerda con la duplicación del porcentaje de bienes primarios exportados que se registró de 2004 a 2014, alcanzando este último año el 54% de las exportaciones totales de la región (Burchardt, 2014). En este sentido, y atendiendo a las especificidades de cada país, la tendencia reprimarizadora mostró que:

en Bolivia, de 2000 a 2008 se triplicó la producción de gas, mientras que la cantidad de crudo extraída en Brasil, Ecuador, Bolivia, México y Venezuela entre 1990 y 2008 aumentó de 50% a 100%, y el mayor incremento se registró desde comienzos del nuevo milenio (...). En Brasil la extracción de bauxita pasó entre 2000 y 2010 de 14 a 29 millones de toneladas y, en Chile, el sector del cobre registró un crecimiento de 4,600 millones de toneladas en el año 2000 a 5,300 millones en 2008 (Burchardt, 2014, pp. 5-6).

Es importante señalar que, si bien éstos y otros datos reflejan el protagonismo que tienen los sectores primarios en las economías latinoamericanas, junto a éstos, también es posible ob-

⁹⁶ Véase la participación de Danielle Fini en el Seminario de Ecología Política: Extractivismo, conflictividad socio-ambiental y luchas comunitarias en México, organizado por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Disponible en <<https://youtu.be/naEb8X-YBUE>> (10 de diciembre de 2022).

servar la expansión que han adquirido sectores como la maquila (especialmente en países como México, Brasil y Centroamérica), el turismo, la construcción inmobiliaria y más recientemente el desarrollo en bio-tecnologías. Si bien estos sectores se diferencian de las actividades primarias en tanto que no se caracterizan por la remoción masiva de recursos naturales, algunos autores suelen incluirlos dentro de los ejes que definen el modelo extractivista (Nadal, 2009; Seoane, 2013). Pese a las notables diferencias que expresan sus procesos productivos, se puede observar que en todos estos sectores su realización depende del uso y disponibilidad de la tierra –ya sea en términos de su ubicación, belleza, fertilidad, información biológica, etc. –, por lo que dadas las peculiaridades que presenta dicho medio “natural” de producción son sectores que tienen en común el surgimiento de rentas (Foladori, 1985).

Desde esta perspectiva llama la atención que pese a la dinámica específica que distingue a los sectores extractivos (o rentistas), el análisis de la renta de la tierra sea un tema descuidado para explicar el surgimiento y expansión de los modelos extractivistas, particularmente cuando se observa que el comercio internacional de *commodities*, así como las cuantiosas inversiones, nacionales y extranjeras hacia los sectores turísticos, inmobiliarios y rentistas en general, han sido la pieza clave en el proceso de integración de la región al mercado mundial, sobre todo a partir de los años setenta. A nuestro parecer, dicho descuido se debe a que algunos autores se concentran en explicar este “giro extractivista” únicamente desde el punto de vista del proceso de la *reprimarización* y no así desde la *desindustrialización*, en tanto que ven a ésta como un *efecto* de la reprimarización y no como su *proceso dialéctico*.

En este sentido, estamos de acuerdo con Osorio en su crítica a los análisis del extractivismo clásico en el sentido de que si bien esta perspectiva pone el acento en la extracción de los bienes naturales, “no cuestiona el proceso mundial presente en la actual reproducción del capital” (Osorio, 2015, pp. 117), proceso en el que el mecanismo de la renta a escala mundial estaría orientando a las economías periféricas a perder interés por los sectores in-

dustriales, al tiempo que impulsa el creciente flujo de capitales al conjunto de los sectores rentistas, razón por la cual consideramos que en América Latina se ha configurado un modelo que rebasa la noción clásica del extractivismo y que, por tanto, debería denominarse como *patrón extractivo-rentista*.

Así, el presente artículo tiene por objeto analizar la forma en que el mecanismo de la renta de la tierra estaría *participando*, en el contexto de las relaciones geopolíticas imperiales y dentro del marco de la dependencia, en la configuración de los patrones extractivo-rentistas latinoamericanos, cuya consolidación ha implicado el despliegue de procesos de acumulación por desposesión de territorios y de todo tipo de recursos naturales necesarios para dichas actividades (Harvey, 2004). El estudio de la dinámica que toma la renta en la distribución del capital a escala global es una herramienta analítica que, consideramos, tiene el potencial de ampliar nuestro entendimiento de los caminos que toma la reestructuración capitalista en periodos de crisis, particularmente cuando se pone en juego el descenso de las tasas de ganancia tal como se manifestó en el estallido de la crisis de los años setenta. Asimismo, creemos que dicho análisis puede contribuir a pensar la construcción de proyectos político-económicos alternativos que, sin llegar a ser anti-capitalistas y sin romper de forma inmediata los lazos de la dependencia, nos permitan superar a corto y mediano plazo los efectos más desgarradores del actual patrón de acumulación.

EL PATRÓN INDUSTRIAL FRENTE A LA CRISIS DE LOS AÑOS TREINTA

Tanto las nociones de “reprimarización” como de “desindustrialización” no pueden ser comprendidas sin hacer referencia al patrón de reproducción que prevaleció en Latinoamérica en la etapa previa al periodo neoliberal y cuyo contexto es fundamental para explicar las transformaciones de su aparato productivo que se orientaron a los sectores rentistas.

El estallido de la crisis multidimensional de los años setenta supuso el fin del denominado *patrón industrial* (Osorio, 2012) que desde los años cuarenta y hasta los setenta se configuró en Latinoamérica como resultado de la reestructuración capitalista mundial derivada de la gran depresión de los años treinta. La superación de la llamada “crisis del 29” –que tiene como fondo la sobreproducción de mercancías originada en el mundo central– requirió de forma importante del incremento del consumo de bienes de capital por parte de los Estados y de las élites burguesas latinoamericanas, lo que condujo a la configuración de una nueva división internacional del trabajo en el que la región se inserta al mercado mundial mediante el impulso de proyectos de desarrollo vinculados al proceso de Industrialización por Sustitución de Importaciones.

De esta manera, si bien el patrón industrial latinoamericano se constituye en virtud de las necesidades que en ese momento reclama la acumulación capitalista mundial, también es preciso reconocer el esfuerzo emprendido por las principales economías de la región donde dicho modelo *se proyecta como una alternativa al patrón primario-exportador* del siglo XIX, en el que las élites políticas y económicas afines a los sectores industriales se van a posicionar como la clase dominante, logrando imponer un proyecto nacional de industrialización con relativa autonomía respecto de las economías metropolitanas y con el que encuentran oportunidades atractivas de acumular capital y, por lo tanto, de expandirse económica y productivamente.

En contraste con los modelos primario-exportadores del siglo XIX, el patrón industrial se sustentó en la producción espacial de plataformas productivas que se orientaron a la producción de bienes industrializados destinados principalmente al mercado interno (Lefebvre, 2013). La creciente incorporación de la clase trabajadora latinoamericana a los circuitos de consumo y de realización del capital, indispensables para el proyecto industrializador, se consolida tras el denominado “compromiso keynesiano” (Guillén, 1984), que estará guiado por la aplicación de políticas públicas dirigidas a la protección del mercado interno; al mejoramiento del nivel salarial;

a una fuerte inversión pública principalmente en su sector paraestatal; así como al impulso de una fuerte soberanía territorial que se configuró sobre la base de reformas constitucionales encaminadas a lograr un mayor control del territorio y de los recursos naturales estratégicos. Dicho patrón se estableció sobre una articulación entre la violencia y el consenso en el que si bien la clase gobernante siguió operando mecanismos coercitivos y prácticas depredadoras para llevar a cabo sus proyectos, también es cierto que los sectores subalternos pudieron gozar de una mayor participación en el disfrute de los excedentes sociales, de mayor acceso a servicios públicos, de un mayor reparto de las riquezas naturales (reformas agrarias), de mejores condiciones laborales y de una mayor calidad de vida a cambio del reconocimiento o legitimación de las élites gobernantes, de la contención de las luchas sociales, así como de la estabilización de la acumulación en las economías nacionales.

De esta manera, el impulso de las plataformas industriales nacionales significó la producción de un espacio en el que el proceso de acumulación ya no se sostuvo fundamentalmente en la extracción y exportación de bienes naturales (plusvalía en forma de renta), sino que se sustentó mayoritariamente en la explotación de la fuerza de trabajo (plusvalía en forma de ganancia); es decir, se establecieron formas de *reproducción ampliada* en las que la generación y realización de la plusvalía en buena medida logró desvincularse de los mercados exteriores. En este contexto, los esfuerzos latinoamericanos por establecer formas de acumulación ancladas a sus mercados internos marca un punto de inflexión en el que las prácticas de violencia y despojo, que caracterizaron el modelo primario-exportador del siglo XIX, pierden importancia en la medida en que las tasas de crecimiento sostenido, resultado del surgimiento de nuevas esferas industriales de inversión y de su impulso mediante la reducción de costos productivos vía subsidios estatales, posibilitaron una acumulación estable y atractiva para los capitales nacionales y extranjeros.

Hacia los años setenta, la aparición de la crisis multidimensional, compuesta por la crisis ecológica global; la crisis petrolera;

las crisis políticas latinoamericanas; así como la crisis económica mundial motivada por la *caída tendencial de la tasa general de ganancia* (Mariña y Mosley, 2001), implicó una transformación profunda de las formas de valorización del capital a escala planetaria en la que se fueron configurando nuevos patrones de reproducción que, bajo el dogma neoliberal, se orientaron principalmente a reanimar no sólo las condiciones de rentabilidad del capital tanto en el centro como en la periferia, sino también a restaurar el poder de clase de las élites políticas y económicas dominantes (Harvey, 2007). La derrota del compromiso keynesiano, la superación del deterioro de las condiciones de rentabilidad, así como del peligro que representaron los movimientos obreros y las victorias populares que se alcanzaron en distintos países latinoamericanos, condujo al establecimiento del neoliberalismo como un proyecto político que requirió y requiere de una agudización y expansión de las relaciones de violencia y despojo para superar la crisis, asegurar las condiciones que aumenten la rentabilidad del capital y mantener a raya los movimientos sociales, tal como lo observó Guillén (1984) ya en los primeros años del neoliberalismo.

El retorno al liberalismo económico en todos los países capitalistas fue considerado por el capital financiero y monopolista transnacional como la estrategia “óptima” para hacer frente a la crisis, para elevar la rentabilidad del capital en el largo plazo. En el centro se trataba de cuestionar la política keynesiana y el “Estado Benefactor” (...). En América Latina la alternativa monetarista permitiría ampliar y facilitar las posibilidades de expansión y control de nuevos mercados, así como el control de nuevas y viejas fuentes de materias primas. El monetarismo sería capaz de restaurar las condiciones de una acumulación rentable del capital que estaban degradándose a causa de la política económica y, sobre todo, del ascenso de las luchas democráticas y populares (Guillén, 1984, pp. 40-41).

A diferencia de los patrones de acumulación que se establecieron en los países centrales –vinculados al desarrollo de alta tecnología, a un mayor impulso a la industrialización y a la mono-

polización de distintos sectores industriales—, en Latinoamérica la configuración de los patrones extractivo-rentistas no sólo mostró una expansión de los sectores primarios y de ciertos servicios especializados como se describió anteriormente, sino que además, empíricamente se corroboró que “el nuevo patrón exportador implicó una destrucción de industrias o bien su reubicación en el proyecto general, procesos que fueron caracterizados como de des-industrialización” (Osorio, 2012, pp. 33). Dicho proceso fue más evidente en las principales economías latinoamericanas en las que se registraron la desaparición de capacidades productivas industriales, una importante reducción del número de trabajadores vinculados al sector, así como una disminución del valor industrial frente al total producido (Márquez y Pradilla, 2008).

Bajo este panorama, la evidente reestructuración capitalista de los años setenta, operada de forma *desigual* tanto en el centro como en la periferia, nos ha llevado a preguntarnos por qué el capitalismo latinoamericano optó por el resurgimiento de sus sectores extractivos como forma de superación de la crisis. Esto nos lleva a indagar sobre las determinaciones que participaron y participan en la configuración de los patrones de acumulación latinoamericanos, determinaciones en las que juega un papel importante la forma en que surge y se manifiesta la crisis, así como las posibilidades económicas, tecnológicas y políticas que los capitales, tanto en el centro como en la periferia, encuentran dentro del marco de las relaciones dependientes para superar o evadir la crisis. Lo anterior es un punto central en el entendimiento de los procesos que dieron origen a los patrones extractivo-rentistas en Latinoamérica, particularmente cuando el reforzamiento y consolidación de los regímenes socialdemócratas, acompañados por los movimientos populares de los años sesenta, generaron un contexto económico y político en el que se puso en evidencia la posibilidad de salir de la crisis mediante el desarrollo de modelos de acumulación basados en un mayor impulso a la industrialización en lugar de orientarse a la expansión de los sectores extractivo-rentistas.

LAS PERSPECTIVAS REPRIMARIZADORAS

Dentro de las reflexiones del *extractivismo clásico*⁹⁷ se pueden encontrar algunos planteamientos que, en términos generales, explican la configuración de este modelo vinculándolo explícita o implícitamente al proceso de reprimarización. Entre los argumentos más reconocidos están: a) La alta demanda de materias primas en el mercado mundial. b) El incremento de sus precios internacionales a inicios del siglo XXI. c) La abundancia de recursos naturales presente en América Latina (ventajas comparativas). d) La historia colonial de la región. Si bien estos planteamientos pueden complementarse, constituyendo un argumento que en buena medida da cuenta de la tendencia reprimarizadora observada durante las últimas dos décadas, resulta necesario señalar algunos matices que nos permitan repensar la importancia que juegan en dicha definición.

Acorde con estos planteamientos, Svampa (2013) sostiene que durante los primeros años del siglo XXI “la demanda de *commodities* ha originado un importante proceso de reprimarización de las economías latinoamericanas” (Svampa. 2013, pp. 2). Dicho proceso, que estaría definiendo la irrupción de un nuevo orden latinoamericano al que la autora denomina como “consenso de los *commodities*”, está “sostenido por el *boom* de los precios internacio-

⁹⁷ En este trabajo entendemos por extractivismo clásico a una lectura particular que, al estudiar los modelos político-económicos en la periferia, particularmente latinoamericana, tiende a concentrarse en el momento extractivo y relega a un segundo plano los momentos de circulación y de consumo, con lo cual se fragmenta el análisis del ciclo de reproducción del capital. En este sentido, para Osorio, la concentración en la remoción de bienes naturales en el extractivismo clásico, “es muy llamativo el reclamo, pero debe hacerse desde la crítica de un patrón que propicia no solo la depredación del bosque o el agotamiento del hierro o del petróleo o del gas. Junto a –o en el seno de– la depredación de esos bienes se encuentra la depredación de los trabajadores mismos” (Osorio, 2015. pp. 117-118).

nales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes” (Svampa, 2013, pp. 1). Si bien tanto el alza de los precios internacionales que registraron diversas materias primas durante la primera década del presente siglo, así como su creciente demanda mundial sostenida por la expansión económica de países como China, representaron un estímulo significativo para la inversión de capitales en los sectores extractivos, cabría preguntarse por qué ello no supuso el desplazamiento del eje de acumulación de países industriales o en franca industrialización, lo que nos lleva a considerar que estos procesos por sí solos son insuficientes para constituir un patrón de reproducción.

En México, por ejemplo, si bien se registra un ligero repunte de la producción petrolera entre 2000 y 2004, el proceso reprimarizador ya se observa con fuerza desde la década de los años setenta, periodo en el que la producción pasa de 165 mil barriles diarios (mbd) en 1973 a 1,002 mbd en 1982 (PEMEX, 1988). Asimismo, durante los años ochenta, y a la par del crecimiento *absoluto* de los procesos extractivos en Latinoamérica, se observa una fuerte tendencia de reprimarización *relativa* como resultado de la disolución de las capacidades productivas industriales, la cual operó principalmente dentro de los sectores paraestatales y cuyo proceso fue caracterizado por algunos autores como de *desindustrialización estratégica* (Saxe-Fernández, 2016), toda vez que respondió intereses geopolíticos y económicos de países como EUA que, para mantener su proyecto industrial, era necesario dismantelar las capacidades industriales en la periferia.

En este contexto, más que hablar de la reprimarización latinoamericana como consecuencia de la coyuntura económica de la década de los años 2000, Seoane (2013) advierte que se trató de una *nueva ofensiva extractivista* en la que se observó una “*profundización y extensión* del modelo extractivo exportador, o, lo que es lo mismo, como *intensificación* de la acumulación por despojo en un nuevo ciclo de mercantilización y apropiación privada de los bienes naturales” (Seoane, 2013, pp. 84-85. Las cursivas son nuestras);

en consecuencia, la conformación del modelo extractivo, para Seoane, no se restringe al periodo aludido, sino que se formaliza y avanza desde la reestructuración neoliberal de los años setenta.

Por su parte, Acosta (2009) ofrece otro planteamiento en el que la emergencia de los modelos extractivistas estaría vinculada con la gran cantidad de recursos naturales presente en los países latinoamericanos. Desde su perspectiva, dicha *abundancia natural* sería la causa o el origen de estructuras productivas socioambientalmente inestables, situación que lleva a estos países a experimentar lo que el autor llama *la maldición de la abundancia*. Animado por una suerte de determinismo geográfico, Acosta plantea que “la gran disponibilidad de recursos naturales que caracteriza a estos países, particularmente si se trata de minerales o petróleo, tiende a distorsionar la estructura económica y la asignación de los factores productivos del país” (Acosta, 2009, pp. 22), lo que condiciona a éstos a adoptar economías primario-exportadoras en virtud de “lo relativamente fácil que resulta obtener ventaja de la generosa naturaleza” (Acosta, 2009, pp. 27). En este sentido, el autor concluye que la problemática socioambiental, así como la conformación del modelo extractivista en estos países se debe a “que son ricos en recursos naturales, (y) en tanto han apostado prioritariamente por la extracción de esa riqueza natural para el mercado mundial” (Acosta, 2009, pp. 34)⁹⁸.

⁹⁸ Este mismo razonamiento aparece en el artículo titulado *Petróleo, rentismo y subdesarrollo: ¿una maldición sin solución?*, en el que los autores Jürgen Schuldt y Alberto Acosta señalan, respecto a la conformación de las economías primario-exportadoras latinoamericanas, que “estas economías no han logrado superar la ‘trampa de la pobreza’, situación que da como resultado una gran paradoja: países ricos en recursos naturales, que incluso pueden tener importantes ingresos financieros, pero que no han logrado establecer las bases para su desarrollo y siguen siendo pobres. Y son pobres, justamente, porque son ricos en recursos naturales, en tanto han apostado prioritariamente a la extracción de esa riqueza natural y marginado otras formas de creación de valor, sustentadas en el

De esta manera, al concentrarse en las determinaciones que juegan las condiciones físicas de la naturaleza, Acosta reduce la importancia de un conjunto completo de determinaciones sociales, tecnológicas, políticas y económicas que participan en la estructuración de los proyectos político-económicos que se desplegaron en Latinoamérica. Es importante señalar que, no es que se trate de negar el papel que juegan los condicionamientos materiales como *una* determinante que posibilita la realización de formas de organización social específicas; no obstante, el peso que les atribuye Acosta no logra explicar por qué países con abundantes recursos como China, Rusia o EUA no desarrollaron economías primario-exportadoras, lo que nos lleva a cuestionar estos planteamientos.

Por último, encontramos otros autores que vinculan el origen del extractivismo al proceso de conquista latinoamericana y la conformación del sistema-mundo capitalista. En tal sentido, Machado (2015) sostiene que la moderna geografía mundial del capital, aquella que expresa la relación dialéctica entre los centros imperiales de acumulación y las periferias dependientes exportadoras de naturaleza, tiene como fundamento la instauración de una fundacional división internacional del trabajo, que surge del proceso colonizador y que se mantiene vigente hasta nuestros días debido al fenómeno de la *colonialidad*, esto es, de la *normalización* del proyecto colonial en el que se reproducen las estructuras de dominación en torno a las prácticas extractivas aún después de los procesos independentistas. Desde esta perspectiva, el autor sostiene que:

...el extractivismo no es apenas un fenómeno emergente en la crucial coyuntura ecológico-política del siglo XXI; remite más bien a los orígenes del sistema-mundo. La geografía económica de la Modernidad empieza como reparto colonial

esfuerzo humano antes que en la generosidad de la naturaleza” (Schuldt y Acosta, 2006, pp. 72).

del mundo. Como práctica colonial, el extractivismo se erige en principio de estructuración epistémico, económica, ecológica, y política de la moderna civilización del capital: Nace de y con el capitalismo, necro-economía colonial. Empieza en América; la inventa y le impone el nombre y su lugar en el mundo: territorio minero, espacio social y geográfico de la mera extracción. Al inventarla así, crea también de tal modo el sistema-mundo como totalidad: crea el *Centro* y “sus” *periferias* (Machado, 2015, pp. 19-20).

Visto así, la economía latinoamericana “nace como economía colonial”, y al nacer así, su “naturaleza económica y política” reproduce, como pecado original, su matriz primario-exportadora y con ella el conjunto de prácticas depredadoras que la definen. Bajo esta interpretación, podemos decir que Machado proyecta una visión estructuralista en el que los centros imperiales determinan *irremediablemente* la forma y la función espacial de “su” periferia, es decir, la condenan a fungir como territorio extractivista estructuralmente impuesto por las exigencias de los países imperiales. Para el autor, el modelo extractivista actual es, pues, herencia del proceso colonial y fruto de la colonialidad, por lo tanto, éste no responde ni a las necesidades de la acumulación y valorización del *capitalismo latinoamericano*, ni tampoco a las confrontaciones entre los distintos grupos dominantes en las periferias, ni entre éstos con los del centro, toda vez que las élites dominantes en la periferia, independientemente del sector que se trate (industrial, financiero, turístico, inmobiliario, etc.), estarían de cierta manera subordinadas por la racionalidad colonizadora, explotadora y extractivista proveniente del centro. En este sentido, para Machado:

América va a ser violentamente incorporada a las fuerzas revolucionarias del mercado mundial como *espacio abismal* periférico, territorio *colonial* por excelencia; diseñada y constituida desde un principio como *territorio propiamente*

minero: zona de la pura y mera extracción; de la extracción sin-fin y como objetivo en sí mismo de la acción colonizadora (...).

De modo que, pese a su aparente “novedad”, *extractivismo y ordenamiento territorial* no son en absoluto fenómenos recientes, sino que hunden sus raíces en los propios orígenes del sistema-mundo (Machado, 2015. pp. 14-15).

A nuestro parecer, si bien Machado tiene razón al señalar que la geografía que construye el capitalismo consiste en un proyecto de *totalidad* en el que las formas de acumulación nacionales sólo cobran sentido en tanto se relacionan con otras formas nacionales desiguales –de ahí la potente concepción de *dialéctica de la dependencia* propuesta por Marini (1979) – cae en el equívoco de ver en esa dialéctica únicamente centros a los que les toca acumular capital y periferias a las que les toca la extracción de sus riquezas naturales. Dicho de otra manera, Machado acierta al señalar que el espacio heredado del periodo colonial sienta las condiciones, simbólicas y materiales, que participan en la conformación del modelo extractivista y su integración al mercado mundial en el periodo post-colonial, pero no percibe que esas condiciones se pueden transformar históricamente en tanto que responden a las necesidades de un sistema económico mundial en constante crisis y reestructuración, momentos en los que las relaciones dependientes abren no sólo una, sino varias posibilidades a las economías subordinadas de integrarse al mercado mundial, es por ello que estamos de acuerdo con Arceo y Basualdo cuando señalan que en Latinoamérica:

La forma que asumió el proceso de reestructuración económica y de apertura comercial y financiera y su grado de profundidad estuvieron condicionados, en cada país, por la relación de fuerzas entre las distintas fracciones del bloque dominante, las características de la fracción que devino hegemónica y su capacidad para utilizar los aparatos de Esta-

do a su favor, así como para cambiar la relación de fuerzas con los sectores populares y romper los marcos institucionales que cristalizaban la relación de fuerzas precedentes. La crisis del modelo sustitutivo no fue un reflejo pasivo de las modificaciones sobrevenidas en la economía mundial (Arceo y Basualdo, 2006, pp. 16-17).

De esta manera, si bien la plataforma primario-exportadora se ha mantenido relativamente vigente en todos los países latinoamericanos desde el periodo colonial, es preciso reconocer que este modelo no es el reflejo pasivo de los proyectos geopolíticos imperiales; por el contrario, se trata de reconocer el papel que juegan y jugaron los sectores dominantes latinoamericanos en la transformación de esa plataforma que tuvo lugar en el periodo industrializador y, a partir de ella, poder explicar su reconstitución en el contexto de la crisis de los años setenta. Es sobre la base del reconocimiento de la plataforma industrial, de la forma en que se manifiesta la crisis de los años setenta y del reacomodo de las fracciones dominantes nacionales y de éstas con las fracciones en la esfera internacional, que podemos hablar de la tendencia de reprimarización/desindustrialización actualmente vigente en las economías latinoamericanas.

LA RENTA DE LA TIERRA COMO ESTIMULANTE DE LA INVERSIÓN DE CAPITAL: GANANCIA VS RENTA

Como lo señala Osorio (2016), la existencia de diversos sectores capitalistas (inmobiliario, agroindustrial, financiero, industrial, turístico, extractivo, etc.), con intereses específicos y sujetos a formas de valorización diferenciadas, conduce a la imposibilidad de constituir patrones de reproducción que beneficien de igual manera a todos los sectores. La crisis de los años setenta y la subsecuente reestructuración neoliberal supuso una nueva correlación de fuerzas entre los sectores dominantes, dando como resultado

un debilitamiento de los sectores industriales y el consiguiente posicionamiento de los sectores extractivos, rentistas y financieros como los hegemónicos.

Consideramos que este reacomodo está fuertemente ligado con los procesos económicos que desencadenaron la crisis de los setenta, con la caída de las tasas de ganancia que manifestaron los sectores industriales, así como con los mecanismos que las élites económicas y políticas en los países centrales y periféricos, dentro del marco de sus posibilidades, emplearon para enfrentar la crisis. Si bien las prácticas geopolíticas de los países centrales han sido una determinante importante en la definición de los patrones de acumulación en la periferia, es también fundamental reconocer que éstas tienen una dimensión económica que les da sustento.

En este contexto, para poder explicar la pérdida de dinamismo que experimentaron los sectores industriales, es necesario analizar las causas que derivaron en una reorientación de los flujos de inversión de capital hacia los sectores extractivos. Consideramos que dicha reorientación está vinculada con la *ganancia extraordinaria* en forma de renta de la tierra característica de estos sectores. Lo anterior requiere de una breve descripción de la lógica económica que opera en los flujos de inversión a escala planetaria y de cómo la renta de la tierra se posiciona como un estimulante de la inversión de capital, particularmente cuando el descenso de las tasas de ganancia se manifiesta en momentos de crisis.

LA IMPORTANCIA DE LA TASA DE GANANCIA EN LOS FLUJOS DE INVERSIÓN DEL CAPITAL

Dentro de la Crítica de la Economía Política, la *tasa de ganancia* es una categoría central que aparece en la base de la dinámica general de la acumulación capitalista como lo han sugerido diversos autores (Mariña y Moseley, 2001; Marini, 1979). Su centralidad radica en el hecho de constituirse como un indicador clave y sensible en la toma de decisiones de inversión vinculada con las

variaciones o altibajos propios que experimentan las economías sujetas a la dinámica capitalista. En este sentido, para Marx, la tasa de ganancia no sólo expresa una relación cuantitativa entre la masa de la plusvalía y el capital que generó dicha plusvalía ($g' = pv / (cc + cv)$), sino que, de forma más importante, representa el *principio estimulante* de la inversión y la producción de capital, y en tanto que las distintas ramas de la producción establecen en su campo una tasa de ganancia particular –que varía de acuerdo con el nivel interno de su composición orgánica de capital y del grado de explotación del trabajo–, el capital se ve impulsado a *fluir* de unas ramas a otras en busca de las mejores condiciones para la acumulación.

No obstante, como lo muestra Marx en sus análisis, dicho desplazamiento constante de los capitales, entre las distintas ramas, conduce a la conformación de una Tasa Media de Ganancia (TMG) que subordina a *todo* capital que participa en una economía, sea nacional o internacional, lo que ocasiona que el intercambio mercantil bajo el capitalismo no tenga como base los *valores* de las mercancías ($cc + cv + pv$), sino que se efectúe conforme a sus *precios de producción* ($cc + cv + gm$)⁹⁹, de lo cual resulta que “a masas de capital de igual magnitud, cualquiera sea su composición orgánica, corresponden participaciones iguales (...) de la totalidad de la plusvalía obtenida por el capital de la sociedad en su conjunto” (Marx, 2009, pp. 178-179).

Visto así, la TMG se constituye como un regulador macroeconómico en el sentido de representar el límite máximo de ganancia *proporcional* que los distintos capitales obtienen, o eventualmente obtendrán, en la realización o venta de las mercancías por ellos producidas. Todo lo anterior es explicado por Marx de la siguiente manera:

⁹⁹ Donde *cc* es capital constante; *cv*: capital variable; *pv*: plusvalía y *gm*: ganancia media.

Pues bien, si las mercancías se vendiesen por sus valores se presentarían, como ya hemos visto, cuotas muy distintas de ganancia en las diversas esferas de producción, con arreglo a la distinta composición orgánica de los capitales en ellas invertidos. Pero los capitales se retiran de las esferas de producción en que la cuota de ganancia es baja, para lanzarse a otras que arrojan una ganancia más alta. Este movimiento constante de emigración e inmigración del capital, en una palabra, esta distribución del capital entre las diversas esferas de producción atendiendo al alza o a la baja de la cuota de ganancia, determina una relación entre la oferta y la demanda, de tal naturaleza, que la ganancia media es la misma en las diversas esferas de producción (Marx, 2009, pp. 198).

Para Foladori (1985), Marx está haciendo referencia a dos niveles del *capitalismo competitivo* en cuya dinámica ocurre el *proceso de transformación de valores a precios de producción*, proceso en el que surge la ganancia media (*gm*) como la porción del plusvalor que recibe como ganancia el capitalista industrial. De esta manera, para Foladori, el primer nivel de la competencia estaría constituido por capitales individuales que compiten al interior de una misma rama de producción; es decir, donde se enfrentan capitales que producen la misma mercancía. Por su parte, el segundo nivel se desarrolla a la escala de la economía en su conjunto entre ramas distintas de la producción, donde los diversos capitales compiten por invertir en las ramas más rentables de la economía.

Si la competencia mercantil únicamente se desarrollara en el primer nivel, cada rama estaría en condiciones de apropiarse la totalidad del plusvalor engendrado por ellas; es decir, las mercancías se venderían por sus valores ($cc+cv+pv$). No obstante, la mera existencia de ramas con tasas de ganancia mayores hace que “los capitales no (puedan) soportar que unas ramas obtengan mayor ganancia que otras por el hecho de tener una composición orgánica de capital menor y, por lo tanto, una masa de plusvalor mayor” (Foladori, 1985,

pp. 104), ello se convierte en un estímulo para que los capitales emigren de las ramas con menor tasa de ganancia a las que presentan mejores tasas de ganancia. Este *segundo nivel de la competencia*, donde los capitales luchan por posicionarse en las ramas más atractivas de la economía, es donde tiene lugar la conformación de la TMG que, a su vez, se traduce en el establecimiento de una *ganancia media*, la cual tiene como objetivo la regulación en la apropiación del plusvalor social de forma proporcional al capital total invertido en cada rama, es decir, donde la plusvalía en su conjunto es distribuida proporcionalmente entre las ramas que participan en la economía, de acuerdo a la magnitud de sus capitales y sin importar el nivel interno de su composición orgánica.

Es de este modo que, para Marx, la distribución de los capitales, en el segundo nivel de la competencia, provoca la *igualación* de las diversas tasas de ganancia, conformándose una TMG igual para todas las ramas y para todos los capitales, la cual “distribuye equitativamente la totalidad del plusvalor que en su conjunto la clase capitalista ha succionado a la clase obrera” (Echeverría, 2005, pp. 18). Esta es la razón por la cual cada productor al vender sus productos, independientemente de cuánta plusvalía haya producido, los venderá al precio de producción ($cc+cv+gm$). Ahora bien, es importante mencionar que dicha *gm* puede ser mayor o menor a la masa de plusvalor que cada capitalista individual produce, lo que depende directamente de su nivel de eficiencia o productividad.

Lo anterior se explica en el hecho de que, una vez conformada la TMG, la competencia desciende nuevamente al primer nivel donde los distintos capitalistas al interior de las ramas compiten por la repartición de la *gm* que corresponde a cada rama; en este sentido, mientras que los productores más eficientes podrán reclamar *ganancias extraordinarias* en virtud de su mayor productividad; por su parte, los menos eficientes se verán obligados a *transferir* parte de su *gm* a los más eficientes. Es por esta razón que las fuerzas coercitivas de la competencia obligan a cada productor a hacerse más eficiente mediante la incorporación de innovaciones

tecnológicas que empujan, una y otra vez, al aumento constante de la composición orgánica media del capital en cada una de las ramas. Esto es lo que plantea Echeverría (2005) cuando señala que:

La razón inmediata o el motivo directo para incrementar la productividad del proceso de trabajo, de acuerdo con Marx, deriva, para cada capitalista individual, de su ávida disposición por apropiarse de una parte injustificada de la ganancia global común, disposición que lo lleva a irse por encima de las sagradas leyes mercantiles de intercambio equivalencial. La incesante búsqueda de esta “ganancia extraordinaria”, como Marx la denomina, tiene en el capitalismo histórico una función esencial: desencadenar una y otra vez la revolución tecnológica. (Echeverría, 2005, pp. 18).

Siguiendo esta idea, el desencadenamiento constante de las revoluciones tecnológicas tendrá como efecto inevitable un incremento progresivo de las composiciones orgánicas del capital, proceso que, a su vez, tendrá como consecuencia una reducción progresiva de la TMG. Esto es lo que Marx denominó como *la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia*. En este sentido, si la importancia de la TMG radica en el hecho de representar un límite a la acumulación capitalista, su preocupación aumenta en la medida en que ese límite disminuye progresivamente.

El análisis anterior nos debe llevar a cuestionarnos cuáles son las alternativas que tienen los capitalistas para contrarrestar o evadir la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, cuya manifestación estuvo presente en la crisis de los años setenta. Si bien el debate dentro de la economía política marxista en torno a los mecanismos que pueden ser empleados para contrarrestar la caída de la tasa de ganancia es muy amplio, podemos destacar los siguientes: a) *La creación de nuevas esferas de inversión* que, en cuanto tales, surgen con una reducida composición orgánica. b) *La creación de monopolios y la monopolización de la rama*, la cual resulta ser una estrategia más eficaz no sólo para escapar a la

TMG, sino para incrementar la tasa de ganancia. En este sentido, la capacidad que tiene el monopolio de *impedir la entrada o inmigración* de otros competidores a la rama le permite ejercer un control sobre el precio de producción de las mercancías, posibilidad que lo lleva a reclamar *ganancias extraordinarias monopólicas*.

Una alternativa más consiste en tratar de moverse hacia ramas que por sus características expresan *constantemente* altas tasas de ganancia en tanto que logran impedir la nivelación de sus plusvalores y, por lo tanto, evaden participar en la conformación de la TMG. Si la condición para que una rama no transfiera su plusvalor es impidiendo la libre movilidad de los capitales, resulta que:

...existe un sector de la producción –todas las ramas agrícolas y mineras, así como la pesca y la industria de la construcción urbana– donde los capitales no tienen esa libertad de migrar masivamente para presionar y por lo tanto hacer bajar los precios de los productos ocasionando la transferencia y nivelación de los plusvalores. Y no tienen dicha libertad porque la propiedad privada del suelo impide la producción sin antes pagar una renta (Foladori, 1985, pp. 104).

Para Foladori, tanto la escasez relativa de los bienes naturales, como el poder que ejerce la propiedad privada sobre la disponibilidad de los mismos, restringen la libre inversión de los capitales dentro de estas ramas, razón por la cual éstas logran retener su plusvalor y, por lo tanto, se mantienen con una alta tasa de ganancia. No obstante, la mera existencia de una alta tasa de ganancia en estos sectores no significa que aquellos capitales que logren entrar a estas ramas estén en condiciones de reclamar una mayor ganancia, puesto que el propietario de la tierra se interpone en tanto que él también reclama una parte de esa mayor ganancia, es decir, exige un pago por el uso de su propiedad en la forma de renta. Lo anterior nos obliga a explicar, entre otras cosas, cómo es que surge este pago en forma de renta; por qué los sectores ex-

tractivos se caracterizan por expresar altas tasas de ganancia; y finalmente, será posible que el dueño del capital se apropie la renta.

EL DESPOJO DE LA TIERRA COMO FORMA DE APROPIACIÓN DE LA RENTA

Dentro de la Economía Política marxista, es común que la renta de la tierra suela ser definida como una *ganancia extraordinaria* en la medida en que aparece como una magnitud de plusvalor que se adiciona a la ganancia media que los capitales realizan normalmente en las ramas industriales. En este sentido, para Marx, la renta (r) –sea en su forma *absoluta, diferencial o monopólica*– es un *monto extra de valor* que *necesariamente* contiene el precio de los productos extractivos ($cc + cv + gm + r$), el cual surge como un incentivo de la producción en tanto que el terrateniente sigue vigente como clase social que reclama una parte del plusvalor, así como en la medida en que se reconoce la desventaja de producir en las tierras (minas, yacimientos, suelo urbano etc.) con las peores condiciones. Bajo este mecanismo, el capitalista que invierte, en principio, estará en condiciones de obtener su gm (tal como la espera obtener en cualquier otra rama) después de haber pagado la renta y aún después de haber producido bajo las peores condiciones.

Aunque a primera vista la renta aparece como algo beneficioso para el capitalismo en su conjunto, su mera existencia ha abierto un campo de disputa histórico entre el terrateniente y el capitalista en el que éste último ha desarrollado mecanismos para evadir o reducir el pago de la renta. Entre éstos, la combinación de ambas clases en una misma persona se ha constituido como una tendencia histórica que avanza a convertir la renta en una ganancia extraordinaria como tal. Y es precisamente la existencia de esta ganancia extraordinaria que, en medio de las crisis económicas y en función de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, se ha posicionado como un estímulo determinante en

los flujos de inversión capitalista que hoy se orienta a los sectores extractivos y rentistas en general.

Importante en este proceso es el reconocimiento de la existencia de formas de propiedad social de la tierra, presentes en comunidades campesinas e indígenas en toda América Latina, cuya posesión de recursos naturales se ha convertido en un botín para grandes corporaciones extractivistas que anhelan la obtención de rentas. A nuestro parecer, el que estas formas de posesión de la tierra se presenten como un obstáculo a la inversión y explotación capitalista ha llevado a la aparición de procesos de despojo en la región cuyas consecuencias sociales, políticas, culturales y ambientales son bien conocidas.

EL PAPEL DE LA RENTA FRENTE A LA CRISIS DE LOS AÑOS SETENTA. LA CONFIGURACIÓN DEL PATRÓN EXTRACTIVO-RENTISTA EN AMÉRICA LATINA

Tras el breve periodo industrializador, la reconstitución de los patrones extractivo-rentistas en Latinoamérica tiene su punto de inflexión con la denominada *crisis estructural de rentabilidad del capital* que estalla durante los años setenta, ocasionada por la progresiva disminución de la TMG a nivel mundial, la cual, de acuerdo con Mariña y Cámara, “condujo a la reestructuración multidimensional de las condiciones generales de valorización del capital mediante procesos encaminados a contrarrestar la caída de la tasa general de ganancia” (Mariña y Cámara, 2015, pp. 19), lo que en América Latina derivó, desde nuestra perspectiva, en una redefinición de los flujos de inversión de capital que, con el propósito de evadir la reducción de la TMG, se orientaron (y se siguen orientando) a diversos sectores rentistas que mantienen altas sus tasas de ganancia aún en época de crisis, convirtiéndose en sectores principales y estratégicos.

Es importante mencionar que, si bien la renta de la tierra representa *una* forma de escapar a la caída de las tasas de ganancia,

histórica y geográficamente ello no se ha manifestado como un proceso general en el que todos los países del mercado mundial opten por actividades rentistas como eje de acumulación ni como principal mecanismo para enfrentar dicho problema. Por el contrario, la lógica de la acumulación se sustenta en un *desarrollo geográfico desigual del capitalismo mundial*, es decir, en el desarrollo de formas de valorización y acumulación desiguales, pero articuladas dialécticamente.

En este sentido, Osorio señala que “en tanto la reproducción del capital conforma un sistema mundial capitalista heterogéneo, con regiones y economías que presentan desiguales grados de mando y soberanía (y) desiguales papeles en la división internacional del trabajo” (Osorio, 2016, pp. 84-85), cada país conforma una estructura económica y política que no sólo le permite reproducir el capital a su *interior*, sino que además esa misma estructura, con la cual entra a participar en el sistema, *posibilita* la acumulación de capital a *escala mundial*. Así, la forma específica que adopta el modelo político-económico en cada país o región es lo que Osorio denomina como el *patrón de reproducción del capital*.

Visto así, lo que caracteriza el patrón extractivo-rentista en América Latina no es la mera sobreexplotación de recursos naturales por encima de su regeneración natural,¹⁰⁰ como tampoco

¹⁰⁰En la mayoría de las perspectivas del extractivismo clásico, la determinación del carácter sobreexplotador en función de la capacidad natural de regeneración de los recursos puede conducir a serios equívocos en tanto que se desconoce a la naturaleza como materia histórica, transformable por el desarrollo técnico. Bajo este razonamiento y en virtud del nivel técnico alcanzado hasta hoy, no sólo todos los modelos económicos vigentes (extractivistas o no) estarían sobreexplotando sus recursos naturales; sino que, además, toda producción minera, por ejemplo, independientemente del sistema económico o modo de producción, sería una actividad, en esencia, sobreexplotadora. En oposición a estas perspectivas neo-malthusianas, consideramos que el carácter sobreexplotador debe estar en función del sistema productivo capitalista que, en busca de

la simple extracción de grandes volúmenes de materiales. Si bien estos aspectos pueden ser manifestaciones concretas de las economías latinoamericanas, es preciso hacer notar que ello también ocurre en el mundo central dada la lógica del *valor de cambio* que rige todos los procesos productivos bajo el capitalismo. Por el contrario, lo que caracteriza dicho patrón es el peso significativo que tienen los sectores extractivo-rentistas en tanto ejes de acumulación del capital dentro de una economía nacional y cuyos sectores se articulan a las necesidades materiales del mercado mundial.

Así, la constitución de un determinado patrón de reproducción –ya sea que su eje de acumulación gire en torno a la producción de materias primas, o bien, a la producción de bienes de equipo especializados– va más allá de las denominadas ventajas comparativas que presenta cada país; por el contrario, *son los sectores productivos*, atendiendo a las distintas *tasas de ganancia* que expresan en determinados momentos; el reforzamiento del grupo dominante vinculado a dichos sectores; así como las relaciones geopolíticas de subordinación centro-periferia, los que en última instancia determinan la configuración de dicho patrón.

En su análisis sobre la *dialéctica de la dependencia*, Marini observa la importancia que juega la tasa de ganancia en la definición de las economías periféricas, pues señala que “es en función de la acumulación de capital a escala mundial, y en particular de su resorte vital, la cuota general de ganancia, como podemos entender la formación de la economía dependiente” (Marini, 1979, pp. 86). Siguiendo este razonamiento, el autor menciona que:

Al comienzo de su desarrollo, la economía dependiente se encuentra enteramente subordinada a la dinámica de la acumulación en los países industriales, a tal punto que es en función de la tendencia a la baja de la cuota de ga-

la valorización y la ganancia, *produce más allá de las necesidades verdaderamente humanas de la sociedad.*

nancia en éstos, o sea, de la manera como allí se expresa la acumulación de capital, que dicho desarrollo puede ser explicado. Sólo a medida que la economía dependiente se va convirtiendo de hecho en un verdadero centro productor de capital (...) es que se manifiestan plenamente en ella sus leyes de desarrollo (...). A partir de ese momento, los fenómenos de circulación que se presentan en la economía dependiente dejan de corresponder prioritariamente a problemas de realización de la nación industrial a la que ella está subordinada para tornarse cada vez más en problemas de realización referidos a su propio ciclo de capital (Marini, 1979, pp. 84-85).

Lo anterior nos lleva a reconocer que la configuración de los modelos económicos, tanto en el centro como en la periferia, está en función de las vías de valorización que el capital encuentra en cada país pero que, en su conjunto, posibilita la acumulación a escala mundial. La irrupción de una crisis que pone en entredicho la forma de la valorización vigente conduce a las economías del sistema a enfrentar *diferencialmente* la caída de las tasas de ganancia, abriendo nuevas formas de valorización. Bajo esta perspectiva, la crisis de los años setenta, como resultado de la caída general de la tasa de ganancia, es el suceso que marca el inicio de una nueva configuración político-económica a nivel mundial y que en Latinoamérica se manifestará con el desarrollo de los patrones extractivo-rentistas.

Con la aparición de la crisis a nivel mundial, y dentro del subsiguiente proceso de reestructuración multidimensional de las condiciones de reproducción del capital, tanto los países centrales como los periféricos, llevarán a cabo determinados mecanismos encaminados a contrarrestar o evadir los efectos de la caída de la tasa general de ganancia, algunos de los cuales fueron previstos por Marx (2009) en *El Capital*. Dichos mecanismos son: a) El aumento del grado de explotación del trabajo. b) La reducción del salario por debajo de su valor. c) El abaratamiento de los elemen-

tos del capital constante. d) El comercio exterior. e) El aumento del capital-acciones (sector financiero). Asimismo, el proceso de monopolización aparece como otro mecanismo que puede ser empleado por los *capitales individuales* para generar ganancias extraordinarias monopólicas y evadir con ello la caída de la tasa de ganancia. De esta manera, en el marco de las relaciones dependientes, algunos mecanismos serán más propicios a desarrollarse en el mundo central y otros en el mundo periférico, lo cual obedece a las características y posibilidades que presenta la estructura de reproducción del capital en cada caso y de las relaciones dependientes a nivel mundial.

En este contexto, mientras que los países centrales han recurrido, por un lado, a mecanismos como el *aumento del grado de explotación del trabajo* a través de la incorporación de innovaciones tecnológicas en el proceso laboral; la *reducción de los elementos del capital constante* que, a decir de Marini, se ha dado principalmente a través de la compra de materias primas a precios bajos en el comercio con América Latina; el *proceso de monopolización* en diversos sectores, particularmente de alta tecnología; el auge y expansión del *capital financiero*; así como la inversión de capital en la industria de la construcción urbana que posibilita la obtención de rentas. Por otro lado, la estructura de reproducción del capital en estos países los limita a recurrir a mecanismos como la reducción del salario por debajo de su valor en tanto que ello repercutiría negativamente en la realización de las mercancías en el mercado local. Asimismo, tampoco recurren de forma masiva a orientar la inversión de sus capitales hacia los sectores extractivos dentro de sus propios territorios en tanto que la *renta diferencial* en Latinoamérica, debida a una *producción espacial funcional a la reprimarización* (Lefebvre, 2013), hace más lucrativa la inversión en dicha región.

Por su parte, los países periféricos no pueden responder de la misma manera a la caída de la tasa general de ganancia, ya que la estructura de reproducción del capital (sometida a las relaciones dependientes) limita la forma en que aquellos mecanismos operan localmente. Por un lado, el efecto que tiene la reducción del capi-

tal constante, mediante el recurso a materias primas baratas, es limitado en tanto que la plataforma industrial local ha sido relativamente disuelta o reubicada en el exterior, por lo que no tiene un efecto significativo en la reducción de la composición orgánica media del capital. Asimismo, si bien el proceso de monopolización en Latinoamérica tendrá su auge después de la crisis de los años setenta, es de notar que este proceso va a estar marcado por una importante incursión de monopolios extranjeros en los mercados nacionales, a tal punto que ha sido en virtud de éstos, es decir, de las fusiones o alianzas estratégicas llevadas a cabo, que algunos de los monopolios locales pudieron surgir y desarrollarse.

Dentro del marco de estas condiciones, la alternativa para Latinoamérica, como se ha dicho, ha sido la de reorientar los flujos de inversión de capital hacia los sectores extractivos y rentistas en general, sentando con ello las bases materiales para el surgimiento del nuevo patrón extractivo-rentista. De igual manera, esta reorientación del capital se ha manifestado con el auge de la industria de la construcción urbana, dando lugar a lo que se conoce como el *boom* inmobiliario y de servicios urbanos; el desarrollo de grandes proyectos turísticos y la privatización de códigos genéticos.

Junto a estos procesos, la *superexplotación del trabajo* en tanto “forma de explotación en donde no se respeta el valor de la fuerza de trabajo” (Osorio, 2016, pp. 141), es otro mecanismo que ha caracterizado a las economías latinoamericanas y que forma parte de los elementos que integran la renta diferencial en la medida en que ha permitido a los capitalistas sustraer, de forma *injustificada*, valor del fondo salarial nacional para convertirlo en ganancia privada.

En este contexto, resulta fácil apreciar que la configuración del patrón extractivo-rentista latinoamericano, después de la crisis de los años setenta y dentro del marco de la dependencia, condiciona a estos países a extremar la explotación de los elementos que constituyen la fuente de la riqueza social y, por lo tanto, a *intensificar los procesos de despojo a lo largo del ciclo de reproducción del capital*. Esto es, bajo la subordinación que ejerce el mundo central sobre el periférico, la estructura de reproducción del capi-

tal en el mundo dependiente intensifica su necesidad de acumular *violentando sistemáticamente las leyes del mercado*, difundiendo y profundizando con ello la violencia y el despojo como prácticas generales toda vez que intenta incrementar su tasa de ganancia a través de las rutas o estrategias que las relaciones dependientes le permiten, y lo hace no solamente socavando o sobreexplotando las riquezas naturales en su búsqueda de rentas y en su función de abastecedora de materias primas al mercado mundial, sino también violando el valor de la fuerza de trabajo, haciendo más atractiva la inversión en los sectores extractivo-rentistas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como lo llegó a indicar Marx, la sobrevivencia del capitalismo se ha sustentado en su capacidad de reestructuración y reacomodo de las formas de valorización desiguales que sostienen el proceso de acumulación. Desde esta mirada, la necesidad de reestructuración del capitalismo mundial a causa de la crisis de los años setenta, es el punto de inflexión que hace resurgir los patrones extractivo-rentistas en Latinoamérica. En este proceso, como lo hemos indicado, la pérdida de interés en los sectores industriales a causa de la reducción de las tasas de ganancia y, paralelamente, la posibilidad de apropiación de rentas en los sectores extractivos ha provocado que los flujos de inversión de capital se orienten a estos últimos, posicionándose como los centros dinamizadores que sustentan la acumulación en nuestra región.

En este proceso, la producción de la renta como conjunto de condiciones materiales y simbólicas, ha sido un elemento clave en el desarrollo de este patrón de organización social. De igual manera, las formas de subordinación centro-periferia y el reacomodo de las clases dominantes dentro de las relaciones dependientes, son los procesos que determinan la forma en que América Latina se inserta al mercado mundial. Es por ello que sostenemos que

los patrones de reproducción extractivo-rentistas no están determinados ni por su posibilidad de acceder a abundantes recursos naturales, ni por la simple voluntad política para decidir que el eje de la acumulación gire en torno a los sectores extractivos –puesto que toda decisión política, en el capitalismo, tiene siempre como base una dimensión económica que le da sustento– sino que en última instancia ello depende de la manera en que el proyecto político nacional dominante entra a formar parte de un conjunto o una estructura social mayor que le da sentido a dicho proyecto.

De esta manera, la adopción de un determinado patrón de acumulación de capital por un país sólo adquiere sentido si su despliegue se articula con la división internacional del trabajo que conforma el capitalismo mundial, con las oportunidades de valorización y acumulación que presentan los diversos sectores, con las relaciones económicas y políticas que se entablan con el exterior, con las dificultades o aptitudes que encuentra el capital local para reproducirse; en suma, con la forma específica en que entra a participar en el mercado mundial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2009). *La maldición de la abundancia*. Abya-Yala.
- Arceo, E. y Basualdo E. (2006). “Los cambios de los sectores dominantes en América Latina bajo el neoliberalismo”. En Basualdo, Eduardo y Enrique Arceo (Comps.), *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101101023845/basualdo.pdf>
- Burchardt, H. (2014). *Logros y contradicciones del extractivismo. Bases para una fundamentación empírica y analítica*. Nueva Sociedad. https://static.nuso.org/media/documents/Logros_y_contradicciones_del_extractivismo._Bases_para_una_fundamentaci%C3%B3n_emp%C3%ADrica_y_anal%C3%ADtica__Febrero_2014.pdf

- Echeverría, B. (2005). "Renta tecnológica y capitalismo histórico". *Revista Mundo Siglo XXI*, 2, 17-20. <https://www.mundosisloxxi.ipn.mx/pdf/v01/02/02.pdf>
- Foladori, G. (1985). "Los niveles de la competencia y las formas de renta". En Caprano, Horacio y Guillermo Foladori, (Eds.), *Estudios sobre la teoría de la renta del suelo*. Universidad Autónoma de Chapingo.
- Gudynas, E. (2009). "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual". En Schuldt, Jünger et al, *Extractivismo, política y sociedad*. CAAP y CLAES. <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/extractivismo.pdf>
- Guillén, H. (1984). *Orígenes de la crisis en México 1940 / 1982*. Era.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- _____ (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Machado, H. (2015). "Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en nuestra América". *Revista Bajo el Volcán*, 15, (23), 11-51. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473002.pdf>
- Marini, R. M. (1979). *Dialéctica de la dependencia*. Era.
- Mariña, A. y Moseley, F. (2001). "La tasa general de ganancia y sus determinantes en México: 1950-1999". *Revista Economía: Teoría y Práctica*, 15, 35-65. <https://publicaciones.xoc.uam.mx/Recurso.php>
- Mariña, A. y Cámara, S. (2015). "Las especificidades de la crisis mundial en México. Una historia de integración subordinada a la globalización neoliberal". En Valenzuela, J. et al (coords.), *Crisis neoliberal y alternativas de izquierda en América Latina II*. El Barzón y ANACC.
- Márquez, L. y Pradilla, E. (2008). "Desindustrialización, terciarización y estructura metropolitana: un debate conceptual necesario". *Revista Cuadernos del CENDES*, 25, (69), 21-45. <https://www.redalyc.org/pdf/403/40311392003.pdf>

- Marx, C. (2009). *El Capital. Crítica de la economía política, Tomo III*. FCE.
- Nadal, A. (7 de octubre de 2009). “La reprimarización de América Latina”. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2009/10/07/economia/029a1eco>
- Osorio, J. (2012). “El nuevo patrón de especialización productiva en América Latina”. *Revista Soc. Bras. Economía Política*, 31, 31-64. <https://revistasep.org.br/index.php/SEP/article/view/876/370>
- _____. (2015). Estado, reproducción del capital y lucha de clases. La unidad económico/política del capital. Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- _____. (2016). *Teoría marxista de la dependencia*. Itaca y Universidad Autónoma Metropolitana.
- PEMEX (1988). *Anuario estadístico*. Gobierno de México. https://www.pemex.com/ri/Publicaciones/Anuario%20Estadistico%20Archivos/1988_ae_00_vc_e.pdf
- Saxe-Fernández, J. (2016). *La compraventa de México. Una interpretación histórica y estratégica de las relaciones México-Estados Unidos*. UNAM y CEIICH.
- Schuldt, J y Acosta, A. (2006). *Petróleo, rentismo y subdesarrollo: ¿una maldición sin solución?* *Revista Nueva Sociedad* 204, 71-89. https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1284480839.acosta_001.pdf
- Seoane, J. (2013). “El retorno de la crisis y la ofensiva extractivista”. En Seoane, J. et al. (coords.), *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Herramienta, Editorial El Colectivo y GEAL. <https://www.herramienta.com.ar/files/extractivismo-despojoclimafinal-34337-94578.pdf>
- Svampa, M. (2013). “Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina”. *Revista Nueva Sociedad*, 244, 30-46. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/6451/CO-NICET_Digital_Nro.6853_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y

• LUCHAS SOCIALES
Y COYUNTURA POLÍTICA



P'IJIL K'OPETIK TA SK'ELEL, SKOLTAEL, YICH'EL
TA MUK' CH'UL OSIL-BALAMIL: PRINCIPIOS DE
COSMOVISIÓN MAYA TSOTSIL PARA HONRAR Y
DEFENDER A LA MADRE TIERRA

Miguel Sánchez Álvarez
Universidad Intercultural de Chiapas
miguessanalvarez@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4785-5781>

Leonardo Figueroa Helland
The New School
(Manahatta, Isla Tortuga /Nueva York)
figuerol@newschool.edu

Recibido: 08 de octubre de 2023
Aceptado: 25 de febrero de 2024

RESUMEN

Este artículo aborda elementos clave de la cosmovisión maya tsotsil. El objetivo es articularlos con base en la lengua tsotsil para fundamentar una comprensión de la filosofía y ética tsotsil partiendo de la cosmovisión y su entendimiento originario del cosmos, territorio y comunidad de vida. Como metodología se procedió de una postura crítica anticolonial y descolonizadora que subraya la necesidad de entender el pensamiento indígena partiendo de su lengua originaria, cosmovisión, organización del territorio, comunidad, espiritualidad y práctica comunal. Se explican y analizan

ciertas bases conceptuales de la cosmovisión maya tsotsil como fundamentos para una crítica de la colonialidad. La discusión de conceptos base contribuye al marco explicativo del significado y fundamentos del *lekil kuxlejal* o buen vivir como legado filosófico maya tsotsil. En dicha forma de vida se articulan cosmos, comunidad y territorio en un complejo y dinámico tejido colectivo de riqueza espiritual, epistémica, práctica, material, ecológica, agroecológica y ritual que juntas constituyen autonomías comunales sostenibles. El resultado muestra que la revitalización de los conocimientos, lenguas, prácticas y organización territorial de los pueblos originarios, específicamente partiendo de su lengua y cosmovisión, son indispensables en luchas por la reafirmación, liberación y descolonización de los pueblos, y en restablecer los equilibrios que posibilitan veredas autónomas sostenibles, especialmente frente a crisis ambientales y climáticas, agroalimentarias y sociales causadas por la violencia y explotación del colonialismo, el Estado, la modernización, el racismo y el capitalismo.

Palabras clave: lengua tsotsil, cosmovisión, Madre Tierra, *lekil kuxlejal* o “buen vivir”.

P'IJIL K'OPETIK TA SK'ELEL, SKOLTAEL, YICH'EL TA MUK' CH'UL OSIL-BALAMIL: PRINCIPLES OF THE MAYAN TSOTSIL COSMOVISION TO HONOR AND DEFEND MOTHER EARTH

ABSTRACT

We address key elements of the Maya Tsotsil cosmovision. The objective is to articulate them upon the Tsotsil language in order to understand Tsotsil philosophy and ethics as rooted in Tsotsil cosmovision and its original understanding of the cosmos, territory and community of life. We proceed from a critical anticolonial and decolonizing approach, underlining the need to understand the thought of Indigenous peoples from within their language, cosmovision, organization of territory, community, spirituality and

practice. These conceptual bases of Tsotsil Mayan cosmovision are explained and analyzed as bases for a critique of coloniality. This discussion of key concepts contributes to the explanatory framework regarding the meaning and foundations of *lekil kuxlejal* or good living as Maya Tsotsil philosophical legacy. In this lifeway, cosmos, community and territory are articulated in complex and dynamic collective fabrics of spiritual, epistemic, practical, material, ecological, agroecological and ritual richness that together constitute sustainable communal autonomies. The result shows that revitalizing Indigenous knowledge, languages, practices and ways of territorial organization, specifically proceeding from Indigenous languages and cosmovisions, is indispensable in struggles for Indigenous reaffirmation, liberation and decolonization, and more broadly in restoring balance, and enabling sustainable autonomous paths, especially vis-a-vis environmental, climate, agro-food and social crises caused by the violence and exploitation of colonialism, the State, modernization, racism and capitalism.

Key words: tsotsil language, cosmovision, Mother Earth, *lekil kuxlejal* or “good living”.

INTRODUCCIÓN

Este artículo resulta de una continua serie de conversatorios, intercambios de conocimiento y sesiones de lengua y cosmovisión tsotsil entre el Dr. Miguel Sánchez Álvarez y el Dr. Leonardo Figueroa Helland, a partir del año 2023. Por su parte, Sánchez Álvarez, parte de diversas investigaciones en la región de los Altos de Chiapas, desde los años 1990 hasta la actualidad. Figueroa Helland, por su parte, procede de una trayectoria de trabajo enfocado en la crítica política anticolonial con horizontes de descolonización que subraya la necesidad de afrontar las crisis ambientales, sociales y agroalimentarias a partir de la defensa y revitalización de la cosmovisión, biocultura, lengua, territorio y comunalidad de los pueblos originarios. El objetivo aquí es contribuir al marco expli-

cativo de los significados y fundamentos del *lekil huxlejal* o buen vivir: legado filosófico maya tsotsil como base para la reafirmación de la identidad de los pueblos, la defensa de la Madre Tierra y la restitución de territorios bioculturales autónomos

Se procedió con el método participativo y colaborativo mediante diálogos, preguntas y reflexiones de manera crítica y constructiva enfocados en vislumbrar, en un espíritu de intercambio de saberes, la semiótica que fundada en la lengua originaria se manifiesta en cosmovisión, práctica y organización territorial maya tsotsil. Se procedió, asimismo, desde una postura crítica anticolonial, subrayando la necesidad de entender el pensamiento de los pueblos desde la propia lengua originaria, en este caso tsotsil, y de un entendimiento interno de su cosmovisión, organización territorial, comunidad, espiritualidad y práctica. Se subraya la autonomía y soberanía epistemológica de los pueblos originarios, de sus lenguas y de su cosmovisión; esto implica, entre otras prácticas, partir desde los conceptos y términos de la lengua misma como base teórica e interpretativa sin hacer recurso (en la medida de lo posible) de marcos preliminares occidentales. Se procede sobre la interpretación de que no existe una correspondencia entre los modos tsotsiles de sentir-pensar, cosmo-existir y relacionarse con el mundo, y, por el otro lado, con los modos occidentales. Además, la lengua y cosmovisión tsotsil no corresponde ni representa al mismo mundo organizado por la violencia de la colonialidad occidental, sino a un mundo organizado conforme a un tejido de prácticas bioculturales comunales, regenerativas y espirituales que cría una realidad distinta a la dominante, que teje relaciones más saludables entre comunidades y con la Madre Tierra.

Esto no es un trabajo de simple traducción, ni interpretación, sino un esfuerzo radicalmente de re-situarnos en el campo relacional de entendimiento y organización territorial, filosófica, epistémica y espiritual tsotsil, y así también disrumpir y subvertir el entendimiento colonial-occidental. Asimismo, debido a la larga historia de colonialismo y colonialidad en Abaya Yala e Isla Tortuga (continente americano), muchos conceptos tsotsiles encarnan

de manera sincrética cierta manifestación de conocimientos coloniales occidentales, aunque dicho sincretismo sea frecuentemente impuesto y/o estratégicamente internalizado y en ocasiones aparentemente normalizado/hegemónico. Dichos procesos, ya sea de sincretismo o asimilación, reflejados a veces en la lengua, práctica y ritualidad, deben también examinarse críticamente a la luz del proyecto violento –colonial, moderno, estatal, patriarcal y capitalista– de desindianización forzada a través de los aparatos culturales, educacionales, coercitivos y de mercado.

Durante los conversatorios e intercambios se han abordado, discutido, y hecho uso extensivo de referencia a múltiples de los materiales, obras de investigación, y materiales de investigación y lengua del Dr. Miguel Sánchez Álvarez (e.g., 2000, 2005, 2006, 2011a, 2011b, 2012, 2013a, 2013b, 2013c, 2017, 2018). También se abordan discusiones en relación con la centralidad de la revitalización indígena y descolonización como horizontes emancipatorios frente a crisis creadas por la modernidad colonial, el Estado y capital (e.g., Figueroa Helland 2022, Figueroa Helland et al. 2021, 2018, y próximo 2024; Sánchez Álvarez 2012, 2015, 2018; Sulvarán López y Sánchez Álvarez 2017). Partiendo de las premisas metodológicas y teóricas arriba explicadas se articularon sesiones de diálogo y reflexión, se ordenaron palabras y conceptos, se reflexionaron y se enriquecieron en cuanto a sus significados y lo que implican en diferentes niveles y planos de comprensión en el mundo tsotsil. Como resultado, el lector encontrará primero “Elementos de la cosmovisión maya tsotsil”. Luego se abordan conceptos como “Ch’ul y ch’ulel” como conciencia de la sagrada interconexión cósmica que nos posibilita: “Dimensiones básicas del despertar del ch’ulel o conciencia”, que se cría a partir del entendimiento de la interrelacionalidad del todo. En seguida, abordamos “Ich’el ta muk’ Balamil xchu’uk yol snich’on. Dignificar a la tierra y a sus hijas/os” como base de la normatividad que sustenta una relación de corresponsabilidad biocultural con la comunidad territorial de vida. Luego discutimos “Ko’ol komon k’uxumbail te kuxlejaj. Alta estima en la vida con igualdad en común” como

base de la organización recíproca y relacional que sustenta la autonomía comunal. Exploramos también “Sa’el stael p’ijil kuxlejaj. Búsqueda-encuentro de la inteligencia”, se explica qué representa contar con inteligencia o sabiduría que complementa y contribuye a regenerar y sustanciar el *ch’ul*, el *ch’ulel*, y la comunidad de vida. Se ejemplifican dichos conceptos en relación con el cultivo de la tierra como gestión de la inteligencia-sabiduría que teje humano-tierra-naturaleza en comunidad biocultural. Culminamos con una exploración de la organización biocultural del territorio basado en la cosmovisión con el concepto de *Yelov sat Balamil* (rostro de la tierra): hacia un entendimiento de la cosmovisión y conceptos base de la organización territorial maya tsotsil como fundamento de la autonomía, la lucha anticolonial y antiextractivista, y la defensa de una organización territorial biocultural descolonizante.

Buscamos contribuir a la creciente gama de importantes trabajos centrados en la (re)afirmación y revitalización de las autonomías y soberanías epistemológicas y territoriales de los pueblos, y la descolonización del pensamiento y la práctica. Diversos trabajos se llevan a cabo en todo el Abya Yala e Isla Tortuga y, globalmente, especialmente de autores indígenas; por falta de espacio y debido al límite en el conteo final de palabras fue necesario omitir las referencias a dichos trabajos que, de ser solicitadas, podemos compartir.

Esperamos que nuestro encuentro con algunos conceptos base de la cosmovisión maya contribuya a revitalizar las comunidades, sus identidades y sus autonomías, así como su entretejimiento en luchas y esfuerzos solidarios en diferentes localidades a partir de distintas tradiciones originarias.

ELEMENTOS DE LA COSMOVISIÓN MAYA TSTOTSIL

Delineamos algunos elementos y principios clave de la cosmovisión maya tsotsil, partiendo de la misma lengua Bats’i k’op (Tsotsil), variante del municipio de Huixtán, Chiapas. Éstos forman parte constituyente de sistemas de vida milenario de los pueblos

mayas, con sus principios, modelos, instituciones-estructuras, y conciencia (pensamiento). Consideramos que los conocimientos, saberes, cosmovisiones y lenguas conforman el cuerpo de interpretación y explicación del mundo y de las cosas. Los principios filosóficos y modos de vida bioculturales de los pueblos originarios del Abya Yala (América) residen en las diversidades de lenguas, cosmovisiones y relaciones con la tierra y territorio.

La concepción original del mundo tsotsil considera al universo como integrado de *juju koj* o niveles y planos, conformado por el ch'ul Osil Vinajel-Balamil, sagrado universo, integrado por la ch'ul Balamil, ch'ul Vinajel y por yolon Balamil, la parte baja o inframundo; en dichos planos y niveles de comprensión del universo se presenta el principio de *skotol snitoj-yikoj sba*, que todos los elementos del universo y de la tierra se interrelacionan y sostienen mutuamente; además, es *kuxul* o *kuxulik*, está vivo o son animados al reunir cualidades como las presentadas a continuación:

A) *Ch'ul y Ch'ulel*

El *Ch'ul*, concepto clave de la cosmovisión tsotsil, procede de concebir el cosmos y cielo (Ch'ul Vinajel o Ch'ul Chan -en Tseltal-) donde se encuentra el Ch'ul K'ak'al (sagrado sol) y la sagrada tierra (Ch'ul Balamil, *jme'tik* o *jkaxiltik*-nuestra madre o resguarda) como Padre-Madre, fuentes de energía-espíritu engendradore de vida y nuestros cuidadores, quienes en fértil complementariedad gestan y crían el lugar donde se regenera la vida. En esta cosmovisión todo está interrelacionado y vitalizado - vivo (*kuxul*). Todos los seres, incluido el humano (*jkuxlej viniketik-antsetik*), son descendientes vivos, hijas e hijos de la Madre Tierra (Yol snich'on Balamil) y, por ende, son familiares que constituyen una comunidad. La organización de comunidad y territorio se entiende como la organización del rostro de la Madre Tierra (*sat balamil, sba balamil*) que emana de un vivir-sentir-visionar el cosmos (*K'u ya'yel-yilel ch'ul osil-vinajel*)

Así, nuestras *jkuxlejtik*, vidas y *jch'uleltik*, esencias, están en *snitoy sbaik te skotol te ch'ul Osil Vinajel*, es decir, nuestras vidas y esencias o conciencias se articulan y compenetran con todo el sagrado universo, con su *xojobal*, resplandor y luz, se está en la transparencia y en co-construcción de vida y del bien de la comunidad, tierra y territorio.

Emana así el *ch'ulel* como conciencia del *ch'ul*, entendido en ocasiones como lo sagrado, significando esencia que reconoce nuestra articulación y compenetración con el todo que nos resguarda y posibilita. La conciencia de nuestra existencia se gesta a causa y por consecuencia de la creación de *kajvaltik*, *ch'ul K'ak'al*, *ch'ul U*, *Totil-Me'iletik*, *yajval balamil-ch'en-vitsetik-ja'maletik*, *ojovetik*/nuestras divinidades, sagrado Sol, sagrada luna, que (con la tierra) son Padres-Madres ancestrales, y con los guardianes de la tierra (incluyendo adscritos a lugares sagrados, cuevas, cerros, manantiales, entre otros).

El concepto *ch'ulel*, derivado del *ch'ul*, a veces se traduce como conciencia o 'alma' debido al sincretismo o de dominación religiosa cristiana-católica presente. Pero conlleva una compleja red de significados distintos y ancestrales pertenecientes a disposiciones relacionales y prácticas comunales enmarcadas por interconexiones con todo aquello que rodea y posibilita la existencia. Así, *ch'ulel* implica conciencia de la sagrada red de interrelaciones entre seres y energías que tejen el cosmos, y posibilitan la comunidad de vida, incluidos cuerpos, seres vivos y territorios. El primer concepto de *ch'ulel* (traducido variadamente como esencia, conciencia o alma) se relaciona con los seres humanos, plantas y animales; por ejemplo, el *ixim o maíz tiene ch'ulel* porque que es una semilla o planta que siente lo que se le haga, cuando se le deja abandonado al olvido o se le desprecia, por lo que existen distintos tipos y entendimientos de *ch'ulel*, *ch'uleletik* o esencia, alma y almas, conciencia y conciencias. Aunque a veces *ch'ulel* se traduce como conciencia o "alma", no se debe de manejar bajo la comprensión occidental, cristiana o moderna que son de pleno sentido colonial, sino que *ch'ulel* se debe entender con base en

la cosmovisión Maya Tsotsil. *Ch'ulel* en la cosmovisión Tsotsil no es antropocéntrico, ya que todos los seres de este mundo tienen *ch'ulel* y son vivos en el cosmos maya, ya sean plantas, animales, ríos, montañas, y entes varios, incluso manufacturados.

Una noción contemporánea de *ch'ulel* como 'alma', es lo étéreo, una especie de energía interna en el ser humano mientras está con vida; éste puede ser en parte derivado del sincretismo con (o dominación de) la concepción cristiana y quizá no tanto de la cosmovisión maya ancestral; se comprende que a partir de la muerte y desprendimiento del alma, ése ya no se le conocerá y no se le denominará *ch'ulel*/alma, sino como *ch'ulelal*, alma del difunto, por eso, en cada año se celebra el *sk'in ch'ulelal* fiesta de las almas de los difuntos.

En la concepción maya precolonial el *ch'ulel* representa la manera en la que un ser (humano o no humano) está entretrejido de manera particular con la naturaleza y el cosmos, un entretrejimiento específico y esencial que vincula energía a partir del cual el ser adquiere conciencia de su existencia y responsabilidades con todas las relaciones que le posibilitan. Dicha concepción es distinta y ajena al término cristiano de alma, aun cuando la imposición y asimilación colonial conduce a un sincretismo en el uso del término a nivel de la práctica.

Pero contar con *ch'ulel* significa comprender muchos campos y niveles, desde el *anel o'ontonal*, *an o'ontonal*/nacer el corazón, nace el corazón, cuando se adquiere la capacidad de reaccionar, sentir, reflexionar, percibir y discernir del cómo y del porqué de las cosas desde el sentimiento de existencia, el proceso *kuxlejal*, estar en vida, implica *oyun*, *oyukutik te Osil Vinajel*, *Balamil*/existo o existimos en el universo y en la tierra, se acompaña de *anel*, *ya'iel*/nacer, sentir, es la concreción de *oyanel*, existir; *ch'iel*, crecer, se complementa con *xchanel*, *yojtikinel*, *sna'el*, que son aprender, conocer y saber; *yijubel*, madurar, se enriquece con *sna'el sjam*, *sme-lol*, *snopebal p'ijilil ta kuxlej*, implica pensar, reflexionar y discernir la transparencia de la inteligencia o sabiduría de la vida o existencia; la etapa de *lajel*/muerte, significa, *cham*, murió, *lok' xch'ulel*,

desprendió su alma, *ch'ay batel*, se fue en desaparición, *k'ael takopal*, descomposición del cuerpo y su retorno y reintegración a los ciclos dinámicos de regeneración de la tierra, comunidad de vida y cosmos.

B. El ch'ulel como resultado de la interconexión que entreteje el cosmos

El *ch'ulel* comprende otros conceptos correlacionados con la *p'ijil jol o'ontonal*, inteligencia y sabiduría de mente y corazón; *yojti-kininel talelal kuxlejaj*, conocimiento de la vida y del ser; *sna'el*, saber, recordar, rememorar, memoria histórica; *sna'el spasel*, saber hacer, *lekil pasbail*, saber ser, buen comportamiento, buena conducta, conducta humana que remite sobre la ética de la vida y de la bioética; *k'anel*, *k'anbail*, amor, aceptación; *ya'iel jol o'ontonal*, sentimiento de la mente y corazón (senti-sensación, senti-pensar); *k'uxubinel ta o'ntonal*, estima profunda de corazón; *lekilal, utsilal*, bienestar, bondad; *slekilal st'ujumal talel kuxlejaj*, bondad y belleza de la cultura y del Ser; *ch'ul*, sagrado o divino; *t'ujumal Osil-Balamil*, belleza del universo-tierra; *yikoj sba*/soporte o soportado; *stso-boj sba* o *snitoy sba*/Unido o interconectado con toda la naturaleza, comunidad y universo. Tanto seres humanos como no humanos recibimos nuestra *sk'ak'al*/energía, *stsatsal*/fuerza, *xojobal*/luz, o potencia del *ch'ul* Osil Vinajel/sagrado universo-tierra.

Toda esa integralidad implica estar en estado de *kuxul o'ontonal*/corazón viviente y con sensación, *vik'il jamal satil*/abierto y despejados los ojos, *jamal chikinil*/oídos despejados y perceptivos siempre; se relacionan con la *ch'ulel*, conciencia del ser viviente con el entorno natural-ecológico que le posibilita mediante interconexión material, biofísica, ecológica y espiritual con el territorio, comunidad de vida, y cosmos.

Quien tiene *ch'ulel* o conciencia de este tejido relacional que le posibilita, se conduce viviendo bajo principios del *lekil kuxlejaj* o buen vivir, y sabrá distinguir *k'usi lek*, *k'u x-elan lekil kuxlejaj*, qué es bueno, cómo es el buen vivir; *k'usi chopol*, qué es malo; *k'usi*

lajelal, qué es muerte. Se comprende que el humano existe sólo porque es complementado, relacionado, interconectado con la sagrada Madre Tierra (*ch'ul me'tik Balamil*), sus elementos, en unión con el sagrado padre sol (*ch'ul jtotik K'ak'al*), y el sagrado cielo/universo/cosmos (*ch'ul Vinajel*).

Nuestras *jkuxlejtik*, vidas y *jch'uleltik* “almas” o conciencias están en *snitoy sbaik te skotol te ch'ul Osil Vinajel*; se articulan en todo el sagrado universo, con su *xojobal*, resplandor y luz, se está en transparencia y co-construcción de vida mediante lo común y compartido como bien; y no en el individualismo, la atomización, el monopolio, la propiedad, la explotación o la agresión.

Partiendo de esta conciencia profunda de lo que entreteje al humano integralmente con la tierra y cosmos sagrado, se materializa lo co-creativo de las responsabilidades mutuas entre todas las personas humanas, espirituales y no humanas que juntas constituyen el territorio vivo; es decir, las fuerzas complementarias mediante las cuales se regenera y sostiene la articulación de la comunidad en su totalidad. La mujer, el hombre, *ants/vinik*, constituidos por cuerpos (*takopaletik*), corazones (*o'ntonaletik*) y cabezas/mentes (*jolaletik*, *snopebaletik*) adquieren identidad, sentir-pensar y significados de su ser mediante su conciencia en correlación, comunalidad y corresponsabilidad mutua con todo que les articula y posibilita, incluido el territorio a quien deben su vida y sustento.

Así, el *ch'ulel*, más que ‘alma’ o ‘conciencia’, es el entendimiento corresponsable de la totalidad *ch'ul* o entretejido sagrado que nos constituye, de las relaciones materiales, espirituales, comunales, territoriales, bio-geo-ecológicas y cósmicas que nos posibilitan y así conlleva múltiples niveles o dimensiones de responsabilidad, corresponsabilidad, ritualidad y práctica comunal en relación con los cuales nos situamos, encontramos, identificamos y actuamos, nos regeneramos/reproducimos como comunidad. Implica el despertar y programación permanente de la conciencia en reconocimiento y responsabilidad respecto a lo que posibilita al humano y su identidad, a través de su vida y muerte, siendo siem-

pre constituido y (re)integrado por y en los ciclos regenerativos de la comunidad de vida, territorio, tierra y cosmos.

C. Dimensiones básicas del despertar del ch'ulel o conciencia

Yojtikinel jpat jxokontik/Oy yojtikinel/Entendimiento y conocimiento; de nuestro entorno, ambiente, comunidad, territorio y cosmos, de quienes están enfrente, atrás, a los lados, debajo y arriba (ambientales, no humanos, así como humanos). Por ejemplo, conciencia que entiende-conoce del territorio que nos alimenta, la comunidad que nos gesta, cría, y cuida y de la sagrada tierra que nos posibilita, en relación y responsabilidad con ella, quien es nuestra resguarda (jkaxiltik).

*Sna'el jkuxlejaltik/Saber en nuestro ser y devenir; saber quiénes somos, en nuestra especificidad, dónde estamos, de nuestra genealogía y cosmogonía, de dónde y de quién venimos para existir como seres de tierra, bajo este sol y cielo, de un cierto territorio y en relación con cierta comunidad biótica y cultural con cierta identidad, raíces y ciclos regenerativos. Implica saber del devenir que constituye nuestra identidad y corporalidad, y abre la conciencia de que no existimos (ni nos reproducimos social o bio-ecológicamente) por nuestra propia cuenta ni por creación propia; nos debemos a relaciones y comunidades de ancestros y presentes, a seres del entorno, no humanos como humanos, a condiciones bio-eco-geológicas e históricas que nos preceden y posibilitan. Este entendimiento forma la premisa del *sna'el pasel/saber hacer, sna'el k'atajesel- jlel/saber convertir y cambiar; sna'el k'optael/saber hablarle u ofrecer labor, plegarias y reciprocidad para las deidades, ancestros, comunidad y territorio sin las cuales no estaríamos aquí.**

En *snopebal jkuxlejaltik/Discernimiento reflexivo (snopebal); respecto a nuestras vidas y existencias (jkuxlejaltik/nuestras vidas), pensamiento que reflexiona y razona partiendo del entendimiento o ch'ul de nuestra interdependencia e interconexión con la totalidad de lo sagrado (ch'ulel); es decir, de la relacionalidad del*

cuerpo-comunidad-territorio-tierra-cosmos que regenera la vida; aquí se desprende lo *ch'ultasbil*.

Sna'el stael-jkuxlejaltik/Saber en nuestras culturas y existencia; por causa y en relación con las culturas, las comunidades y territorios, bioculturas que nos posibilitan y gestan identidades y materialidades a que debemos responsabilidad, pues sólo a consecuencia de su existencia y labor son posibles nuestras vidas con identidad, sustento, y mutuo soporte colectivo.

Cholel sjam k'op/Delinear u ordenar las palabras, ideas y normas con claridad y transparencia. *Tusel*, es el entretrejo de ideas y razonamiento; *atol*, o saber de los números y conteo de las cosas, y *p'isel*, compete a las mediciones. Éstas complementan la *p'ijil* o inteligencia que atada al *ch'ul* se informa de la relación con y observación de la naturaleza, en las prácticas comunales, en distintos oficios y actividades cotidianas.

Xjamet ya'iel osil vinajel/Armonía; claridad, amplitud y transparencia en el discernimiento, percepción, sensación, afectividad, sensibilidad y en estado de paz de los sentidos en relación con el entorno natural, territorio, cielo y universo/cosmos; *xjamet*, implica amplitud, claridad y transparencia de las palabras, ideas y acciones o trabajos a realizar en condiciones de parejo, con reciprocidad, equidad, en común y mediante la comunalidad, en todas las acciones y arreglos que competen a la vida social y con la naturaleza.

Xlamet representa lo que se realiza o expone en tono suave y llano pero preciso, reflexionado y razonado con la *p'ijil* o inteligencia y sabiduría, significa que toda acción debe llevar condiciones de apaciguamiento entre humanos, no humanos y con la Madre Tierra y sus elementos hacia un estado de armonía; lograr la *xjamet* y *xlamet*, representa equilibrio y plenitud espiritual entre personas, familias, comunidad humana y natural.

O'ontonal kuxlej ta balamil/Consideración de vivir en la tierra; vivir con corazón con la tierra, en relación y respeto con los otros seres humanos y no humanos, a las diversidades de organizaciones, colectividades, identidades, lingüísticas y cosmovisiones, lo

que trasciende en procesos organizativos, participativos y colaborativos, así como de gobernanza en la autonomía.

Sna'el spasel ko'ol komon abtel/Saber trabajar con equidad en colectividad, a manera comunal mutua y recíproca; *ko'ol*, en condición de igualdad y equidad en el *komon abtel*/trabajo colectivo o comunal, aquí se practica el *k'elbail* y *k'anbail*/cuidarse, criarse y amarse mutuamente, base de la regeneración comunal, fundamento de las labores colectivas que sustentan y reproducen un entramado bio-socio-material.

Lekil chapanel/Buen arreglo o buena justicia; en conciencia de la sagrada relacionalidad emana el saber hacer, saber pensar y reflexionar para encontrar solución a asuntos y problemas; implica conciencia y saber de las normas y labores colectivas mediante las que se organiza, regula y reproduce la comunidad. Esta requiere *xjamet*, claridad, precisión y transparencia en acuerdos, arreglos y soluciones.

Ch'ab, ch'abajel/Silenciar, apaciguar; se deben sanar los desequilibrios sociales y naturales, conflictos, controversias, violencias, carencias y enfermedades en las familias, parientes, comunidad humana. Esto, en relación con los guardianes de la Madre Tierra y las deidades cósmicas. Apaciguar las diferencias y los desequilibrios entre miembros de la comunidad. Por ejemplo, existen diversas normas, reglas y formas de ofrecer el *ch'abajel* (e.g., ofrendar para las deidades cósmicas, para las sanciones sociales se dan tributaciones en trabajo, especie, bebidas y dinero), aspectos que deberán ser aceptados entre las partes involucradas. El *lekil chapanel* debe contar con la *xjamet*, *xlamet sjam te chapanel* con la finalidad de lograr los acuerdos y establecer la paz.

Sutesel jol o'ontonal/Reaccionar el corazón; regresar, retornar, recordar, arrepentir, rememorar, devolver vía del corazón que lleva registro afectivo de nuestra genealogía, cosmogonía, relacionalidad y responsabilidad con lo sagrado y la comunidad social y no humana; así aconseja, dando aviso, guiando la reflexión en alerta cómo comportarse y relacionarse mediante la conciencia, de la *yi-lel*/ ver, *ya'iel*/sensación hacia el *osil vinajel*/universo.

Vaichinel kuxlej/Soñar para la vida: soñar el aviso para la reflexión y alerta de la mente y corazón, visionar a partir del sueño, vislumbrar, proyectar y actuar, el buen actuar y bien hacer o *lekil pasel* que posibilite la continuación, regeneración colectiva y renovación, por medio de la acción relacional y comunitaria, en sagrada interconexión, que coadyuva en la reproducción de la vida y existencia plena *lekil kuxlej* o buen vivir en su totalidad; soñar, es visionar la conexión con el universo, con la Madre Tierra entre *takopal*/cuerpo, *snopel ta jolal*, reflexión mental, pensamiento, y con *ch'ulel'* alma' o conciencia y con los demás seres que entretejen la comunidad de vida, territorio, tierra y cosmos.

D. Ich'el ta muk' Balamil xchu'uk yol snich'on. Dignificar a la Tierra y a sus hijos/as

En *ich'el ta muk'* podemos preguntarnos ¿Qué dignificamos dentro de la cosmovisión tsotsil o maya en general y por qué? ¿*K'usitik chkich'tik te muk'e, k'uyun?* *Ich'el ta muk' ch'ul Balamil xchu'uk yalab snich'nab*; dignificar a la Madre Tierra con sus hijos/as. Se reconoce que los hijos de la Madre Tierra: animales (*chonbolometik*), hongos (*chuchetik, chechevetik, chikinte'etik yuyetik*), árboles (*te'tik*), agua (*jo', vo', o'*), ríos (*uk'umetik*), *antsetik, viniketik* (hombres, mujeres), y todas/todos son vivientes (*jkuxlejetik*) que constituyen miembros vitales de la comunidad y territorio.

Ich'el ta muk' involucra *smuk'ubtasel*; engrandecimiento, ensalzamiento, enaltecimiento, tener en alto; por ejemplo a la naturaleza (*ch'ul K'ak'al*, sagrado sol; *ch'ul k'analetik*, sagradas estrellas; *ch'ul U*, sagrada luna; *ch'ul Balamil*, sagrada tierra; *ch'ul ojovetik*, lugares sagrados; *yajval balamiletik*, deidades y guardianes de la tierra); *ch'ul jpasvanej-j-ak'vanej*, sagrados hacedores y dadores de vida; *jtatamoltik-jme'eltik, jtotik-jme'tik*, abuelos-abuelas, padres-madres; *uts' alaletik*, parientes; *jchi'iltik, jlumaltik*, compañeros/as y al pueblo que nos cría.

K'elel: refiere cuidar, vigilar, custodiar, espectral, pastorear, observar, mantener: el territorio, la biodiversidad, la comunidad, la identidad; *k'elel*, también implica lecturas y pronósticos del tiempo, climas, movimiento del cosmos, fechas de siembras, cultivos, producciones y cosechas, reproducción de las especies, así como de la salud humana y animal.

K'anel: pedir, solicitar, peticionar, desear, amar, a las personas, a la comunidad en las relaciones humanas y no humanas que nos posibilitan la existencia de ser y estar.

Sk'oponel; venerar, dialogar, honrar, agradecer, a la tierra, el territorio, la comunidad; *sk'oponel*, implica *skanbel vokol*, peticionar favor; *sk'anel lekil kuxlej*, solicitar buena vida o buen vivir y buena salud; también dar agradecimiento, tanto en la ritualidad como la labor, a manera de práctica cotidiana como ceremonia continua de regeneración colectiva.

Skoltael: disposición de mutualidad, correspondencia, ayuda, auxilio, liberar con justicia. Implica colaborar en diversos aspectos para concretar la *ich'el ta muk'*, así adquiere sentido e importancia la participación en mutualidad. *Ko'ol komon koltombail*, significa, equidad en el común apoyo y labor recíproca, ayuda y liberación mutua; *skoltael uts' alal, skoltael a'maltik, te'tik, chonbolometik*, representa apoyo, ayuda, defensa y liberación a la familia, al territorio, a la comunidad, a las montañas, los ríos, árboles, animales.

Sna'el: tener en conmemoración, remembranza, memoria y recordatorio; dignificar, significa ser y actuar en manera que honra y conmemora a los ancestros y a relaciones y seres no humanos y humanos que posibilitan la existencia. No dignificar implica actuar sin recordar (*mu sna'ojuk*), sin saber conmemorar, honrar. Así la memoria constituye práctica.

Ak'el ta o'ntonal: dignificar, implica colocar en el corazón, recordarlo siempre; *kak'oj ta konton*, estar entregado, dedicado, ofrendar de corazón y así dignificar a la tierra, el territorio y la comunidad. Por ejemplo, *kak'oj ta konton ch'ul Balamil*: tengo colocado en el corazón a la sagrada tierra.

Ak'bil ta jolal está colocado, centrado en el pensamiento y vinculado con el *snopebal* o discernimiento, reflexión; se centra y tiene en mente aquello que se dignifica; *kak'oj ta jol sna'el k'uxubinel*, está en mi mente su dignificación: le estimo, honro y conmemoro.

Ak'bel smoton: ofrendar, dar regalo, ofrenda en la práctica para honrar, conmemorar, ensalzar, recordar y enaltecer con conciencia. *Ak'bel snichimal*, ofrenda a modo de flores a los espíritus, tierra, deidades, ancestros y comunidad. *Snichimal* viene de *nichim*, flor, que da el servicio de adornar con flores, enaltecer, adornar la vestidura con elegancia de aquello que se dignifica; indumentaria elegante y florido, *snichimal sku' spok'*. Esto conlleva vivir para honrar a las y los otros que nos posibilitan (no humanos y humanos) a partir de prácticas que les embellecen y enaltecen.

Pasbel sk'inal: dignifica mediante la ceremonia y el hacer fiesta en un acto colectivo que ensalza, engalana en comunidad, colectividad y familiaridad donde puede participar como grupo, desde la familia hasta la comunidad a nivel territorial que concrete el *ich'el ta muk' ch'ul Balamil* (dignificar la sagrada tierra).

Nichim o'ontonal, *nichim ko'ontontik*: está florido o floreciente el corazón, corazón contento, o está florido o florecientes nuestros corazones, corazones contentos, eso es, si hay *ko'ol ich'el te muk'* dignificación mutua entre humanos y naturaleza.

E. Ko'ol komon k'uxumbail te kuxlejal. Alta estima en la vida con igualdad en común

Procediendo del *ich'el ta muk'* se construye el *ko'ol komon k'uxumbail*: estimarse en profundo a lo parejo, como principio de organización relacional, colectivo, comunal y territorial. Requiere nos estimemos como hermano/as, parientes con el corazón, para buscar las relaciones parejas. El principio: *Tsk'an jk'uxubin jbatik*, *jk'uxubintik kuts' alaltik* requiere estimarnos, estimar nuestros hermanos/as, *jk'uxubintik ta k'ontontik*, que lo estimemos de corazón.

En el *k'elel*, cuidar y vigilar, estar atentos no basta, sino se complementa con *k'ux ta k'ontontik*, dar alta estima desde nuestros corazones hacia todas nuestras relaciones, con familia, comunidad, tanto humanos y no humanos, que son parientes que constituyen la comunidad y territorio. Se reconoce a todos los seres y elementos como merecedores de cuidado, vigila y estima, pues todos tienen *ch'ulel*, espíritu, alma, conciencia, relacionalidad y actúan conforme a la reciprocidad, devuelven bien con bien y mal con mal –lo que se haga se recibe o se regresa como consecuencia de las acciones e inclusive en pensamientos mediante *snopebal ta jol-o'ontonal*; a través de *yak'el*, dar u otorgar.

Yich'el, recibir, y *sutesel*, regresar, son acciones que deberán ser corresponsables entre sujetos o miembros de familias, comunidades o bien del ser humano con el universo, pero no siempre deben ser devueltas por las personas quienes ejecutan las acciones, sino pueden devolverse como consecuencias de esas acciones por otras vías o medios; esto es porque la tierra y el universo nos cría, vigila, e ilumina, y nos comunica sobre nuestras acciones; a partir de la cosmovisión se considera que todos los seres vivos y objetos tienen sentir-pensar, alma y conciencia, esa es la importancia del *jk'uxubintik*, estimemos: *k'uts alaltik*, *balamil*, *chonbolometik*, *a'maletik*, *te'tiketik*, *ak'etik*, *vomoletik-tsileletik*, *skotol k'usitik oy te balamile tsk'an jk'uxubintik/* a los parientes, tierra, animales, montañas, bosques, plantas, todo lo existente en la tierra requiere nuestra estimación.

Todo en la tierra requiere cuidado, protección y defensa. *Me cha k'el te balamile*, *te balamile cha sk'el*; *me cha k'el te nae*, *te nae cha sk'el*; *me cha k'el te yantik jkuxlejetike xchu'uk yantik k'utik oye*, *te yantik jkuxlejetike xchu'uk te k'utik oye cha sk'el*/Si cuidas la tierra, la tierra te cuida (y viceversa); si cuidas la casa, la casa te cuida; si cuidas a los demás seres humanos y no humanos, ellos te cuidan; inversamente, el maltrato se devuelve con maltrato. Se requiere así que estimemos a todos los seres, ancestros, descendientes y presentes.

K'ool es mutualidad, aspecto fundamental orientado a generar relaciones en balance, equilibrio o emparejadas. Relevante tam-

bién la tsotsilización del término español 'común'/'*komon*', aquello que gesta lo común, comunidad, comunalidad y colectividad. *Komon* complementa, fortalece y amplía el *ko'ol*, término tsotsil original. *Ko'ol* gesta acto colectivo (e.g., trabajo colectivo, labor comunal), en común siempre en parejo o con miras a lo parejo, la equidad, que sustenta la comunalidad y mutua reciprocidad. Quien no participa en *ko'ol*/parejo, por igual y en *komon*/común no tiene derecho de reclamos y participación en sus productos, resultados y beneficios, ahí radica la importancia en los derechos de participación comunitaria en co-responsabilidad y compromiso.

F. Sa'el stael p'ijil kuxlejaj. Búsqueda-encuentro de la inteligencia

¿K'uchal te jtatik jp'ijiltik?/¿Cómo encontramos nuestra inteligencia? Partiendo de prácticas, acciones y trabajo comunitario, mediante los sistemas de cargos, responsabilidades y funciones tradicionales, procediendo de observaciones, interrogaciones y de los sueños. Encontramos la p'ijil en las reflexiones y discernimiento, ta snopel; de ahí emana la claridad, precisión y transparencia, sjam, en las normas de las acciones. Sjam, smelol contribuyen al lekil chapanel, "buen arreglo", que debe partir del sjam o transparencia en la vía y amplitud de los arreglos.

Acceder al *p'ijil* requiere estar despiertos, sensibles, receptivos y alertas; requiere *jam satil*, abrir los ojos, *jam chikinil*, abrir los oídos; porque, *te jp'ijiltike te jtatik ta ch'ul osil-vinajel, tsk'an jvik' jsatik*, requiere tengamos abiertos nuestros ojos; *jamtik jsatik jchikintik yu'un chkojtikintik te jpat jxokontike xchu'uk te ch'ul osil vinajele*: abramos nuestros ojos y oídos para conocer nuestro entorno, el territorio, la comunidad (bio-cultural) que nos gesta y al universo-tierra que nos posibilita.

Así, la *p'ijil*/inteligencia y el *lekil kuxlejaj*/buen vivir la encontramos en la sagrada tierra-cielo cosmos: la tierra es nuestra escuela. Debemos estar siempre atentos y observadores, escuchar, interactuar, desde diversas prácticas co-productivas, desde

la tradición oral, estar atentos a todos en los sucesos del buen vivir, pero en alerta sobre las acciones que nos conducen al mal vivir y la muerte (*chopol kuxkejal, lajelal*) como la explotación y la extracción.

Con la *p'ijil*: inteligencia o sabiduría, debe estar el ser humano complementado por su *ch'ulel* o conciencia de su interconexión con la naturaleza y universo que posibilita toda existencia. El ser humano debe adoptar una actitud de respeto, humildad y dignificación hacia la naturaleza, debe estar consciente de lo diminuto y efímero que es frente a la grandiosidad de la Madre Tierra y el cosmos; debe evitar la *toyombail*/soberbia en creerse más grande y fuerte que la naturaleza (e.g., el antropocentrismo), porque finalmente *kuxlukutik te stojol bamil*, vivimos de la tierra, somos lo que comemos de la tierra y lo que nos da vida. Si contamos con *p'ijil* poseemos lo *ch'ul* y el *ch'ulel*/sagrado, alma o conciencia, siempre debemos procurar la humildad y evitar la *ilbajinel*/maltrato y *lajelal*/muerte.

Xcholel p'ijiltael kuxlejal/Delinear la inteligencia para la vida. Se aprenden, desarrollan y transmiten habilidades sobre las normas y reglas de comportamiento concerniente a derechos, responsabilidades, deberes y cómo se atienden y resuelven problemas, la participación con las autoridades concejales comunitarias, o bien, por ejemplo, con los *jpoxtavanejetik*, sanadores; *jvet'om-jaxom jtam ololetik*/parteras; *jchapanvanejetik*, autoridades de justicia, *jtuneletik ta ch'unel*, servidores espirituales tradicionales, entre otros.

Para la cosmovisión maya tsotsil, todos los seres y elementos de la Madre Tierra se entienden por su compleja *ch'ulel* o conciencia que procede del entramado de relaciones y energía que constituyen y regeneran la comunidad biótica y social, el territorio, la Madre Tierra y el cosmos. Dicho entendimiento conlleva despertar el sentir y conciencia de lo que duele (*k'ux, k'uxubinel*) para su atención de alta consideración y estima, requiriendo restablecer la conexión saludable con los demás humanos, no humanos, la comunidad bio-cultural, la tierra y el universo.

G. Hacia la práctica, mediante el ejemplo de la relación con el cultivo de la tierra.

En las prácticas se gesta inteligencia y sabiduría, manifiesta en los principios mayas tsotsiles de comportamiento del ser humano con la tierra-naturaleza. La sabiduría a partir de la práctica parte de la dignificación de la Madre Tierra, se manifiesta en los siguientes principios.

Yich'el ta muk' sba bamil: el uso dignificado del suelo se desprende de la dignificación de la Madre Tierra. También el principio, *muxa vixtan, muxa vilbajin skotol k'utik oy te bamil:* no juegues con la tierra, no maltrates todo lo que hay en el suelo.

Muxa kitsilan, muxa lokilan, muxa bojilan ech no'ox te bamil. Corresponde a los principios, no rayes, no rotures, no cortes, no rompas sólo por así la tierra. Si no hay necesidad, no hay que hacerlo. El principio de dignificación y buen trato se aplica tanto a animales como plantas y todos los demás elementos, incluidas piedras y cuerpos de agua; se prescribe que si no es necesidad de servicio vital no se debe molestar, ni matar a los árboles, plantas, o animales, o la tierra pues todo tiene vida, y todas las plantas y animales les duele lo que se les haga.

Me mu k'usi stu avu'une mu xa vilbajin, muxa mil te'tik, vomoletik, ak'etik xch'uk te chonbolometike/Si no te es de utilidad necesaria no molestes, no mates a los árboles, plantas y animales. Mu chopoluk xa k'opoj te stojol bamil/ No hables mal hacia la tierra, ni maldigas la tierra, ni las plantas, animales, el sol, la luna, el rayo, pues todo sufre consecuencias de las palabras. Dichas prácticas de dignificación están en la manera de sembrar de los ancestros; por ejemplo, pedir perdón y permiso para cortar las plantas, agradecerles a las semillas, a la tierra, al universo, a los espíritus protectores. Todo integra una compleja ritualidad emanante de la práctica y constituye p'ijil/inteligencia o sabiduría.

Me'e chi chu'un te atojol, pasbun a vokol cha jlok, te jk'an jts'un te jchobe yu'un chi ve'tutik, chi kuxitutik /Mamo en ti Madre (Tierra), hazme el gran favor, te voy a roturar, quiero sembrar mi milpa

para que comamos y vivamos. *Tsk'an lek jpasbatik ta stojol te ch'ul Balamile* requiere que nos comportemos bien hacia la sagrada tierra; *tsk'an ich'el te muk' te ch'ul balamile xchu'uk te jtalel jkuxlejtiike* requiere que dignifiquemos a la Madre Tierra y nuestras culturas originarias que contienen *lekil kuxlejajal*.

Los principios *Tsk'an jk'opontik te Balamile*, *tsk'an jk'abentik vokol te stojol yu'un lek ak'o xch'i te k'usitik jts'untike* requieren que le hablemos a la Madre Tierra, e.g., peticiones para que crezca lo que se siembra o se cría. Hay personas, familias y comunidades que practican una compleja ritualidad, incluyendo plegarias que refieren a la conciencia de la interconexión existente entre todos los seres del territorio y el cosmos que en conjunto irradian las condiciones para la vida y existencia. Se debe así propiciar todo lo bueno a manera de co-crianza para generar *kuxlej/vida* y no *lajel* o muerte.

Yak'el nichim, kantela, pom, sve'el yajval balamil, ch'ul jpasvanej, j-ak'vanej: otorgar ofrendas de flores, velas, incienso, comida a los guardianes de la tierra y para los sagrados hacedores y dadores de vida para honrarles; se les debe dignificar para establecer el equilibrio y la armonía. El principio *Tsk'an jp'is jsatik, tsk'an jk'opontik te ch'ul Balamile* implica prácticas de reverencia a la tierra, ofrendas, como tocarse pecho y rostro para honrar a la tierra, hacer plegarias y súplicas.

El principio de *Ts'k'an yich'el k'ak'al (ich' k'ak'al/ayuno y abstinencia)* requiere ayuno y abstinencia al día, en preparación para la práctica en relación con la tierra; en algunas familias se requiere de abstinencia sexual previo a la labor, *Mu xchi'in te vayel yajnil/no* acompañe a dormir su pareja, tanto para retener la energía hacia la labor y otorgar un entorno de respeto a la misma.

En general, la comunidad debe tener profundo respeto a la tierra, semilla, siembra, cosecha, instrumentos de trabajo, alimentos que se consumen y demás. Ello depende de que no se dañe a integrantes de la comunidad no humana, como fauna silvestre y todo elemento presente.

St'ujel sa'el slekilal sve'el yuch'em j-abteletik. Implica una práctica que asegure el bienestar de los trabajadores, quienes previo

y durante el trabajo deben tener su comida seleccionada cuidadosamente para procurar la salud, armonía y evitar malestar en el trabajo, de lo contrario no será próspero, no habrá buena producción y cosecha. Se consideran visitas y ceremonias en lugares sagrados. Las prácticas en relación con la tierra, la siembra, el sistema de milpas, agroforestales y bosques reflejan una ética comunal de co-crianza que caracteriza la riqueza biocultural de los pueblos; en ellas se mantiene la inteligencia, *p'ijil*, en íntima relación con lo sagrado y la diversidad de seres. El *ch'ulel* no es abstracto, sino que materializa un tejido de relaciones dinámicas y complejas, posibilitadas por una compleja ritualidad basadas en dignificar, honrar, y respetar mediante prácticas que constituyen sabiduría integral con la comunidad de vida, humana y no humana, que es de la reproducción y diversidad biocultural.

Los principios mencionados han sufrido reducciones, frecuentemente violentas, a partir de la colonialidad. Esto tanto por vía de la represión y educación religiosa Abrahámica (por ejemplo, católica y cristiana) que ya no tiene ojos en la superficie terrestre más que la mirada y pensamiento fijado en un solo dios metafísico. También por vía del poder del Estado, el capital, la modernización (incluida la secularización) y el desarrollismo extractivista con sus violentos megaproyectos tan presentes en territorios de los pueblos originarios que con frecuencia les resisten. Los sistemas educativos del Estado consolidan la reducción; generan pérdida de interés de la juventud en la cosmovisión y la comunalidad. El sistema escolarizado en general, oficial o privado, es predominantemente eurocéntrico y consolida la “desindianización”; interrumpe sistemáticamente la transferencia de conceptos y prácticas básicas que sostendrían autonomías sustentables, como la labor comunal, y el manejo biocultural del territorio, basado en prácticas orgánicas, naturales y manuales, con policultivo, de características agroecológicas y ancestrales. Se deja atrás la custodia de semillas y sitios sagrados naturales para el bien común. En las escuelas secundarias, bachilleratos, técnicas y superiores se inculcan, por ejemplo, métodos de extracción y economías de acu-

mulación, así como agronomía industrial empleando monocultivos, semillas “mejoradas”, fertilizantes y herbicidas frecuentemente agrotóxicos. Esto disrumpe los ecosistemas y debilita la autonomía comunal y soberanía alimentaria de las comunidades, fomenta desplazamiento social, desposesión de tierras, contamina suelos y cuerpos de agua, genera cambio climático y erosiona territorios de diversidad biocultural, que constituyen la base fundamental de la biodiversidad globalmente. Cuando a la tierra se le introducen agroquímicos, agrotóxicos en sistemas de monocultivos y semillas mejoradas, se le pierde respeto, se le objetiviza y explota de manera intensiva para la máxima producción. Se destruye la relación *ch'ul* o sagrada, el sentido *smuk'ul*/honorable y el *snitoj sba, yikoj sba*, su capacidad de interconexión y sostenedor, se pierde.

Hay algunos procesos de lucha social contrahegemónica y medidas vías de revitalización/reafirmación de prácticas ancestrales. Algunas ocurren bajo modos en parte sincréticos, con sus limitantes, bajo corrientes de teología de liberación. Algunas autoridades eclesíásticas de corte progresista a veces tratan de retomar la misma cosmovisión maya que destruyeron en su ceremonialidad, pero con limitantes, donde la hegemonía eurocéntrica y cristiana tiene dominio en procesos sincréticos. La colonialidad continúa pero en las comunidades se resiste y retiene la práctica material, como la labranza orgánica, policultivo de milpa y sistema bosque, el trabajo comunal, la vía de la autonomía y soberanía y la defensa de tierra y territorio e.g., frente a megaproyectos de Estado y capital. Pero éstas sufren presiones de modernización, desarrollismo extractivista y capitalismo, además de violencia contra defensores, líderes y comunidades. Existen presiones adicionales por parte de las conversiones protestantes que no consideran de importancia o no dignifican a la tierra y a los demás seres vivos.

Asimismo, las técnicas modernas enjaulan, confinan, explotan y abusan a los animales, lo cual les falta al respeto y viola los principios de honrarles y dignificarlos. Antes, bajo la cosmovisión, los animales eran compañeros comunitarios, andaban libres y no en confinamiento y sometimiento. Cuando las comunidades

estaban a cargo de más amplios territorios y la tierra no era tan atomizada, en el caso de la reproducción de guajolotes, por ejemplo, se le vigilaba nada más; las aves estaban sueltas, cuando la guajolota se iba al monte para buscar nido para poner huevos se consideraba que buscaba un lugar donde haya pasado la *chijchon*, “serpiente venado” y no se le molestaba, ni tenía bajo confinamiento, sometimiento o explotación. Era fundamental para éstas como para otros animales, criar y conservar comunalmente un amplio hábitat territorial de reproducción biocultural.

En todos estos casos se gestan presiones que empujan a las comunidades a abandonar prácticas sabias, saludables, sustentables y sagradas en términos de la cosmovisión maya. Se adquieren hábitos consumistas, occidentales y capitalistas. Se pasa de dietas orgánicas locales de policultivo a consumo de productos procesados industrialmente con altas calorías por contenido de azúcares, grasas y conservadores que generan enfermedades como la diabetes y el cáncer. Se adoptan prácticas más capitalistas y productivistas que abandonan prácticas que respetan la tierra y sus ritmos. Se expande la colonialidad capitalista, su alimentación y sus subjetividades narcisistas. Crece la dependencia con el sistema de mercado, y el abandono de la autosuficiencia alimentaria y material, pues muchas comunidades ya no siembran y pasan a otras actividades como el comercio de productos industrializados.

No obstante, en ciertas localidades, se sigue produciendo mediante conocimientos tradicionales a pequeña escala y con tecnologías sencillas al alcance de la comunidad, cuya producción surten a mercados complementarios biorregionales y ahí no se sufre hambre ni dependencia. En algunos sitios se retiene la crianza integral de territorios bioculturales diversos, con policultivos y manejo diferenciado de terrenos en sucesión ecológica cíclica y complementariedad simbiótica interzonal para la soberanía alimentaria biorregional, de claros beneficios agroecológicos, de biodiversidad, estabilización climática y justicia social. Adicionalmente, por ejemplo, durante la crisis del COVID19 los campesinos y las campesinas suministraron efectivamente de alimentos básicos a las

poblaciones urbanas, con frecuencia, partiendo de la continuidad de prácticas indígenas, base indispensable de la soberanía alimentaria, especialmente importantes ahora frente a las crecientes e interconectadas crisis sociales, ecológicas, climáticas y de salud.

Existen variantes sincréticas con tendencia más anticolonial y descolonial, de raíz maya, por supuesto como el zapatismo, con fuertes vertientes de autonomía y autosuficiencia territorial y soberanía alimentaria; así se encuentran también otras comunidades y organizaciones productivas. Aun así, se requieren fortalecer y expandir más los procesos autonómicos de recuperación y revitalización de la filosofía y práctica de los pueblos en sus propios términos soberanos de su cosmovisión, sin vía del sincretismo. Existen promesas en la vitalidad de la juventud, parte de la cual se cansa del sistema colonizador y opresor que sólo explota la fuerza de trabajo y de ahí nace una cierta rebeldía que les mueve hacia la autogestión, autonomía y revitalización. Pero los atractivos, presiones y coerciones de la colonialidad-modernidad que impactan a la juventud son fuertes.

H. Yelov sat Balamil (rostro de la tierra): Hacia un entendimiento de la cosmovisión y conceptos base de la organización territorial maya tsotsil

Partiendo de la cosmovisión y práctica maya tsotsil el territorio se comprende como la superficie y rostro de la Madre Tierra, *yelov sat Balamil*. Se concibe como sagrados al cosmos, cielo (*ch'ul Vinajel*), y tierra (*ch'ul Balamil*), quienes juntos son Padre-Madre, nuestros cuidadores-cuidadoras (*jkaxiltik*), que mediante su recíproca y fértil complementariedad son espíritus-fuerzas-deidades que generan la energía que gesta el territorio donde la vida se reproduce. La Madre Tierra es fecundada por el sol y la precipitación, generando la matriz geo-bio-atmosférica, donde se gesta la vida. Todo se estima como interconectado y animado; nada inanimado. Las piedras son minerales integrales y necesarias a este cuerpo y metabolismo viviente; tienen *yajval* (dueños-deidades que escuchan, ven y sienten las buenas y malas acciones de otros).

Todo es *kuxul*, vitalizado/vivo porque el padre sol, las estrellas y la abuela luna son seres y espíritus vivientes cuyas energías posibilitan y crean vida. *Chanib xchikin, chanib sbonil ch'ul osil vinajel yu'un jlumaltik*; así se declaran las cuatro esquinas y cuatro colores del sagrado universo. *A'ech ya'el yilel ch'ul osibil vinajel yu'un jlumaltik, yu'un jtatamoltik jme'beltik*. Así es la visión sagrada del universo del pueblo, abuelos y abuelas. Todo, incluidos los humanos (*jkuxlej viniketik-antsetik*), se conciben descendientes vivientes, hijos/hijas de la Madre Tierra (*Yol snich'on Balamil*). La organización del territorio es más bien el cuidado del rostro de la tierra (*sat balamil*) que emana de un vivir-sentir-visionar su entrelazamiento con el cosmos (*K'u ya'yel-yilel ch'ul osil-vinajel*).

El rostro de la tierra (*sat balamil*) muestra contornos y variaciones de un cuerpo vivo, co-criado por la comunidad de seres y espíritus, incluidos los humanos. Se le cuida y cría en reciprocidad, pues nos cuida a nosotros. Su crianza no equivale a nociones occidentales de “ordenamiento territorial”, pues eso implica objetivación del territorio, contrastante con la relación de mutua crianza, recíproco cuidado y gestación entre seres co-constituyentes/co-creadores de una comunidad viva. *Osil, balamil* y *lum* esboza formas dinámicas de vida, energía y espíritu, de seres vivos mutuamente complementarios que conforman una comunidad viva entrelazada, constituyéndose colectivamente como territorios vitalizados.

El rostro de la tierra se comprende en contornos y formas. Desde sus *vitsetik-ch'enetik-xabetik* (montañas y abismos), *va'al vitsetik, japal ch'entik* (montes, barrancos y cañadas), *pamal balamil-stenlej* (pastizales y valles), *uk'umetik-beyo'etik* (ríos y canales), *pamal o'etik, ach'eltik* (pantanos y humedales), y *nabetik, muk'ta nabetik* (lagos, lagunas, mares, y demás cuerpos acuáticos), *ojovetik* o lugares sagrados, entre otras variaciones y contornos.

Considere la clasificación de bosques y selvas, incluyendo tipos de bosques conforme a características concernientes al manejo comunal deliberado de etapas de sucesión ecológica, e.g., desde el ciclo milpa y hacia la regeneración/enriquecimiento/diversifi-

cación forestal del sistema bosque que produce a la vez hábitats biodiversos y soberanía material y alimentaria. El territorio comunal incluye montañas y selvas (*a'maletik* o *ja'maletik*), bosque exuberante (*pimil a'mal*), bosque maduro o prístino (*yijil ja'mal*), sotobosque (*chajal te'tik*), bosque con árboles de renuevo (*bik'tal te'tik*, *unenal te'tik*), áreas con prevalencia de hierbas (*vomoletik*) y/o bejucos (*ak'etik*); todos subclasificados por especie. También el rostro de la tierra concerniente a bosques se clasifica respecto a especies prevalecientes, como *a'mal tojtik* (bosques de pino, incluyendo especies como *temtojtik*, *bots'tojtik*, *tsajal chaktojtik*), *a'mal bochjetik*, *chikinibtik* (de robles, encinos, incluyendo *bochje*, *tulan: sakil tulan*, *k'anal tulan*, *chikinib*), *nukulpatik* (de cipreses, incluyendo *sakil nukulpat*, *tsajalnukulpat*), también *sots'te'tik* (de Liquidámbar), y *noketik*, *meste'tik* (*ailles* y *mest'e* -*Baccharis vaccinioides*). Todos estos bosques incluyen una rica y diversa gama de especies deliberadamente criadas, cultivadas e introducidas, ya sea árboles en general (*ts'unbilal te'tik*), árboles frutales y de nueces específicamente (*ts'unbilal lo'boletik*), vegetación y horticultivos (*ts'unbilal itajetik*), y una gama diversa de hongos comestibles (*yuy*, *xmanayok*, *k'anchay*, *tajchuch*, *sakil p'ukuts*, *moni'* y otros), no comestibles y medicinales.

La crianza del rostro de la Madre Tierra o crianza del territorio incluye hábitats que deliberadamente facilitan un hogar a fauna, ya sea terrestre (*te'tikal chonbolometik*) o acuática (*chanul o'*, *chanul nab*): mamíferos (*kotkunal chonetik*), aves (*mutetik*), reptiles (*kiletel chonetik*), insectos (*nini ch'uch'ul viletel chonetik*) y quienes viven en cuerpos acuáticos (*xchanul uk'um*, *sat'o*, *xchanul nab*), así como múltiples especies domésticas (*ts'unbilal*). Se añade el complejo y diversificado sistema milpa, milpa-café, milpa-árboles frutales, policultivos de numerosas especies criadas deliberadamente en relación con ciclos de sucesión ecológica; se clasifica la edad de la tierra usada en el ciclo milpa en función de su etapa de regeneración en el ciclo de sucesión ecológica, a saber: *k'ajbentik* (lo que sucede a la milpa después de la cosecha, *uninal* (regeneración durante 3-4 años), *unen te'eltik* (5 o más años), *sojkvey* (cuidado

y selección, remoción e introducción de especies tras dos o más años de cosechar milpa).

En *yelov sat balamil*/rostro de la tierra se encuentran los *ts'unubiletik*/orígenes de las especies de vegetaciones, macro y micro faunas, hongos, biomas, biorregiones, ecozonas, y bioculturas, incluyendo humanas conectadas con el territorio y todos sus elementos; se interconectan con los *ts'unbal ja'mal-te'tik*/orígenes de las montañas, árboles, *ak'etik*, *vomoletik-ts'ileletik*/bejuocos, hierbas, *chombolometik*/animales silvestres, *unen ch'uch'ul chonetik*/pequeños animales, *jnaklej jkuxlej viniketik*, *antsetik*/hombres, mujeres asentados en un territorio que articulan con las raíces y linajes humanos, *ts'unbal uts' alaletik*. De ahí proviene la palabra *ts'un*, sembrar o fijar en un lugar (relevante también a semillalinaje-pueblo). También *ts'unubil*, semilla de siembra; *ts'unbilal*, siembra, sembrado o doméstico, *ts'unbilal chonbolometik*, animales domésticos, *ts'unbilal te' loboletik*, *ts'ubilal chobtik*, árboles frutales domesticados, siembra de milpa; cada especie depende del cuidado y defensa del *sbek' sat*/fruto, semilla o pepa.

Las comunidades de los pueblos originarios están rodeadas e interconectadas con la naturaleza y energías del cosmos. Con la *sba, yelov sat jme'tik Balamil*/superficie-rostro de nuestra Madre Tierra y el *yolon Balamil*/debajo la tierra, el ser humano interactúa y dialoga con su *shumal*/territorio, con las *yajval balamil*/deidades y guardianes de la tierra, con las *Total-Me'eiletik*/Padre-Madres ancestrales de luz y de vida y con las *ojovetik*/lugares sagrados establece su *talel skuxlej*/Ser y vida; se adapta, adecua y co-cría con territorio, formando y robusteciendo su identidad colectiva y memoria histórica.

CONCLUSIONES

La revitalización de los conocimientos, prácticas y modos de crianza-organización territorial de los pueblos originarios, específicamente mediante su cosmovisión y lengua, son indispensables

en luchas por recobrar la autonomía, restablecer el equilibrio, y posibilitar veredas comunales sostenibles, especialmente frente a crisis ambientales/climáticas, agroalimentarias y sociales causadas por la violencia, racismo, extractivismo y explotación del colonialismo, el Estado, la modernización y el capitalismo.

Vivimos tiempos de profunda alienación, objetivación y crisis sistémica, visibles en la acelerada expansión del extractivismo y megaproyectos destructivos en los territorios de los pueblos globalmente, incluidos los pueblos mayas, así como regiones y pueblos vecinos (e.g., Zoque y pueblos del Istmo). Desde las hidroeléctricas en Chicoasén, El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) que conduce a la privatización e individualización de las tierras ejidales y comunales, el acaparamiento de agua por Coca Cola en San Cristóbal, la Represa Itzantún en Huitiupán hasta los megaproyectos del Tren Maya y Corredor Interoceánico. Todo esto contribuye a (y es agravado por) el cambio climático, la pérdida catastrófica de biodiversidad, el desplazamiento forzado de comunidades, la violencia de Estado, patriarcal, paramilitar y narcoviolenencia, y la continua asimilación eurocéntrica, así como católica y cristiana.

A esto se añade el “colonialismo verde” de la “economía verde” con sus soluciones falsas a la crisis de la Madre Tierra, como grandes parques eólicos industriales en el Istmo anexados a zonas económicas especiales que aceleran el capitalismo y la desposesión, además de problemáticas reservas/áreas de conservación y proyectos de pago por servicios ambientales y créditos comerciales de carbono que mercantilizan ecosistemas y clima, excluyen, dividen, o asimilan a comunidades y erosionan autonomías, autogestión e identidad de los pueblos. Por ejemplo, en la Selva Lacandona (e.g., Montes Azules), en El Ocote y los Chimalapas, y El Triunfo, y relacionados con Programa de Acción sobre el Cambio Climático en Chiapas (PACCCH). Es urgente reforzar las bases para la autonomía, autogestión y defensa comunal de la tierra y el territorio. Aquí, es clave reafirmar y reconstituir cosmovisiones y

prácticas como las abordadas, pues coadyuvan a sostener, de manera biocultural, autonomías territoriales, materiales, y espirituales a partir de la soberanía epistemológica, alimentaria, material y autogestiva.

Estos conceptos/principios maya tsotsiles fundamentan una concepción holística que requiere una *otra* forma de sensibilización, consciente y reconociente de diversos mundos de sensibilidad, conocimiento, relacionalidad y episteme (tanto no humanos como humanos). Llamam a reconocer la agencialidad, esencia y conocimiento de otros seres (humanos, animales, plantas, cuerpos naturales del territorio) con quienes compartimos/co-creamos la comunidad. Llamam a articular las plurales *ch'uuletik*, esencias, almas o conciencias relacionales de múltiples seres para cultivar una interacción de co-crianza que regenere y sane el tejido vital que nos une. Llamam a reencontrar la inteligencia relacional y sensibilidad plural que entretejen territorio, comunidad, tierra y cosmos como marco organizativo comunal de vida. Asimismo, nos exigen confrontar la profunda alienación, destrucción, imposición e invasión de otros mundos de seres y naturaleza, y a sus poderosos agentes, que continúan desplazando desde microorganismos hasta ecosistemas y comunidades bióticas y bioculturales completas; mientras someten a la Madre Tierra al extractivismo y explotación total, desatando su fuerte reacción como inestabilidad ambiental/climática. Finalmente, nos recuerdan solicitar siempre que la sabiduría del cosmos, territorio, tierra y todos los seres guíen nuestro quehacer colectivo mediante el apoyo mutuo parejo para regenerar comunidades integrales, autónomas y bioculturales que de nuevo florezcan en territorios de vida. Son pues horizontes para salir de la crisis por veredas autónomas y sustentables que cuidan del *sba-yelov sat Balamil*/rostro de la tierra.

Esperamos, así, que este artículo contribuya a reafirmar que el pensamiento autónomo y bioética de los pueblos originarios –no sólo de los Altos de Chiapas, sino de Abya Yala, Isla Tortuga, y el mundo, es tanto vigente como indispensable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Figuroa Helland, Leonardo E. (2022). "Indigenous Pathways beyond the "Anthropocene": Biocultural Climate Justice through Decolonization and Land Rematriation." *NYU Environmental Law Journal (ELJ)*
- Figuroa Helland, L.E., L. Langner, T. Giacomini, and T. Kligler (próximo 2024). "Indigenous Biocultural Territories vs The Modern/Colonial Food System: Contesting Food Pathways at the "Anthropocene" Threshold." En R. Emigh. y D. McCourt (eds.) (próximo), *Oxford Handbook of Comparative Historical Sociology*. Oxford University Press.
- Figuroa Helland, L.E., Abigail Perez Aguilera, and Felix Mantz, (2021). "Decolonize, ReIndigenize: Planetary Crisis, Biocultural Diversity, Indigenous Resurgence, and Land Rematriation." In I. Pradanos, C. Wagner, S. McCullagh, et al. (eds). *Contesting Extinctions: Decolonial and Regenerative Futures*. Rowman & Littlefield.
- Figuroa Helland, L.E., C. Thomas, and A. Perez Aguilera. (2018). "Decolonizing Food Systems: Food Sovereignty, Indigenous Revitalization, and Agroecology as Counter-Hegemonic Movements." *Perspectives on Global Development and Technology* 17:173-201
- Sánchez Álvarez, Miguel (2000). *Los tzotziles-tzeltales y su relación con la fauna silvestre*. Tuxtla Guetiérrez: CONECULTA, CHIAPAS
- ____ (2005). *Sistema y tecnología de producción agrícola en Huixtán, Chiapas*. Tuxtla Guetiérrez: TALLERES GRÁFICOS DE CHIAPAS
- ____ (2006). Bats'i k'opetik xchu'uk k'usitik oy ta bamil. Las lenguas maternas y los recursos naturales. En Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas *JABIL AME IV. TS'IB-JAYE. TEXTO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS*. Tuxtla Gutiérrez: Talleres Gráficos
- ____ (2012). Introducción a las bases conceptuales del lekil kuxlejal o buen vivir. En (coordinadores) Sartorello, Stefano, Ávila, León Enrique; Ávila, Agustín *El buen vivir: Miradas desde adentro*

- de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C
- _____ (2012). Propuesta teórica en la reconstrucción de las cosmovisiones, lenguas y conocimientos de los pueblos originarios ante la Globalización. En Pilch Ortega, Angela y Barbara Schröttner *Transnational Spaces and Regional Localization*. Berlin: Waxmann Verlag.
- _____ (2015). De la occidentalización y globalización a la revalorización del territorio, sistemas de conocimientos y buen vivir de los pueblos originarios. En J. Magaña, B. Rojas, E. Ávila, et al., *Estudios Latinoamericanos: Pueblos originarios hacia el siglo XXI. Nuevos enfoques*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C
- _____ (2018). Lekil pasbail o bioética del buen vivir. En Cecilia Elizondo, Ramón Mariaca Méndez y Fausto Bolóm Tón *Etnobiología y patrimonio biocultural de Chiapas (Tomo II)*. San Cristóbal de Las Casas: Editorial Chiapaneros
- Sánchez Álvarez, Miguel, L. García Santos, P. E. Sánchez Gómez (2022). Diálogo de experiencias entre campesinos agroecólogos. En Cecilia Elizondo, David López Merlín (coordinadores) *Agroecología en México, soberanía alimentaria, saberes, cosmovisión y patrimonio biocultural. Tomo II*. San Cristóbal de Las Casas: Chiapaneros, A.C
- Sánchez Álvarez, Miguel, Miguel Ángel Sánchez Gómez y Teresa de Jesús Vázquez Figueroa (2018). Etnobiología de los Tsotsiles de Chiapas. En Mariaca Méndez Ramón, Cecilia Elizondo y Felipe Ruan Soto *Etnobiología y patrimonio biocultural de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Editorial Chiapaneros
- Sánchez Álvarez, Miguel y José Alfredo López Jiménez, Mariano Reynaldo Vázquez López (2013a). *K'opojkutik ta bats'i k'op. Hablemos en Tsotsil. Tercer semestre*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.
- _____ (2013b). *K'opojkutik ta bats'i k'op. Hablemos en Tsotsil. Manual de la lengua Tsotsil. Cuarto semestre*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C.

- Sánchez Álvarez, Miguel y Manuel Bolom Pale (2013c). *Vocabulario Tsotsil*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas, A.C
- Sánchez, Á. M., Gómez, G. E., Huet, B. N., López, J. J. A., Vázquez, L. R., (2011b). *K'opojkutik ta bats'i k'op. Hablemos en Tsotsil. Segundo semestre*. Guadalajara: Ediciones de la Noche.
- Sulvarán López, José Luis; Sánchez Álvarez, Miguel (2017). *Patrimonio, territorio y buen vivir*. Ciudad de México: Ediciones Navarra.

• RESEÑAS



UN PROPÓSITO: REPENSAR NUESTROS ARCHIVOS COMO PRODUCTORES DE PRESENTE. RESEÑA DE ANARCHIVISMO. TECNOLOGÍAS POLÍTICAS DEL ARCHIVO DE ANDRÉS MAXIMILIANO TELLO

María Yolanda García Ibarra

Universidad Autónoma de Querétaro

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6805-0829>

maria.yolanda.garcia@uaq.mx

Desde el inicio de *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo* (2018), Andrés Maximiliano Tello anuncia su objetivo: “profundizar en los movimientos que desestabilizan el sueño del ordenamiento orgánico de los registros y de los regímenes sensoriales que delimitan los modos de vida en un espacio-tiempo determinado” (2018: 10).

¿Existe la política de lo registrado? ¿Qué significa archivo lejos de las periodicidades históricas? ¿Todo acto social es resultado de huellas registradas en cualquier soporte posible? Maximiliano Tello propone una ruta exhaustiva para observar cómo llegamos hasta el exceso de registro. Considera un hecho definitivo que buena parte de lo que entendemos por mundo está avalado por documentos y, por tanto, comprende nuestra contemporaneidad plagada por cúmulos de sensibilidades dependientes al archivo digital.

Para ahondar en las aristas del libro, consideremos primero algunos rasgos generales sobre el entorno digital contemporáneo. Internet está repleto de recuerdos montados sobre conexiones inalámbricas. En consecuencia, cada día, las avanzadas cibernéticas tienen información de calidad con la cual mejorar su capacidad para

relacionarse con nosotros: saben lo que consumimos, lo que decimos, lo que parecemos y lo que queremos parecer, se jactan de saber mejor que nosotros lo que es bueno. Mientras, con desencanto y resignación, vemos cómo el capitalismo digital existe y va forjando el umbral de las subjetividades. Online somos usuarios subordinados a interfaces gráficas amigables que nublan la capacidad crítica. El aparente “libre albedrío” para navegar se convierte en mercancía: lo vivido es almacenado y genera ganancias económicas.

De acuerdo con las particularidades del soporte digital, la realidad no es sólida y estática, la virtualidad permite navegar el hipertexto, rehacer, volver y eliminar. Andamos sin principio ni final, navegando entre ventanas un menú infinito de opciones que posibilitan la exploración diversa de singularidades archivistas. El archivo digital no admite decisiones definitivas, son posibles las revisiones y el usuario siempre puede volver a un momento anterior. Desde esa particular temporalidad, diariamente se comparten y crean 1800 millones de imágenes. La cantidad de información almacenada en la nube es tanta que se especula ocupa unos quinientos mil millones de gigabytes (si imprimimos y encuadernamos esa cantidad de gigabytes, formaría una hilera suficiente para cubrir diez veces la distancia entre la Tierra y Plutón):

...semejante incremento de la producción de información y de las capacidades tecnológicas de almacenamiento y procesamiento de datos masivos, es tal vez uno de los rasgos más significativos de nuestra época, pues no hay ningún momento histórico previo donde la multiplicación de los dispositivos de registro y almacenaje haya sido tan vertiginosa. Esta cuestión en ningún caso es accesorio para sus usuarios, pues transforma el carácter de nuestras relaciones colectivas y la textura de la experiencia cotidiana de manera hasta hace poco insospechada (Tello, 2018: 9).

Internet produjo el repositorio más vasto jamás creado, dicha capacidad de almacenamiento, introduce en la subjetividad un es-

tado consuetudinario que ya no percibimos, a ese estado plano se refiere Maximiliano Tello (2018) cuando menciona: "...es normal. Está bien ser normal. Es normal no querer perderse de nada. Querer vivir la vida al máximo es normal. Por eso es normal querer estar siempre conectado. Querer guardar tus recuerdos es normal. Y no tener que borrarlos, también. Es normal que tu celular no te ponga límites. Cámbiate a Samsung" (9). Maximiliano Tello estudia el archivo entendido como paradigma filosófico porque lo considera una senda fértil que recorrer. Bien a bien, no podemos saber qué nos deparará el archivo en el siglo XXI a través de la digitalización y la arquitectura de datos. Para leer *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo* debemos abrir la mirada a recorridos profundos, pero a la vez luminosos porque no caen en la narrativa monográfica de estilo lánguido. La estrategia del libro replantea la perspectiva del concepto de archivo desde emprendimientos no sectoriales y, de manera ágil, traza cartografías inéditas.

Como resultado inmediato a las tácticas cibernéticas que redefinen su poder mediante optimizaciones en la capacidad de almacenamiento y de inteligencia artificial algorítmica, Maximiliano Tello (2018) enfrenta las concepciones fundacionales de la noción de archivo con el objetivo de trastocar su declinación canónica; busca obliterar la idea moderna en donde archivo sólo significa un conjunto cerrado de documentos escritos, impresos, redactados o recibidos por una administración y destinados a permanecer estáticos en cualquier biblioteca polvosa. Insiste en pensar la no totalidad orgánica del archivo para observar cómo es posible desembochar en la ruptura con el corpus a priori original: "¿Cómo entender entonces la noción de archivo si no es ya bajo un concepto convencional? ¿Cómo sería la mirada sobre el archivo para no naturalizar el ordenamiento de sus jerarquías y clasificaciones?" (27).

Para pensar más allá del historicismo que llena el tiempo homogéneo con acontecimientos estáticos, Maximiliano Tello divide su obra en siete secciones en las cuales define el archivo compuesto por entramados y prácticas sociales. Tal jerarquía divisoria le permite abordar las condiciones reflexivas de posibilidad del fenómeno

transversal denominado: máquina de archivo. Su objetivo es contraponer el archivo petrificado vs el archivo vivo. Mediante reinterpretaciones detalladas sobre el estatuto filosófico alcanzado durante el siglo XX realizados por figuras centrales como Michel Foucault y Jaques Derrida, Maximiliano Tello encara al archivo abandonado en espacios arquitectónicos porque desea pensar las prácticas de archivo de modo que no puedan ser reducidas a una actividad administrativa y sean consideradas por su emergencia heterogénea.

El archivo jamás aparecerá aislado del cuerpo social y de conjuntos de relaciones de cuerpos y fuerzas. Para redefinir el archivo Maximiliano Tello (2018) desarrolla las ideas de Deleuze y Guattari por su modo de ser tan refinado para observar brotes rizomáticos. Se apropia de la óptica de ambos filósofos y menciona que de “la propia raíz clasificatoria del corpus del archivo occidental y, por extensión, de cualquier archivo y su lógica arborescente, emerge una multiplicidad de conexiones, un conjunto de singularidades” (16). Consideremos que las singularidades arbóreas refieren no a características clásicas de fuente universal o conocimiento enciclopédico aunado a temas y materias, sino que son en sí mismas, unidades de funciones conexas, diagramadas y cargadas por saberes múltiples.

Al rastrear determinaciones conceptuales de la tradición filosófica sobre el archivo y al considerarlo una máquina cambiante, con órganos y generadora de reproducciones simbólicas culturales, Maximiliano Tello (2018) emprende estrategias propias de manera emblemática. Su objetivo es desnaturalizar el ordenamiento jerárquico-acumulativo del archivo y trastocar los límites del acontecimiento historicista: “la operación variable de la máquina social del archivo responde a agenciamientos maquínicos irreducibles. Nunca podemos hablar de ningún archivo que subsuma en su matriz de organización a la totalidad de las huellas de un momento histórico, de un territorio o de las superficies de inscripción de una sociedad” (29).

Sin duda, la separación con el orden histórico, caracteriza al pensamiento foucaultiano. Maximiliano Tello (2018) reconoce en

todo momento cómo, en su análisis, opera la mirada de Michel Foucault a modo de clave protagónica, porque él fue de los primeros en trastocar, desde la filosofía, las ideas convencionales sobre el archivo. Desde Foucault, la propuesta se ejecuta lejos de las unidades habituales del discurso histórico porque “no alude al estudio de las sociedades arcaicas mediante sus vestigios, pues el propósito de la arqueología foucaultiana no es indagar sobre el archivo de los orígenes ni tampoco emprender una búsqueda del origen del archivo” (30).

Hablar de organicidad del archivo va más allá de referir la materialidad de cualquier mamotreto polvoso compuesto de fechas, datos o jerarquías entre palabra e imagen. Hablar de archivo vivo implica construcciones cotidianas de sentido vinculados en diversos niveles de complejidad sociocultural. Maximiliano Tello subraya su búsqueda por los entramados multisensoriales implicados en “las relaciones de poder que configuran la máquina social del archivo en un momento histórico determinado” (44). Dichas relaciones implican al sujeto en tanto que éste se constituye desde ahí porque surge de lo abstracto de esas relaciones, el valor de reproducción capitalista y política. Por ejemplo, Maximiliano señala a los sujetos devenidos objetos desde el saber marketing en donde se dan juegos de veridicción: “no se trata ya de obligar a comprar un producto específico sino de registrar preferencias capaces de retroalimentar la adaptación de estrategias diversificadas de incitación al consumo” (44).

La no reducción jerárquica y clasificatoria de los archivos y registros, así como las implicaciones políticas del archivo, es un asunto que implica aquello que emana desde el sujeto cuando éste está, desde su multiplicidad perceptiva táctil, visual, auditiva o gustativa, en contacto con el registro. Es decir, el archivo vivo a modo de máquina social también se ve implicado en la composición de regímenes sensoriales. Maximiliano (2018) encara la confusión sobre el archivo como asunto del pasado e increpa la insuficiencia de la filosofía para enfatizar qué tanto el archivo reproduce presente:

Ni Foucault ni Deleuze son enfáticos en describir al archivo como una máquina social que produce lo contemporáneo, es decir, que opera moldeando nuestras percepciones y discursos no sólo sobre el pasado sino que, principalmente, opera definiendo la actualidad, en el despliegue de una economía de los registros y de una violencia archivadora que no deja de funcionar bajo nuevas formas. Para nosotros, la máquina social del archivo nunca es el mero vestigio de una organización social remota o caduca, ya que siempre aparece empalmada a operaciones gubernamentales, al despliegue de máquinas estatales, tecnologías disciplinarias o de control, que actúan en la configuración de la sociedad (48).

La complejidad maquinaica desarrollada por Maximiliano Tello será más nítida si la pensamos de manera análoga a las telecomunicaciones y al espectro digital. Es decir, aunque para algunos, a primera vista el archivo no parezca un problema filosófico renovado, su modo de ser paradigmático se materializa desde las tecnologías contemporáneas. Para comprender mejor este asunto, es importante aclarar la tradicional discusión entre las diferencias entre memoria y archivo. Maximiliano Tello pasa por Derrida, Bergson y Marx para desarrollar el modo de ser de los registros de archivo cuando son objetos y cuentan con superficie material: un soporte los contiene siempre, tanto así que pueden guardarse o ser destruidos. La memoria, en cambio, es una capacidad inmanente de la subjetividad. Sin embargo, nos dice Maximiliano Tello (2018) “la reflexión en torno a la máquina social del archivo implica, inevitablemente, una pregunta por el soporte de las inscripciones, de los signos, de los discursos y las imágenes. A pesar de ello, lo que soporta las marcas de la inscripción o los registros del archivo, suele ser ignorado” (142).

¿Qué subyace entonces a la máquina social del archivo? ¿Cuál es su soporte o la superficie sobre la que se administran cada registro con sus regímenes sensibles? Maximiliano Tello (2018) cuestiona lo anterior mientras que explica cómo, tal desajuste entre el soporte y

aquello que subyace, es una vía para entender la totalidad orgánica itinerante cuando recae en el sujeto que lo lee, descubre e interpreta. El archivo vivo perfora el cuerpo del soporte:

El archivo aparece entonces como un asunto demoníaco, o incluso vampírico: el subyectil de la hoja en blanco absorbiendo la tinta, el lienzo absorbiendo el óleo, la piel siendo perforada. El demonio bajo la superficie de inscripción es, en buena medida, algo más que un soporte inerte, es un muerto viviente, un nosferatu, especialmente una vez que la máquina social del archivo se acopla con la máquina capitalista, pues como bien repetía Marx en varios de sus textos, el capital es trabajo muerto que, al igual que un vampiro, vive sólo de chupar trabajo vivo, fuerza creadora de valor de la clase proletaria, que no ha cesado de chorrear sangre (143).

El capitalismo arcóntico resguarda el archivo porque el capitalismo genera dinero gracias al exceso de archivo. Esto no sólo tiene que ver con el espectro digital sino que se genera desde frentes variados del constructo social. En términos generales, es posible decir que el emplazamiento metodológico de *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo* impulsan la idea de que, al liberar las singularidades materiales y simbólicas del archivo, se darán múltiples rupturas que a su vez, generarán, a modo de efecto dominó, otras formaciones narrativas no monolíticas. En consecuencia, desde tal emplazamiento, el nuevo archivista cuestionará la opinión de aquellos que piensen el archivo como obra de una sola narrativa universal. El llamado al que convoca Maximiliano Tello no es hacia la insurrección de los saberes contenidos en el archivo sino en contra de los efectos de poder centralizadores ligados a la institución.

Las humanidades digitales observan el fenómeno del archivo desde su coherencia interna, como objeto de estudio por sí mismo y eje transversal, que a modo de nodo propicia el entrecruzamiento de prácticas y saberes emergentes desde el cuerpo social y colec-

tivo. Si el archivo es productor fundamental de lo contemporáneo, ya no será simplemente un insumo cuantitativo de trabajo para guardar información.

Rechazar la grandilocuencia documental basada en datos como hipóstasis y piedra angular de la historia, es dejar de lado las investigaciones que no consideran importantes las formaciones sociales presentes en el devenir histórico: todo archivo tiene algo que contar sobre la superficie social en donde se origina. Desde las tablillas sumerias, hasta la Biblia de Gutenberg, desde las magistraturas hasta las tecnologías para encriptar información confidencial del Pentágono, Maximiliano Tello (2018) considera cómo se establece el orden desde lo registrado. Su propuesta es pensar los archivos siempre de la mano con el aparato estatal que los arroja. A fin de apropiarse de la emergencia interpretativa de los depósitos documentales, entiende el archivo extendido y articulado “en diferentes procedimientos, técnicas y prácticas sociales; un conjunto variable de operaciones de clasificación y diferenciación jerárquica de los registros, tecnologías de selección y exclusión de inscripciones, que son fundamentales para los modos de organización social dados” (62).

Navegando el espectro digital somos pasado abierto sin restricción alguna, pero también somos presente fabricado. Desde lo cotidiano, decir “archivo” significa una variable extensa: desde un pedazo de texto redactado a mano hasta cualquier hoja de cálculo contenida en Drive. Sucede que con el nacimiento y advenimiento de internet, nació otra manera de ver y hacer, de distribuir las palabras y las cosas. La hipercomunicación organizó y organizará distintas y nuevas formas de pensar el archivo, Necesitamos repensar, sin quimeras ni filias, los efectos sensoriales y subjetivos inscritos en cada singular práctica de archivo.

Maximiliano Tello representa al archivista maldito de nuestro tiempo. Piensa al sujeto trastornado por el soporte y construye una salida desde la potencia contenida en el archivo vivo. Enfatiza la singularidad de las huellas y abre las puertas del pensamiento para permitirnos pensar en qué manera su emplazamiento meto-

dológico va más allá de ideas abstractas y sería capaz de convertirse en acción. Al liberar la historia del pensamiento de su marca trascendental, el sujeto podría ir a contrapelo, operar desde la desorganización para combatir ese estado de normalidad aparente. Anarchivismo significa un modo de ser, mediante el desarrollo de prácticas emanadas desde el pensamiento político crítico. La dependencia hacia internet y supuesta libertad de acceso a la información no estarán completas si no repensamos el fenómeno. En estos tiempos de embriaguez digital, la propuesta de Maximiliano Tello es necesaria si de solidez, frescura y profundidad se trata.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Tello, A. (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, Ed. La cebra.

