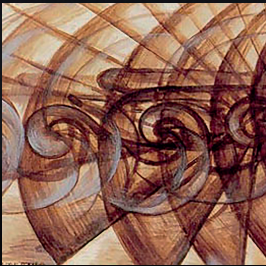
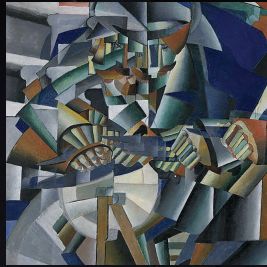


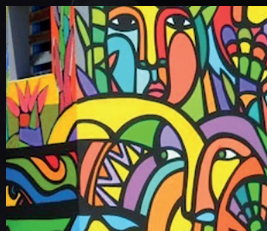
# ¿Cómo comprender lo social para colaborar en su cambio?



Roberto Diego Quintana



Casa abierta al tiempo







**¿Cómo comprender lo social  
para colaborar en su cambio?**



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

### UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro  
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

### UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González  
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

### DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto  
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández  
Jefa del Departamento de Producción Económica, Angélica Buendía Espinosa  
Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

### CONSEJO EDITORIAL

Presidente, José Alberto Sánchez Martínez  
Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García / Gabriela Dutrénit Bielous  
Álvaro Fernando López Lara / Jerónimo Luis Repoll  
Gerardo G. Zamora Fernández de Lara  
Asesores del Consejo Editorial: Rafael Reygadas Robles Gil  
Miguel Ángel Hinojosa Carranza

### COMITÉ EDITORIAL

María Angélica Buendía Espinosa / Griselda Martínez Vázquez (presidenta)  
Carlos Muñoz Villarreal / Ana María Paredes Arriaga  
Cuauhtémoc Vladimir Pérez Llanas / Carlos Andrés Rodríguez Wallenius  
Jorge Ruiz Moreno / Arturo Torres Vargas  
Asistente editorial, Mónica Zavala

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana  
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco  
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,  
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México C.P. 04960  
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Edificio A, 3er piso, Teléfono 54 83 70 60  
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx  
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>  
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Esta edición de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema.

Roberto Diego Quintana

# ¿Cómo comprender lo social para colaborar en su cambio?



**BONILLA  
ARTIGAS**  
EDITORES



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD XOCHIMILCO** División de Ciencias Sociales y Humanidades

Diego Quintana, Roberto

¿Cómo comprender lo social para colaborar en su cambio? / Roberto Diego Quintana.

-- Ciudad de México : UAM-Xochimilco ; Bonilla Artigas Editores, 2020

240 pp. ; 15 x 23 cm. -- (Pública social; 38)

1. Cambio social.
2. Ciencias sociales. I. t.

LC: HM831 D

DEWEY: 303.406 D

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición: diciembre 2020

De la presente edición:

D. R. © 2020

Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.

Hermenegildo Galeana #111

Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080, Ciudad de México

editorial@bonillaartigaseditores.com.mx

www.bonillaartigaseditores.com

D.R. © 2020, Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,

Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Edificio A, 3er piso, Teléfono 54 83 70 60

pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx

<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>

<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

ISBN: 978-607-28-1987-0 (UAM)

ISBN: 978-607-28-1988-7 (UAM Epub)

ISBN: 978-607-8781-06-5 (Bonilla Distribución y Edición)

ISBN: 978-607-8781-07-2 (Bonilla Distribución y Edición Epub)

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

Diseño editorial: María L. Pons

Impreso y hecho en México

## Contenido

<b>Presentación</b> .....	13
<b>Los albores del entendimiento de la producción de lo social</b> ....	17
La Ilustración .....	18
El positivismo de Comte .....	20
Qué repensar de la propuesta de Comte .....	22
<b>Los funcionalistas</b> .....	23
El funcionalismo de Durkheim .....	23
Qué preguntarse sobre las ideas de Durkheim .....	24
El funcionalismo estructural de Parsons .....	25
La reconfiguración del funcionalismo de Robert Merton .....	27
El neofuncionalismo estructural .....	29
Críticas al funcionalismo .....	30
Qué nos deja el funcionalismo estructural en relación con la producción de lo social .....	31
<b>El marxismo</b> .....	33
Los llamados revisionistas que sucedieron a Marx .....	40
Los aportes marxistas de Georg Lukács al entendimiento de la producción de lo social .....	42
Gramsci y la producción de lo social .....	44
Edward P. Thompson y la producción de lo social .....	46
Qué preguntas hacernos sobre las propuestas marxistas en relación con la producción de lo social .....	48



<b>De las asociaciones y la creatividad humana</b> .....	51
Las redes de Gabriel Tarde.....	51
Las provocaciones de Tarde.....	53
La sociología cultural de Max Weber .....	54
Los acertijos de Weber.....	58
Simmel y la socialización.....	58
Qué cuestionar de las ideas de Simmel.....	63
Herbert Blumer y el interaccionismo simbólico .....	64
Qué preguntas hacernos sobre el interaccionismo simbólico de Blumer .....	67
<b>Las propuestas para “imbricar” la acción humana y la estructura</b> .....	69
Habermas y la teoría de acción comunicativa .....	69
Las críticas a la propuesta de Habermas.....	72
Qué debe preguntarse sobre la teoría de la acción comunicativa de Habermas.....	73
Anthony Giddens y la teoría de la estructuración .....	74
Las críticas a la propuesta de Giddens.....	79
Qué preguntas se derivan de los planteamientos de Giddens...	80
<b>Los enfoques centrados en la creatividad de los actores</b> .....	83
La sociología reflexiva de Pierre Bourdieu.....	83
Los problemas de la sociología crítica de Pierre Bourdieu.....	89
Qué preguntas hacerse sobre la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu.....	91
Norman Long, la Escuela de Wageningen y el enfoque centrado en el actor.....	93
El dominio, otra cara de la misma moneda .....	96
Las arenas.....	97
La agencia.....	98
La interfaz.....	99
Eso que se define como actor.....	101
Los repertorios culturales.....	102
Heterogeneidad, hibridad y mutación social .....	102

Las críticas a las críticas y las críticas al enfoque centrado en el actor .....	103
Qué preguntas hacerse sobre el enfoque centrado en el actor..	106
La producción de lo social y la teoría del actor-red, o la sociología de las asociaciones .....	108
Los orígenes de la ANT.....	108
La producción de lo social y la ANT.....	110
Lo no humano y lo humano en la producción de lo social .....	112
Las dicotomías y el principio de simetría generalizada.....	113
Ni macro ni micro; ni local ni global.....	114
La sociabilidad y las materialidades.....	115
Las sociedades como redes.....	116
El elusivo actor.....	117
Los objetos como actores .....	118
El devenir de la agencia de los actores para la ANT.....	120
Críticas a la ANT.....	121
Qué preguntas hacerse en relación con la producción de lo social .....	123
<b>La “irracionalidad” humana y la producción de lo social.....</b>	<b>125</b>
Cornelius Castoriadis y la imaginación en la “creación” de lo social .....	125
Sobre la no unicidad de lo social .....	128
De las determinaciones en la creación de lo social.....	129
Los supuestos del funcionalismo.....	130
La psique y el inconsciente.....	131
Lo imaginario.....	133
Imaginación radical .....	135
Sobre lo histórico social.....	135
Sobre la creación de una sociedad deseable.....	136
Sobre la producción de lo social.....	137
Qué reflexionar sobre la propuesta de Cornelius Castoriadis.....	139
Las emociones, los afectos y los sentimientos en la producción de lo social .....	142
David Le Breton y las emociones, los sentires y los afectos.....	144

Los sentires y los discursos ocultos de James Scott.....	147
El agravio de Barrington Moore.....	148
Qué preguntas hacernos sobre las emociones, los afectos y los sentimientos.....	150
<b>La subordinación y sometimiento de la otredad y la comprensión de la producción de lo social.....</b>	<b>153</b>
De colonialidad a colonialidades.....	153
De la Independencia y descolonización al colonialismo interno.....	157
Boaventura de Sousa Santos, el colonialismo interno y las epistemologías del Sur.....	161
La “no existencia”, el punto de vista y el conocimiento situado.....	166
Qué preguntas hacernos sobre la colonialidad externa e interna y la no existencia de actores sometidos a los designios de actores hegemónicos.....	168
<b>La producción de lo social visto desde otras ontologías y epistemologías del Sur.....</b>	<b>173</b>
La comunidad de los <i>ayuuik</i> (mixes) y <i>ben gwllhax</i> (zapotecos) de Oaxaca.....	173
¿Y qué es la comunalidad?.....	176
Algunos principios de la comunalidad.....	178
De cómo considerar el desván de la historia y el presente de la comunalidad.....	180
La comunalidad ante la “no existencia” del eurocentrismo y la injusticia cognitiva.....	181
Los retos de la comunalidad.....	182
La ciudadanía eurocéntrica y la ciudadanía de la comunidad.....	184
Qué nos llevamos de la comunalidad.....	186
<b>El buen vivir y la producción de lo social.....</b>	<b>189</b>
El <i>suma qamaña</i> de los aymaras.....	190

El <i>jlekil altik</i> , lo nosótrico de los tojolabales; los <i>tojolwinikotik</i> , “nosotros los hombres verdaderos” .....	192
El <i>lekil kuxlejal</i> de los tzeltales y tzotziles .....	199
Qué llevarse de todo esto en relación con las ontologías de los pueblos originarios sobre la producción de lo social .....	204
<b>Qué se lleva el autor de toda esta disquisición</b> .....	211
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	223



## Presentación

Este libro está dirigido fundamentalmente a agentes de cambio: extensionistas, asesores, acompañantes, colaboradores y todos aquellos que buscan incidir en procesos de cambio de otros actores sociales. Es una invitación a la reflexión sobre la forma de concebir cómo se produce lo social, ya que ésta suele tener una gran influencia en las estrategias y prácticas concretas de estos agentes que inciden en las formas y mundos de vida de los actores sociales con quienes interaccionan.

Para quienes trabajan o estudian los escenarios del cambio social es de suma importancia comprender cómo es que éstos se producen y qué papel juegan o pueden jugar cada uno de los actores y sus redes en esta producción. El acertijo aquí es que hay propuestas muy diversas y hasta contrarias sobre qué es y cómo se produce lo social. Cada una de ellas conlleva implicaciones sobre cómo involucrarse, cómo comprender y qué hacer en esos escenarios, ya sea como agente de cambio, colaborador o como investigador.

Quien esto escribe ha vivido en carne propia la angustia de incidir en formas y mundos de vida de otros, desde una “de-formación disciplinaria”, la agronomía, que, si bien transmitió información y en menor medida reflexión y comprensión sobre aspectos técnicos de la producción agropecuaria, fue por demás limitada en cuestiones sociales, políticas, culturales y psicológicas, que son fundamentales para poder colaborar en procesos de cambio de esos “otros” que nos suelen desafiar con sus diversas y heterogéneas significaciones y adjetivaciones de lo social.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Inicié mi actividad profesional en 1973, como ingeniero agrónomo especialista en fruticultura tropical. Esta experiencia me llevó a comprender que el conocimiento técnico, si bien

Esta angustia suele verse acrecentada al instrumentar acciones circunscritas a programas y proyectos de desarrollo gubernamentales, de organizaciones sociales y de la sociedad civil cuyos lineamientos político-ideológicos e instrumentales suelen estar más allá de la comprensión y de las capacidades de quienes se involucran en implementarlos. Dado que un agente de cambio –quien colabora– trata de incidir, para bien o para mal, en las formas y mundos de vida de los actores sociales objeto de un proceso de intervención,<sup>2</sup> esta comprensión y estas capacidades debieran ser nodales. Dicho con otras palabras: cómo tratar de incidir un proceso de cambio si no se comprende cómo se produce lo social; por ejemplo, si no se ha articulado una reflexión propia sobre hasta qué punto los actores con quienes se colabora pueden llevar a cabo procesos de cambio para mejorar su calidad de vida, o si éstos están fundamentalmente determinados por condiciones estructurales.

Este libro se originó como parte de la elaboración de otro, relacionado con las formas, estilos y estrategias de intervención-colaboración

relevante, no me ayudaba a lidiar adecuadamente con cuestiones sociales y culturales. Posteriormente, en 1977-1979, trabajé en el Programa de Inversiones Públicas para el Desarrollo Rural (PIDER) en el estado de Veracruz, en el que se logró llevar la planeación de las actividades a las asambleas ejidales y comunitarias. No obstante, gran parte de las actividades, sobre todo las productivas, terminaron en un rotundo fracaso, debido a la preeminencia del asambleísmo y el desconocimiento de las relaciones de poder locales y regionales. Posterior a mi investigación de doctorado (1981-1986), en la que reflexioné sobre los desaciertos de la experiencia en el PIDER, colaboré como asesor de los Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura (FIRA) del Banco de México, en la península de Yucatán, donde aporté ideas relativas al acompañamiento o colaboración externa en proyectos productivos. Como profesor de la Facultad de Economía de la UNAM (1988-1993) y, posteriormente, como profesor en el Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco (1993-a la fecha), pude intercambiar ideas con otros académicos y alumnos sobre el difícil “arte” de acompañar, de colaborar, en procesos de cambio de actores rurales campesinos e indígenas. Fue a partir de este periplo profesional como surgió la inquietud por escribir este libro sobre la producción de lo social, así como otros que seguirán sobre la intervención, colaboración y acompañamiento en procesos de cambio de actores rurales.

<sup>2</sup> El concepto de intervención en esta obra se refiere a incidir en formas y mundos de vida de otros, de la forma que sea y de acuerdo con la estrategia que fuere. No lleva, en ese sentido, ninguna carga peyorativa. Quien impone, asesora, acompaña o colabora, interviene, de una manera o de otra, y no se puede librar de intervenir, por muy buenas que sean sus intenciones.

en procesos de cambio de actores sociales. Mientras se avanzaba en su redacción iba siendo cada vez más evidente que, antes de debatir sobre el periplo de incidir en formas y mundos de vida de otros, era necesario que el lector reflexionara sobre cómo se produce lo social; si es que de incidir en ese proceso se trata. La redacción de ese capítulo poco a poco se fue alargando conforme se iba abordando cada una de las propuestas o enfoques, hasta que quedó por demás claro que ese capítulo vendría a ser un libro sobre tal preocupación.

Para quienes han decidido dedicar parte de su vida a ser agentes de cambio y cuya formación profesional dista mucho de la comprensión teórico-conceptual relacionada con esos procesos de cambio resulta por demás complejo adentrarse en esa urdimbre de propuestas y enfoques. Esta obra pretende contribuir a facilitar este proceso. En este sentido, presenta de manera crítica y reflexiva las distintas propuestas sobre la producción de lo social, buscando que los agentes de cambio reflexionen, se pregunten, se apropien y comprendan, desde estas propuestas, las posibilidades que tienen aquellos con quienes colaboran de producir procesos de cambio reivindicativos.

Sin el trabajo previo de varios autores, como George Ritzer, Salvador Giner, Alan Swingewood, Lorena Paz Paredes, Alberto Arce, Norman Long, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Miquel Domènech, Francisco Tirado, Tomás Ibáñez, Cynthia Hewitt, Alejandra Aquino, Carlos Lenkersdorf y José Antonio Paoli, entre otros, la elaboración de esta obra hubiera requerido de mucho más tiempo, ya que revisar y hurgar en todos los escritos de los autores considerados en este trabajo, en búsqueda de planteamientos relacionados con el propósito de esta obra, sin una guía de dónde hacerlo, hubiera implicado picar mucha piedra. Así, sus orientaciones me dirigieron a revisar textos originales en las partes sustantivas para el propósito de este libro; sus reflexiones sobre las propuestas, aquí expuestas y señaladas a lo largo del texto, fueron fundamentales. De cierta manera, tal como lo planteara Isaac Newton, tuve la suerte de encontrarme con sus trabajos y “caminar a los hombros de gigantes” (1993/1687).

En esencia, este libro aborda la relevancia que para los agentes debiera tener el comprender distintos paradigmas sobre la producción



de lo social. En él se elabora sobre el positivismo de Comte; el funcionalismo de Durkheim y Parsons; el marxismo de Marx y de Engels, así como el de los revisionistas y el de Gramsci; las propuestas sobre los actores y sus asociaciones de Gabriel Tarde, Max Weber, Georg Simmel y Herbert Blumer; la teoría de estructuración social de Anthony Giddens; la de la acción comunicativa de Jürgen Habermas; la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu; el enfoque centrado en el actor de Norman Long; la teoría del actor red (ANT) de Bruno Latour y John Law; el imaginario social de Cornelius Castoriadis; los afectos y los sentires de Michelle Rosaldo y David Le Breton y otros; la enajenación producida por el colonialismo externo e interno en ontologías y epistemologías de pueblos originarios y culturas que metafóricamente ubica en el limbo social, como del “Sur”, Boaventura de Sousa Santos, y la relevancia de estas ontologías y epistemologías, complementadas con las propuestas del punto de vista de Sandra Harding y el conocimiento situado de Donna Haraway. En la parte terminal de este libro se ejemplifica sobre esas otras ontologías a partir de varios pueblos originarios: los aymaras, los mixes, los tojolabales, los tzeltales y los tzotziles.

Si bien en la sociología la lista de autores es casi interminable, considero que los mencionados en esta obra dan idea del debate sobre cómo se produce lo social. Ojalá que este esfuerzo puesto en sistematizar, interpretar, debatir, problematizar y proponer a partir de todos estos planteamientos y enfoques ayude a agentes de cambio e investigadores a comprender la relevancia de las distintas propuestas.

## Los albores del entendimiento de la producción de lo social

Hay quienes piensan que lo social está relacionado con la unicidad, la totalidad. Esta totalidad se vislumbra en cohesión debido a la existencia de “fuerzas unificadoras” que dan cierta coherencia a las prácticas de los seres humanos; fuerzas que constituyen el armazón y el centro de la sociedad. Este libro inicia con los pensadores que han sustentado esta idea.

Los albores de la sociología moderna pueden encontrarse en los trabajos de John Locke (1652-1704), de Giambattista Vico (1668-1774), del barón de Montesquieu (Charles Louis de Secondat) (1689-1755), de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), de los integrantes de la Ilustración escocesa: Adam Smith (1723-1790), John Millar (1735-1801) y, de forma destacada, Adam Ferguson (1723-1816); los críticos del concepto individualista de la sociedad, como los filósofos de la Ilustración conservadora inglesa y francesa, Edmund Burke (1729-1797), Louis de Bonald (1754-1840) y Joseph de Maestre (1754-1821), y los de Saint Simon (Claude Henri de Rouvroy) (1760-1825). Todos estos pensadores de los siglos XVI y XVII pusieron los cimientos y plantearon los problemas esenciales de una ciencia sobre la sociedad humana, sobre la producción de lo social y sobre la relación entre la acción humana y las estructuras.

Estos autores generaron enfoques fincados en los principios de la ciencia social: el rechazo de la metafísica, la necesidad de separar hechos de valores, y la posibilidad del ser humano de explicar con objetividad todo hecho, suceso, situación, proceso o idea. Para esto ellos

consideraron que era necesario sustentar el conocimiento científico en el razonamiento lógico y en la observación. En este sentido, la ciencia debía basarse en evidencias fácticas y no en conjeturas, desterrando de sus dominios a las creencias y a la magia, que ya no deberían ser consideradas fuentes de conocimiento.

Lograr este gran cambio cualitativo implicó muchos sacrificios para la humanidad; la historia está llena de personas inquietas, interesadas en conocer cuestiones por medio de la razón, dejando de lado los preceptos de los libros sagrados. Muchos de ellos, como Giordano Bruno (1548-1600), terminaron su vida quemados en la hoguera de la Santa Inquisición; otros, como Galileo Galilei (1564-1642), dada su red de relaciones con la realeza y el alto clero, y gracias a su confesión,<sup>3</sup> ya viejo y enfermo logró salvar la vida. Los fundamentos del pensamiento científico descansan en los hombros de todos estos seres humanos que pusieron en riesgo su propia vida en aras de encontrar una explicación a preguntas fundamentales relacionadas con el paso del ser humano sobre el planeta Tierra, un pequeño punto en el vasto universo (Gay, 1967; Swingewood, 2000: 3-10).

## La Ilustración

La Ilustración fue producto de la reacción de varios filósofos de la época por disipar las tinieblas de la ignorancia, producto del oscurantismo, de la superstición y de las creencias religiosas y metafísicas de la Edad Media y siglos posteriores. La propuesta fundamental de los intelectuales adscritos a esta corriente de pensamiento –los ya mencionados John Locke (1652-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Adam Smith (1723-1790), John Millar (1735-1801) y Adam Ferguson (1723-1816)– era que los seres humanos podían comprender y controlar el mundo en el que vivían por medio de la razón y la investi-

<sup>3</sup> Al parecer, Galileo no exclamó en voz baja frente a los cardenales: “Y sin embargo se mueve”. Mas después de 400 años se puede considerar que cuando menos sí lo pensó, ya que la Santa Inquisición no podía dominar su mente.

gación empírica, sin la mediación de creencias religiosas o metafísicas. Consideraban, haciendo una analogía, que al igual que el mundo físico se regía por leyes naturales, lo social debería regirse por leyes similares y que su desafío estribaba en desentrañar estas leyes por medio de la observación de los hechos sociales. A partir de ese conocimiento, estos pensadores se proponían, como utopía realizable, contribuir a crear una sociedad más racional y justa.<sup>4</sup>

El énfasis en la razón implicó, como contraparte, desdeñar y denostar toda creencia religiosa y tradicional, entre ellas muchos de los principios y valores éticos y morales, así como a las instituciones y las autoridades tradicionales, como la aristocracia y la realeza.

Estas propuestas, al igual que muchas posteriores, generaron una reacción adversa. Pensadores como Edmund Burke (1729-1797), Luis de Bonald (1754-1840) y Joseph de Maistre, quienes fueron influidos negativamente por los costos sociales y humanos de la Revolución francesa, a la que consideraban en gran parte consecuencia de las ideas de la Ilustración, eran contrarios a los cambios violentos, revolucionarios y, por lo tanto, estaban a favor de la vida en paz y armonía; contra la razón, defendieron la idea de la creación divina del mundo y, de ahí, la imposibilidad para el ser humano de modificarla a su libre arbitrio. En esa tesitura, esta corriente anti-Ilustración defendió a todas aquellas instituciones sociales en las que, de acuerdo con ellos, se fincaba la paz social, estando entre ellas el patriarcado, la familia monógama, la monarquía y la Iglesia católica (Ritzer, 2002: 13).

Sin duda, este debate de ideas filosóficas sobre la razón y la tradición se da en los albores del estudio formal de lo social y de la denominación de éste como sociología. Para el propósito de esta obra, la reflexión sobre la producción de lo social, nos hemos limitado a los principales expositores de la sociología, a partir de Augusto Comte (1798-1857), quien fue tal vez el primer pensador que logró conformar una idea comprensiva de lo social. Comte fue en sus tiempos mozo secretario

<sup>4</sup> Estas intencionalidades son características de varias de propuestas posteriores, ya entrado el siglo XIX, como la de Carlos Marx y Émile Durkheim.

de Saint Simon y se escindió de parte de sus planteamientos para producir su propuesta “positivista”.

### **El positivismo de Comte**

Frente a los planteamientos de la Iglesia cristiana y de las monarquías europeas, el positivismo o filosofía positiva del siglo XIX fue en esencia crítico y revolucionario. Sus principios fundamentales, basados en el individualismo filosófico y en la razón humana, iban en contra de los poderes irracionales del Estado absolutista y de la religión y fue también el positivismo contrario en cierto sentido a la Ilustración, al considerarla una filosofía destructiva, proclive a fomentar procesos revolucionarios similares a la Revolución francesa.

A pesar de ello, esta corriente de pensamiento se fue haciendo cada vez más conservadora, al plantearse como una ciencia de la estabilidad social. En esta concepción, la sociedad era vista como un organismo colectivo caracterizado por la armonía entre sus partes individuales y la totalidad. El conflicto, por lo tanto, era considerado una patología social que debía ser eliminada a fin de que la sociedad recuperara el orden y pudiera reestablecerse una dinámica social tendiente al progreso. Para Comte la producción de lo social era resultado de la evolución natural de la sociedad y había que evitar exabruptos de tinte revolucionario; es más, para él la evolución natural de la sociedad tendería a mejorar las condiciones existenciales (Ritzer, 2002: 18; Swingewood, 2000).

Comte comprendía a la sociedad como un organismo vivo. Sus escritos continuamente se refieren a esta analogía entre la biología y la sociología. Para este autor la familia era una especie de célula social y los procesos sociales eran similares a los naturales y eran un espejo de la evolución de los seres vivos (Comte, 2000/1896).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Este enfoque analógico es común entre quienes se dedican a los aspectos técnico-productivos del campo.

Para Comte el cambio social no era un proceso incierto derivado de cuestiones subjetivas y eventuales, sino un producto determinado por cuestiones estructurales materiales y morales que orientaban a ese cambio social. Para este autor existían leyes “naturales” que gobernaban los asuntos humanos y el desafío de la sociología consistía en descubrirlas<sup>6</sup> (Comte, 2000/1896).

El trabajo de Comte presenta propuestas interesantes al considerar al lenguaje,<sup>7</sup> la religión y la división del trabajo como procesos aglutinantes esenciales de la sociedad. Sin embargo, su comprensión de la producción de lo social es en esencia especulativa, aun cuando considera fundamental estudiar lo social en el campo y estudiar entidades sociales complejas más allá del individuo, así como tratar de comprender el conjunto de la estructura y del cambio social. Cabe citar como ejemplo su propuesta de los estadios del desarrollo, que son concebidos de forma abstracta, siendo sus secuencias conceptuales e ideales, sin estar fundamentadas en evidencia empírica o cronológica. Éstos son: el estado teológico, que consideraba que el mundo era creación de poderes sobrenaturales; el estadio metafísico, fincado en la creencia de que las fuerzas abstractas, como la naturaleza, explicaban mejor la creación del Universo y existencia humana y, finalmente, a partir de 1800, el estadio positivo, que rechazaba las creencias sobrenaturales, el origen divino del Universo y la metafísica, y proponía al conocimiento científico como el camino para comprender el mundo y, dentro de ello, lo social (Mill, 1961).

Después de Comte, la sociedad fue concebida de forma analógica a un organismo, que evolucionaba por medio del trabajo de leyes naturales específicas, y los métodos de las ciencias sociales se consideraron similares a los de las ciencias naturales, involucrando el establecimiento de leyes, el empleo de la experimentación y la observación, y la

<sup>6</sup> Desde la Ilustración, la analogía entre el mundo físico y el social ha propuesto que, si las cuestiones relativas a la naturaleza se rigen de acuerdo con leyes naturales, las del mundo social también deben hacerlo y regirse por sus propias leyes, y que es mediante la razón y la investigación científica como los estudiosos deben descubrir esas leyes.

<sup>7</sup> La relevancia del lenguaje será retomada posteriormente por Jürgen Habermas, en su trabajo sobre “acción comunicativa” (Habermas, 1979).

eliminación de los aspectos subjetivos en el estudio de lo social. Como parte de ello, el método empírico y el valor de la estadística para el establecimiento de hipótesis fueron reconocidos como las únicas formas de validación del trabajo científico.<sup>8</sup> Se puede considerar que a lo largo del siglo XIX esta propuesta para comprender la producción de lo social se convirtió en el paradigma dominante de la sociología.

### *Qué repensar de la propuesta de Comte*

Vale la pena detenernos aquí y reflexionar hasta qué punto nos convencen estos planteamientos en relación con el trabajo de intervención. En particular:

En qué medida es adecuado considerar que la sociedad humana sea similar a un organismo vivo.

Que su producción y su evolución estén dictadas por leyes naturales ajenas a los seres humanos.

Que el conflicto social sea una patología.

Que el estado natural de una sociedad deba aproximarse al orden y al progreso.

Y que el progreso implique una serie de estadios que irían desde las formas más primitivas y supersticiosas, hasta las más racionales, modernas y civilizadas.

<sup>8</sup> Es pertinente aquí reflexionar sobre la influencia de estos planteamientos en la ciencia experimental, incluida la agronómica, y su influjo en las formas de intervenir en procesos de cambio y en los estudios sociales rurales llevados a cabo por agentes de cambio y académicos con una formación en ciencias experimentales.

## Los funcionalistas

### El funcionalismo de Durkheim

Para Émile Durkheim (1858-1917) la unidad de “lo social” estaba dada por las normas y los valores que mantenían al “cuerpo social” junto, como una “totalidad”. Éstos existían con anterioridad al nacimiento de un individuo y, por lo tanto, estaban fuera de él y se le iban interiorizando por medio de la educación, de la socialización, hasta formar parte de él. Entre ellos estaban el lenguaje, la escritura, el sistema monetario, las leyes y las normas culturales, la ética y la moral. Para este autor todo lo preexistente al individuo era una estructura colectiva, porque se iba produciendo socialmente, y era coercitiva porque obligaba a los individuos a comportarse de acuerdo con ella (Durkheim, 1956/1895: 5; Ritzer, 2002: 23). Durkheim definió los eventos sociales, en *Las reglas del método sociológico*, como: “modos de actuar, pensar y sentir externos al individuo, que poseen un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él” (Durkheim, 1956/1895: 5). A diferencia de Comte, para él la sociedad era algo que estaba fuera y dentro del ser humano, al mismo tiempo, gracias a que éste adoptaba e interiorizaba los valores y la moral de la sociedad. De esta manera, el control social se incorporaba al individuo ejerciendo esta función como parte de su conciencia.

Contrario a Comte, Durkheim consideró que los eventos sociales eran específicamente sociales (“hechos sociales”) y que no debían ser abordados con metodologías que no fueran sociales; por tanto, dejando de lado las analogías biológico-sociales (Gane, 1988; Lehmann, 1993; Ritzer, 2002: 22-23).



Durkheim concebía a la sociedad como un sistema estructurado en el que cada individuo tenía funciones y obligaciones particulares. Este autor consideraba que para que una sociedad funcionara adecuadamente sus integrantes tenían que cumplir con sus obligaciones adecuadamente. En esta concepción, al igual que Comte, el comportamiento o los conflictos sociales debían ser entendidos como anomalías que dificultan el buen funcionamiento de una sociedad; más aún, Durkheim temía y odiaba el desorden social (Durkheim, 1956/1895; Gane, 1988; Ritzer, 2002: 22 y 24).

El papel o función de los sociólogos (léase, también, los agentes de cambio) era para él algo así como el de un médico de la sociedad que tenía que utilizar un método sociológico para estudiar los problemas sociales y encontrarles un remedio (Swingewood, 2000). La obsesión que trasmina toda la obra de Durkheim es su afán por comprender los principios morales que guiaban la vida social por medio del método científico –muy probablemente influido por su percepción de la degeneración moral de la sociedad francesa (Ritzer, 2002: 20).

### *Qué preguntarse sobre las ideas de Durkheim*

Conviene, una vez más, detenernos un poco y reflexionar, a partir de nuestra experiencia como agentes de cambio o como profesionistas relacionados con procesos de colaboración, sobre la pertinencia de estas propuestas. Cabe, entonces, preguntarnos si consideramos:

Que la producción de lo social está determinada por normas y valores preexistentes al individuo.

Que estas normas y valores son los que de alguna manera mantienen la cohesión social.

Que la interiorización de reglas y valores es lo que condiciona (y en qué medida) el comportamiento de un individuo o una asociación de ellos.

Que lo social se explique por analogías biologicistas o por teorizaciones sociales.

Que la sociedad funcione realmente como un sistema en el que cada individuo debe cumplir una función.

Que el conflicto deba considerarse una anomalía social y que la función de los sociólogos (léase, también, agentes de cambio) consista en detectar, estudiar, comprender y encontrar remedio a este tipo de manifestaciones sociales.

### **El funcionalismo estructural de Parsons**

Talcott Parsons (1902-1979), al igual que el positivismo de Comte y el funcionalismo de Durkheim, vino a proponer una teoría sobre la sociedad concebida como un todo, una unicidad. En su obra *The Structure of Social Action* (1961/1937), este sociólogo argumenta en contra de las propuestas de acción social utilitarias y voluntaristas de los sociólogos estadounidenses de principios de siglo xx y propone en su lugar la idea de la integración social fincada alrededor de normas y valores comunes, aceptados como legítimos por los miembros de una sociedad. Siguiendo las propuestas de Durkheim, Parsons es de la idea de que lo social constituye un dominio con su propia realidad y estructura, independiente de los individuos, sus motivos e intereses (Parsons, 1951; 1961/1937; 1978). Es por ello que, para Parsons, como para los sociólogos que se adscriben al funcionalismo estructural, la fundamental preocupación es comprender las cuestiones estructurales y las instituciones sociales, así como sus interrelaciones y su influencia constrictora en los actores. De ahí que para esta corriente de pensamiento sea esencial comprender cómo una sociedad motiva a las personas, por medio del poder, el prestigio y el dinero, para que éstas asuman ciertos papeles o posiciones en un sistema de estratificación, que toda sociedad debe desarrollar para poder sobrevivir (Ritzer, 2002: 116 y 117).

A pesar de haber mantenido una relación epistolar con Sigmund Freud y de estar al tanto de las ideas de éste en relación con la naturaleza represiva de la cultura, Parsons, al igual que Comte y Durkheim, consideró que existía una armonía fundamental entre la persona y el sistema social. En este sentido, mientras que Freud consideraba al proceso de socialización como profundamente problemático y represor, Parsons lo definía como un proceso armónico e integrador de experiencias de aprendizaje, así como de internalización de valores do-

minantes. En este sentido, Parsons fue un acérrimo crítico de lo que él consideraba propuestas deterministas de Marx, sobre la inevitabilidad del conflicto entre clases sociales antagónicas. Para él la solución al desorden social se encontraba en el fortalecimiento de valores morales que podían aglutinar a los miembros de una sociedad. Un punto a su favor fue que, a pesar de su fundamento determinista, este autor considerara la necesidad de que los individuos actuaran y produjeran las condiciones necesarias para la resolución de conflictos, fortaleciendo con ello la cohesión social (Swingewood, 2000).

El funcionalismo estructural de Parsons fue tan influyente en las décadas de 1950 a 1970 que llegó a considerarse como un sinónimo de la sociología (Davis, 1959, citado en Ritzer, 2002: 115) y, de hecho, continúa siéndolo en gran parte de la sociología estadounidense. No obstante, los críticos del funcionalismo consideran que está muy lejos de constituir una metodología objetiva neutral para las ciencias sociales y lo ven más bien como una expresión de una ideología conservadora en la que se tiende a favorecer la preservación de privilegios del *statu quo*.

Una deficiencia del funcionalismo estructural es que, al tratar de explicar y justificar la necesidad de estabilidad y orden social, no provee de elementos necesarios para comprender el cambio y el conflicto sociales. Aparejado a lo anterior, este enfoque presenta una ausencia total de elementos que permitan considerar asuntos relacionados con el poder y, si bien no era la intención inicial, el agente humano pierde toda posibilidad de creatividad y termina siendo sometido a los designios de un marco estructuralista.

Esta propuesta de Parsons, conocida como teoría voluntarista de la acción, se fundamenta en los procesos por los cuales los actores sociales asumen la legitimidad de ciertos valores y normas, mismos que regulan sus prácticas y acciones sociales. Estos procesos no son considerados externos, dado que son interiorizados por los actores mediante un proceso de socialización (Swingewood, 2000: 162).

La principal preocupación de Parsons fue comprender la estructura ordenada de la sociedad. Esto lo distanció del entendimiento del cambio social. Si bien las críticas a su “orientación estática” lo llevaron, en el periodo final de su vida, a dar más atención al cambio social, su obra no dejó de ser por demás estática y estructurada. En relación con la pro-

ducción de lo social, si bien Parsons concibió al “sistema social” como un sistema de interacción, éste no consideró a la interacción como fundamental en la comprensión de lo social, recurriendo a los conceptos de *status* y *rol* como unidad básica para esta comprensión. En este sentido, Parsons no considera a los actores sociales en función de sus pensamientos y acciones, sino de una forma más relacional, determinada por un conjunto de status y roles. Más aún, para él los actores eran realmente receptores pasivos con muy poca creatividad. Así, mediante el proceso de socialización, similar al descrito por Durkheim, los seres humanos aprenden a actuar, internalizando las normas, los valores y la moralidad de la sociedad. Para Parsons es esta socialización la que induce a cierto conformismo y a la estabilidad de lo social. Este autor admite cierta variación en el comportamiento de los seres humanos, variación que en ciertos casos pudiera llegar a desafiar al sistema social establecido, debiendo entonces recurrir al control social. Así, la socialización y el control social son los procesos sociales mediante los cuales una sociedad se puede mantener en equilibrio (Ritzer, 2002: 123, 125). En relación con la producción de lo social, a Parsons le preocupa comprender el sistema en su conjunto y deja de lado al actor dentro del sistema. En otras palabras, estudia cómo el sistema controla al actor y no cómo el actor produce y sostiene lo social (Ritzer, 2002: 126).

### **La reconfiguración del funcionalismo de Robert Merton**

La disquisición sobre el funcionalismo estructural en relación con la comprensión de la producción de lo social sería incompleta si no consideráramos las ideas de Robert Merton, discípulo de Talcott Parsons, quien ciertamente tomó una posición crítica sobre planteamientos centrales de Parsons. Con respecto al tema de este libro, Parsons planteó en uno de sus postulados la “unidad funcional de la sociedad”, que implicaba que todas las creencias, mitos, ritos, así como las prácticas sociales y formas de lograr el sustento eran funcionales para todos los individuos pertenecientes a una sociedad. Para Merton, sin embargo, si bien este postulado pudiera ser relativamente válido en el caso de pequeñas sociedades “primitivas”, no era aplicable a sociedades más

grandes y complejas, como las existentes en la mayor parte del mundo (Ritzer, 2002: 133).

Otro postulado que fue criticado por Merton propone que todas las formas y estructuras sociales y culturales institucionalizadas cumplen funciones positivas y son indispensables para el buen funcionamiento de una sociedad en su conjunto, cuando es por demás evidente, por lo observable en el mundo real, que muchas de ellas son totalmente disfuncionales<sup>9</sup> y negativas para la sociedad, como es el caso de las monarquías y las dictaduras, o de las corporaciones transnacionales o de los controles monopólicos de los mercados, y que bien haría una sociedad que padece de esas lacras en liberarse de ellas para funcionar mejor (Ritzer, 2002: 133).

Con base en sus observaciones empíricas, que contradecían muchas de las ideas de Parsons, Merton comprendió la inoperancia de derivar conjeturas a partir de sistemas teóricos abstractos, así como la pertinencia de indagar siempre en el mundo real con el fin de verificar empíricamente los supuestos teóricos de cualquier índole. Por ello, Merton destaca la relevancia de estudiar lo observable en sus distintos “niveles de análisis funcional” –grupos sociales, organizaciones, instituciones– y no limitarse a tratar de comprender el funcionamiento de la sociedad en su conjunto (Ritzer, 2002: 135). El estudio de las funciones de las estructuras sociales al interior de una sociedad llevó a este autor a considerar que había funciones intencionadas, a veces explícitas, a las que llamó “funciones manifiestas”, y otras que eran observables pero que no eran intencionadas o incluso eran inconscientes para la propia estructura, a las que denominó “funciones latentes” (Ritzer, 2002: 135). Estos conceptos se relacionan con otros del mismo autor, que se refieren a las consecuencias de llevar a cabo estas funciones, algunas de las cuales podrían considerarse como “previstas”, pudiendo incluso estar predichas en los documentos y discursos

<sup>9</sup> Merton utiliza el concepto de “disfunción” para referirse a hechos sociales que podían tener consecuencias negativas para otros hechos sociales. Este autor también se refirió a las “no funciones” que caracterizaban a formas institucionalizadas y estructuras que pudieron haber cumplido con una función en el pasado, pero que habían dejado de hacerlo y que, sin embargo, por tradición o por su inocuidad se mantenían presentes en la sociedad (Merton, 1968/1949).

de las instancias estructurales, mientras que otras, las “imprevistas”, por lo general se mantenían subyacentes a lo observable, por lo que era necesario indagar, investigar lo social, con el fin de evidenciarlas.

Abundando sobre esta propuesta para comprender la producción de lo social, en toda sociedad siempre hay cuestiones estructurales que pueden ser disfuncionales para el conjunto y que, sin embargo, se sostienen por ser consideradas como funcionales para ciertos actores sociales. Tal es el caso de la discriminación racial, que puede ser considerada como adecuada para los pobladores de raza blanca... o negra, o la de género, que en muchas sociedades pareciera ser funcional para los hombres, a pesar de que en ciertas cuestiones estas mismas discriminaciones entorpezcan el buen funcionamiento de la sociedad en su conjunto.

### **El neofuncionalismo estructural**

Jeffrey Alexander (1985: 10), junto con Paul Colomy (1990), en su intento por refuncionalizar al funcionalismo estructural, han enumerado acertadamente varias de sus limitaciones: su antiindividualismo, su oposición al cambio, su conservadurismo, su idealismo y su sesgo antiempírico.

En su propuesta del neofuncionalismo estructural, estos autores proponen generar un modelo descriptivo de la sociedad en el cual ésta se considera conformada por diferentes dominios, que en interacción producen una determinada configuración social (Ritzer, 2002: 145). De esta manera, Alexander y Colomy (1990) rechazan los determinismos monocausales y apuestan hacia una comprensión plural de la producción de lo social, en donde la acción y el orden social sean tomados en cuenta en la misma dimensión. Esta reformulación sigue interesándose por la integración social, pero a diferencia del funcionalismo no la toma como una situación presente, sino como una posibilidad social.

Si bien el neofuncionalismo estructural para la comprensión de lo social sostiene la relevancia de la personalidad, la cultura y el sistema social dada por Durkheim, esta relectura enfatiza el cambio social y los procesos de diferenciación en la producción de lo social, en don-

de la desviación y el control social deben considerarse intrínsecos a las sociedades.

A pesar de los esfuerzos de estos autores por distanciarse de una gran teoría englobadora, como lo trata de ser el funcionalismo estructural, su perspectiva, si bien está más fincada en la empiria y en estudios concretos, no deja de pretender considerar a lo social como un todo.

Esta propuesta, sin embargo, se fue esfumando del escenario de las ciencias sociales debido a que sus principales proponentes terminaron por transitar hacia otros enfoques que, en el caso de Alexander, resultaban más adecuados para comprender a la sociedad civil, tema al que desplazó su interés y que estaba fuera del ámbito del neofuncionalismo.

### **Críticas al funcionalismo**

En relación con la totalidad de lo social, los funcionalistas estructurales parten de la idea de que se puede lograr dilucidar una teoría o un conjunto de conceptos que permitan estudiar y comprender todas las sociedades que ha habido en el largo periplo del ser humano por la Tierra.

El funcionalismo estructural considera que las acciones humanas, su forma de organizarse y sus instituciones obedecen a una teleología de acuerdo con la cual todo obedece a propósitos o fines, y no a causas y efectos. Así, para lograr una meta la sociedad crea actividades, formas de organizarse e instituciones *ad hoc*. De esta forma, la familia heterosexual sería producto de la necesidad social de la procreación y la crítica a las uniones del mismo sexo y los valores morales que ello implica estarían fincados en su imposibilidad de procrear, cuando muy probablemente el variopinto de asociaciones humanas puede atribuir a la familia toda una diversidad de manifestaciones y muchas otras características y funciones, además de la procreación.

El funcionalismo estructural, en su afán por comprender las relaciones armoniosas a través de la cultura, las normas y los valores de una sociedad, ha desdeñado las cuestiones históricas y no se ha enfocado en tratar de comprender el cambio social e incluso ha considerado a este último, sobre todo cuando ha provenido del conflicto, como una

patología social por demás destructiva, y que todo el esfuerzo social debe tratar de mantener la armonía social por medio del consenso social. Es en este sentido que esta corriente de pensamiento ha sido considerada como conservadora (Gouldner, 1970: 290).

El funcionalismo estructural no considera que los actores sociales posean atributos dinámicos y creativos, sino que, por el contrario, los ve como entes pasivos, constreñidos y determinados por factores sociales y culturales. En su propuesta inicial, para Durkheim estos factores eran producto de la interrelación entre los dominios del mundo de lo social, sin embargo, este autor con el tiempo fue transitando hacia un enfoque cuasi monocausal, al subordinar esa interrelación a la preponderancia de un determinismo cultural (Ritzer, 2002: 142-144).

El funcionalismo estructural, intencional o inintencionalmente, ha estado a favor de mantener el *statu quo* de una sociedad y ha servido a los intereses de las clases dominantes (Ritzer, 2002: 142). Así, las normas de una sociedad son consideradas producto de esa sociedad en su conjunto, sin tomar en cuenta que, de hecho, éstas son elaboradas de acuerdo con los intereses de las élites políticas, sociales y económicas, que son las que ejercen una poderosa influencia sobre el resto de la sociedad al imponer una ideología hegemónica, a partir de la cual se elaboran e institucionalizan dichas normas por medio de leyes, acuerdos, convenios y demás.

### **Qué nos deja el funcionalismo estructural en relación con la producción de lo social**

Cabe aquí repensar las propuestas de Parsons, Merton y los neofuncionalistas estructurales con respecto a cómo se produce lo social, así como reflexionar sobre las concepciones, estrategias y prácticas de los agentes de cambio que inciden en lo social.

Un aspecto central en las propuestas de Parsons, Merton y los neofuncionalistas, al igual que en las de Comte, Durkheim y Marx, es la idea de la unicidad y la totalidad de lo social. Es por lo tanto pertinente preguntarse si esa es la concepción que tenemos de lo social.



Una propuesta ya tratada anteriormente es el papel que se atribuye a las normas y leyes como aglutinante que permite la integración social: ¿tenemos nosotros otra idea sobre lo que mantiene la cohesión social en las distintas asociaciones humanas?, o por el contrario, si compartimos estas propuestas sobre el papel de las reglas y leyes, entonces, ante tal determinismo externo a los actores sociales, ¿cuál es el papel que debiéramos jugar como agentes de cambio?

Otro aspecto que es nodal y ya ha sido tratado es el papel de la cultura en la producción de lo social, ya que mientras que pensadores como Freud la consideran represora y coercitiva de las prácticas de los individuos, para Parsons y sus seguidores, al igual que para Comte y Durkheim, constituye un factor central en el proceso de socialización de los individuos y, por tanto, en la armonización de la vida social y en el devenir social hacia la modernidad, entendida esta última como el modelo empresarial capitalista.

Sobre el papel de los agentes en los procesos de cambio de los actores sociales, cabe reflexionar sobre la relevancia del conflicto en la producción de lo social y, por el contrario, la necesidad de intervenir para evitar el desorden social, fortaleciendo los valores morales en los actores sociales con el fin de mantener y reforzar la cohesión social por medio de la acción de estos actores.

Lo anterior trae a colación la intención inicial de Parsons de reconocer la posibilidad de estos actores para responder y crear alternativas ante los designios estructuralistas, para al final terminar sometiendo a los actores a tales designios, dejándoles casi un nulo espacio para crear sus propias propuestas en distintos escenarios.

Es relevante también reflexionar sobre el conflicto y las relaciones de poder, debido a que en la totalidad de los escenarios de intervención estos asuntos se manifiestan a flor de piel y, por tanto, los agentes de cambio que inciden en estos escenarios parecieran no obtener apoyo alguno en la comprensión y manejo de estas cuestiones desde el enfoque funcionalista estructural. Esta situación da pie para abordar la propuesta marxista, que se centra precisamente en esta carencia u omisión –al parecer, voluntaria– de Parsons, así como del funcionalismo estructural.

## El marxismo

La propuesta marxista tiene entre sus antecedentes el trabajo de Saint Simon (1760-1825) y sus discípulos, entre ellos Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864), Saint Amand Bazard (1791-1832) y Pierre Leroux (1797-1871). Éstos, en su propuesta de “socialismo utópico”, planteaban que la producción debería ser organizada socialmente y dirigida por los mismos trabajadores, no por las clases burguesas parasíticas e improductivas. Es relevante también el trabajo de Adam Ferguson (1723-1816), de la escuela de la Ilustración escocesa, que enfatizaba el papel del conflicto en la producción de lo social. Este autor planteaba que “sin conflictos no hay sociedad, no hay estructura, no hay progreso” y concebía como central, en el cambio social, la naturaleza activa del agente humano y su motivación para mejorar su calidad de vida. Así, Ferguson concibe el cambio social como un proceso que involucra una estructura objetiva (el modo de producción) y un sujeto activo: el ser humano (Ferguson, A., 1966/1782; Kettler, 1965).

Karl Heinrich Marx (1818-1883) concibió “lo social” como producto de las formas de explotación económica. Este militante e intelectual veía la existencia de conflictos como propia de toda sociedad, fincando en ellos el motor de la historia, es decir, como un factor primordial para el progreso. Marx concebía el cambio social como derivado del cambio del sistema socioeconómico de una sociedad y producto de la confrontación entre clases sociales antagónicas (explotada y explotadora), generadas en y por el mismo sistema. La acción social –revueltas, movimientos, revoluciones– para Marx tenían como origen el afán de la clase dominante por perpetuar su dominio, por satisfacer sus intereses económicos, sociales, políticos y culturales, y la

lucha de las clases oprimidas por liberarse de esa dominación, opresión y explotación. De acuerdo con este autor, el enfrentamiento era inevitable y en gran medida independiente de las voluntades individuales, y era consecuencia de aspectos sociales, que respondían más bien al desarrollo técnico y económico alcanzado en cada momento histórico de la sociedad.

Según Marx, todas las formas de dominio y explotación en la historia habían tenido como fundamento la apropiación privada y para eliminarla era necesario transitar hacia un “modo de producción”<sup>10</sup> en el que no existiera dicha propiedad. A este modo de producción él lo denominó como el socialismo y, su fase superior, el comunismo.<sup>11</sup>

A pesar de que las propuestas sobre la producción de lo social del marxismo son radicalmente distintas de las del positivismo de Comte y el funcionalismo de Durkheim y de Parsons, éste también plantea un modelo social de unicidad y totalidad. Así, para Marx la sociedad es un sistema estructurado por medio de “leyes del desarrollo” específicas y objetivas. A diferencia de Comte, Marx no propone una “gran teoría” construida alrededor de abstracciones y leyes ahistóricas; el centro de su pensamiento sociológico yace en el principio de la especificidad histórica. Así, en las “Tesis sobre Feuerbach” (1962),<sup>12</sup> por ejemplo, sobre las leyes del desarrollo, Marx rechaza la noción ahistórica de una naturaleza o esencia humana, argumentando que los humanos se hacen a ellos mismos por medio de su trabajo, dentro de contextos sociales específicos y de las relaciones que establecen con otros. En este sentido, concibe a la historia como la transformación continua de la naturaleza humana, la producción del individuo por medio del trabajo.

En sintonía con la tendencia de la época de proponer una secuencia de estadios del desarrollo histórico de las sociedades humanas, Marx plantea que las sociedades se desarrollan a lo largo de distintas etapas o

<sup>10</sup> Cómo una sociedad organiza la vida económica: la producción de bienes y servicios, así como su distribución, y las relaciones sociales que de ello se derivan.

<sup>11</sup> Por socialismo debe fundamentalmente entenderse la retribución social que da a cada quien según su generación de valor y, por comunismo, a cada quien según su necesidad.

<sup>12</sup> Incluidas en “Obras escogidas” (Marx y Engels, *Collected Works*, 1975).

modos de producción: comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y, por venir, socialismo y comunismo (Marx, 1976-1980).

Para este autor el desarrollo social ocurre por medio del conflicto y de la lucha y, más precisamente, por las contradicciones existentes entre las fuerzas productivas de cualquier sociedad y sus relaciones sociales. Lo anterior es debido al desarrollo de las fuerzas productivas y a las contradicciones que este desarrollo genera con las relaciones sociales y, por ende, el creciente conflicto que se produce entre las clases sociales, lo que finalmente encuentra una solución temporal en el cambio del modo de producción (Marx, 1971/1859).

En este “etapismo” denominado “materialismo histórico”, al igual que los autores positivistas y funcionalistas ya mencionados, hay un patrón, una idea implícita de progreso, evidenciada en la necesidad de los modos de producción de desarrollarse hacia formaciones sociales superiores, estando en el pináculo del desarrollo social el socialismo y su última fase, el comunismo (Marx, 1971/1859).

En *Grundrisse*<sup>13</sup> (1973) y *El Capital* (1999), Marx propone una sociedad definida como un sistema estructurado por la acción de “leyes del desarrollo” específicas y objetivas. En este modelo materialista de la sociedad, Marx asume una conexión entre las fuerzas y las relaciones de producción, sirviendo a los intereses de la producción como un todo y subordinando por completo la voluntad del individuo. De esta manera, plantea que las relaciones de producción son objetivas y existen independientemente de los individuos (las relaciones entre el trabajo asalariado y el capital, por ejemplo). De ahí el pronunciamiento de Marx: “el molino manual da a la sociedad a un señor feudal; el molino de vapor da a la sociedad a un industrial capitalista” (Marx, 1970/1847: 126).

Este problema es ejemplificado en el modelo de sociedad de Marx, consistente de una base material o infraestructura, que necesariamente genera una superestructura o formas específicas de pensamiento. Así, de acuerdo con esto último, la sociedad es explicada no por medio de las ideas, sino que las ideas se explican por medio de la sociedad; en

<sup>13</sup> Perspectiva, en castellano.

esta interpretación, las ideas no se entienden sino como elementos de la sociedad y la historia.

Esta forma de comprender la ideología, por lo tanto, asume una relación de correspondencia entre la estructura social y los sistemas de pensamiento, donde las ideas parecieran ser solamente reflexiones pasivas de un orden económico externo. En este sentido, el conocimiento es considerado un producto más de intereses sociales objetivos y, por lo tanto, incapaz de ejercer un papel activo en la sociedad y en el cambio social. De acuerdo con esta formulación, las ideas son simples “reflejos o ecos” de la existencia humana (Swingewood, 2000: 39). Cito:

Los fantasmas formados en el cerebro humano son [...] sublimados de [...] procesos de vida materiales. La moral, religión, metafísica y el resto de la ideología y sus correspondientes formas de conciencia, por lo tanto, no retienen más que su apariencia de independencia. Ellas no tienen historia, desarrollo; los hombres [*sic*], desarrollando su producción material y sus relaciones materiales, alteran a lo largo de su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento. La vida no es determinada por la conciencia sino la conciencia por la vida (Marx y Engels, 1964/1846: 37-38).

En la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx elabora más sobre esta relación causal entre la infraestructura o base económica y la superestructura ideológica, enfatizando que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual (Marx, 1971/1859: 20-21). En esencia, esta propuesta asume que las ideas corresponden directamente con la estructura económica y los intereses de clase.

En esta concepción Marx otorga una relevancia superlativa a la base económica, proponiendo que ésta determina los aspectos políticos, sociales, culturales, religiosos e ideológicos de una sociedad. Esta propuesta de Marx ha recibido muchas críticas, llegando a ser considerada como un determinismo económico o economicismo. Si bien este economicismo fue vulgarizado y retomado de forma esencialis-

ta por algunos de sus seguidores, como Karl Kautsky (1989/1899), es el mismo Marx quien en otros de sus escritos modifica en varios momentos su posición al plantear una relación menos simétrica entre la infraestructura y la superestructura, tomando distancia de este tipo de modelos funcionalistas y enfatizando que en la producción y reproducción social, la cultura, la religión y las ideas juegan un papel fundamental. Así, en *El Capital* hace notar que “el protestantismo, al cambiar casi todas las fiestas tradicionales en días de trabajo, juega un papel relevante en el génesis del capital”<sup>14</sup> (Marx, 1976-1980/1867: 276).

Es esta relación entre los aspectos ideales y materiales de la sociedad la que presenta problemas para la sociología de Marx, ya que en su acepción pro-materialista este autor se refiere primero a los elementos sociales y económicos que condicionan y establecen límites al alcance de la acción y práctica humana, mientras que en su acepción idealista argumenta que todas las formas de producción necesariamente conllevan ideas, conocimiento, destrezas, capacidades y, por lo tanto, implican relaciones entre los individuos involucrados. El pensamiento sociológico de Marx, por lo tanto, en forma a veces complementaria y a veces contradictoria considera dimensiones tanto ideales como materiales de la vida social (McLellan, 1980a).

Así, en la producción de lo social, Marx propone tanto la preeminencia de la base económica y la subordinación a ella de la superestructura y de las ideas, como la relevancia del papel activo de las ideas y de su realización en un agente imaginativo y creativo asociado, como clase social. A pesar de ello, al rechazar el dualismo entre la idea y el materialismo, y por extensión, el dualismo entre agencia y estructura, Marx no logra integrar este punto de vista dentro de su amplia teoría social, dando como resultado la existencia, probablemente en apariencia, de dos Marx contradictorios: uno que resalta la autonomía parcial de las ideas y otro que considera las ideas como reflexión de fuerzas materiales externas (Swingewood, 2000: 38).

<sup>14</sup> Esta idea será desarrollada a profundidad por Max Weber para argumentar a favor del papel de la cultura en la producción de lo social.

En este sentido, sobre el cambio social este autor aclara que el desarrollo social no está preestablecido por los engranajes de las leyes económicas, debido a que las leyes históricas existen solamente a partir de los individuos, por medio de la acción humana colectiva. Aquí, cabe mencionar que, si bien Marx llegó a pronosticar que el capitalismo terminaría por desmoronarse por sus propias contradicciones intrínsecas, consideró necesaria la acción de las clases sociales explotadas para lograr ese desmoronamiento y poder transitar hacia modos de producción donde no existiera explotación de cualquier tipo entre los seres humanos.

Así, el papel activo y creativo de los agentes permanece en el corazón de sus teorías de formación, conflicto y conciencia de clase. A diferencia del positivismo sociológico de Comte, Marx representa a la humanidad como el productor activo que transforma el mundo externo, al tiempo que ésta se transforma, no como colección de individuos aislados o de deseos individuales, sino como asociaciones, es decir, clases sociales:

La naturaleza no construye máquinas, locomotoras, líneas férreas... éstas son producto de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza, o de la participación humana en la naturaleza. Ellos son órganos del cerebro humano, creados por la mano humana; el poder del conocimiento objetificado (Marx, 1973/1857-1858: 706).

Igualmente, en la teoría del cambio social, Marx plantea, en sintonía con las propuestas fincadas en la creatividad humana de Ferguson y las producidas posteriormente por la sociología cultural de Simmel y Weber, que el nivel de la acción social se centra en las capacidades de los individuos de establecer prácticas reflexivas, concientizadoras, innovadoras y propositivas (Gouldner, 1980; Swingewood, 2000).

Así las cosas, por momentos la dualidad estructura-agencia humana en Marx pareciera encontrar cierta armonía, como lo es en el cambio social, que si bien, de acuerdo con él ocurre solamente a nivel del sistema y trabaja por medio de leyes determinadas, éste también incluye a la acción y a la creatividad humana (tal y como sucede en la realidad),

por lo que este cambio suele ser mucho menos determinista y predecible (Sztompka, 1993: 156-157).

Pese a lo anterior, si bien la forma de comprender la producción de lo social de Marx considera a la acción y a la práctica humana dentro de una estructura sistémica de fuerzas colectivistas, históricamente necesarias, en su propuesta, son estas últimas las que tienden a dominar su teoría de cambio social. Esta es la contradicción que yace en el corazón de la teoría social dialéctica de Marx, ya que, mientras que se reconocen las acciones de individuos ordinarios, de clases sociales, que tratan de desarrollar sus propias instituciones políticas, sociales y culturales, por el otro lado se enfatiza el determinismo social de elementos fuertemente colectivistas y económicos del orden capitalista, que establecen el eclipsamiento de la individualidad y de las instituciones representativas. En este sentido, pareciera que Marx no logra resolver las contradicciones en su pensamiento entre la noción historicista de la preeminencia macroeconómica y su sociología humanista (Gouldner, 1980).

Cabe aquí señalar, sin embargo, que para comprender estas contradicciones hay que ubicar al Marx que escribió cada una de estas ideas, así como a la situación histórica existente en ese momento. Este autor, a lo largo de casi medio siglo, tuvo una vida militante e intelectual por demás prolífica, por lo que es de esperar que muchas de las ideas iniciales fueran mudando e incluso metamorfoseándose en otras. Cabe citar como ejemplo su reflexión sobre la colonización de regiones del mundo consideradas entonces como “atrasadas”, “primitivas”, en las que justificaba esa barbarie con el fin de forzar a estas sociedades a transitar a pasos agigantados hacia el capitalismo, para que pudieran, desde ese estadio, lograr un cambio cualitativo y arribar al socialismo.<sup>15</sup> Años más tarde, en 1857, el mismo Marx “matizaba sus apreciaciones sobre el carácter ‘progresista’ de la dominación británica, pasando de la exaltación colonialista a la denuncia de atrocidades de los conquistadores

<sup>15</sup> Lorena Paz Paredes, en su excelente obra sobre el populismo ruso (2013: 135-137), cita varios trabajos de Marx y Engels en ese sentido. Destaca el artículo de Marx, “La dominación británica en la India”, publicado en 1853 (Marx, 1974/1853).



y de ahí a la ponderación y respaldo de las luchas de liberación” (Paz Paredes, 2013: 138).

Más aún, sobre la inevitabilidad del estadio capitalista, en relación con la propuesta de los populistas rusos que opinaban que “si *El Capital* demostraba que el capitalismo era insoslayable, entonces era necesario dejar a un lado *El Capital*, pues les parecía clave evitarle a Rusia el doloroso proceso de expropiación del productor directo campesino y artesano que según Marx era necesario para acceder a formas superiores de producción” (Paz Paredes, 2013: 134-135).

La comunicación epistolar de Marx con los populistas rusos le lleva a modificar su comprensión sobre el determinismo planteado en el materialismo histórico, al aceptar que el proceso de proletarización y el desarrollo del capitalismo estaba circunscrito en todo caso a la Europa occidental y que, en lo tocante a las sociedades precapitalistas, como la rusa, su fatalidad no tenía nada que ver con su estudio del régimen capitalista y que, en ese sentido, Rusia muy bien podía transitar desde el feudalismo-zarismo al socialismo, sin tener que pisar el lodo capitalista, tomando como fundamento en su lucha a la comuna rural, misma que años antes “otro Marx condenara a su proletarización” (Paz Paredes, 2013: 135-145).<sup>16</sup>

Así las cosas, muchas de las diferencias radicales en el pensamiento de Marx no parecieran estar relacionadas con contradicciones, sino que más bien reflejan una evolución en su forma de concebir el cambio social. En este sentido, podría pensarse que a lo largo de su vida creativa hay muchos Marx, por lo que cabe decidir para cada cuestión con cuál de los Marx nos quedamos.

## Los llamados revisionistas que sucedieron a Marx

Entre los sucesores de Marx cabe mencionar a Antonio Labriola (1843-1904), quien dentro de la relectura de las propuestas marxistas

<sup>16</sup> Refiriéndose al MIR, que era una comuna agraria campesina donde el usufructo de la tierra era colectivo.

trata de lograr un balance adecuado entre la base económica y la superestructura, entre la estructura económica y la agencia humana. En este sentido, Labriola plantea que no debiera haber un elemento dominante como tal: mientras que los eventos históricos y los procesos sociales existen en relación con las fuerzas económicas, ellos nunca podrán ser reducidos a éstas como simples expresiones pasivas (Labriola, 1967).

Otro de los herederos intelectuales de Marx del siglo XIX es Georges Sorel (1847-1922), quien estaba interesado en ver al marxismo como una teoría de la acción social, más que como una teoría de la totalidad social y cuyas ideas fueron influenciadas por la agencia humana y el germen de acción social presente en las propuestas de Giambattista Vico (1668-1774), para quien “el mundo social era como el trabajo de la humanidad y que la humanidad entiende solamente eso que ha creado” (Vico, 1948).

En su crítica al marxismo vulgar y ortodoxo y su propuesta de determinismo económico, Sorel plantea que las propuestas reduccionistas de Karl Kautsky y otros ignoran a los autores y actores reales de la historia, así como el hecho de que, en sintonía con Adam Ferguson, las relaciones sociales son producidas por los seres humanos tanto como por el desarrollo de las fuerzas productivas. Para este autor la realidad no era una simple referencia, sino que era producto de la creatividad humana. Por lo tanto, siguiendo a Antonio Gramsci, el objetivo del socialismo no estaba en sentarse a esperar un futuro distante, sino que éste debía ser resultado de la *praxis*. Puesto en otras palabras, no había ninguna verdad esperando a ser descubierta, sólo la verdad que debía ser producida (Sorel, 1976; Swingewood, 2000).

Otro autor que se sumó desde la izquierda al revisionismo marxista fue Eduard Bernstein (1850-1932), quien a la muerte de Engels tuvo a bien diferir de varios de los planteamientos centrales de Marx y del mismo Engels, opinando que el desarrollo histórico del capitalismo no apoyaba la teoría de crisis de Marx, como tampoco la noción de la inevitabilidad de la polarización de clases sociales; que ni las clases obreras se estaban empobreciendo ni las clases medias estaban desapareciendo, y que no había evidencia de que el capitalismo como sistema estuviera histórica e inevitablemente condenado al colapso. En lugar

de ello, Bernstein planteaba que el capitalismo se iba moviendo lenta y pacíficamente hacia una cada vez más compleja estructura social a la que existía cuando Marx escribiera *El Capital* y que la comprensión de esos cambios requería no reducir a los agentes humanos a simples productos de condiciones externas y reconocer la creatividad humana frente a los condicionamientos estructurales. En consecuencia, el socialismo debería ser validado no por las predicciones de la inviabilidad histórica del capitalismo, sino por medio de la ética socialista (McLellan, 1980b; Swingewood, 2000: 113).

La desconfianza de Sorel en teorías del cambio social que minimizaban o eliminaban al sujeto humano activo le llevaron a argumentar contra el enfoque holístico de la metodología marxista y a asumir el concepto atomístico de sociedad estructurada en la práctica voluntarista de los actores. En este sentido, el argumento fundamental de Sorel era que el cambio social ocurre por el esfuerzo humano organizado colectivamente al interior de la clase trabajadora, pero expresando las contradicciones del sistema presente y tendiendo hacia una sociedad alternativa (Kolakowski, 1981).

### **Los aportes marxistas de Georg Lukács al entendimiento de la producción de lo social**

En la idea de que hay muchos Marx en Marx, y en el sentido de esta obra, cabe reflexionar sobre la atención que los marxistas han dedicado a una de las últimas obras de este gran pensador del siglo XIX, como lo es *El Capital*, llegando muchos de ellos a desconocer incluso sus escritos tempranos, como los *Manuscritos económicos y filosóficos* cuyo redescubrimiento y publicación en 1932 representaron para Ritzer (2002: 168) todo un hito. En esta obra Marx elabora entre otros temas el problema de la alienación de los seres humanos en el capitalismo. Esta obra vino a ser coincidente con las ideas de Georg Lukács, quien en 1920 ya había escrito su obra más relevante, *Historia y conciencia de clase*, en la que reflexiona sobre el problema de la reificación, que complejiza la idea de la alienación, bajo la interpretación de que:

“el hombre [*sic*] en la sociedad capitalista se enfrenta a una realidad ‘construida’ por sí mismo [como clase] que para él es un fenómeno natural ajeno a sí mismo” (Lukács, 1968/1922: 135).<sup>17</sup> El otro concepto central de su obra se refiere a la conciencia de clase, de la que se puede derivar una concepción sobre cómo se produce lo social por medio de la relación humana, al plantear –de forma similar a la propuesta de espacio social de Pierre Bourdieu– que ésta hace referencia al sistema de creencias compartidas por los que ocupan la misma posición de clase en la sociedad.

Para Lukács la conciencia de clase en sí misma está entreverada con una situación previa de falsa conciencia que se refiere al problema de la alienación y reificación, debido al cual las clases sociales en el capitalismo no son conscientes plenamente de su situación ni de las causalidades de ésta; esta condición podría ampliarse a todos los estadios sociales. En una derivación lógica, este autor considera que el proletariado era la clase social que, dada su desposesión de los medios de producción y asociatividad en las unidades de producción y barrios de residencia, podía llegar a comprender su situación de clase, confrontada fundamentalmente con quienes se apropiaban del valor que ellos generaban en el proceso de trabajo (plusvalía). Lukács, al igual que la mayor parte de los marxistas, menos Marx,<sup>18</sup> no consideraba que el campesinado tuviera posibilidad alguna de llegar a tener una conciencia de clase, al no estar directamente confrontado con el capitalismo en el proceso de trabajo, además de no haber sido enajenado por los medios de producción.

Lukács, acertadamente, otorga capacidad creativa al proletariado, no determinada por cuestiones estructurales, pero que sin duda sí in-

<sup>17</sup> Este acertijo ha sido uno de los problemas nodales por resolver en las distintas propuestas sobre cómo se da la producción de lo social; en qué medida se debe a cuestiones estructurales que anteceden la llegada de nuevas generaciones de seres humanos y hasta qué punto tiene que ver con la acción y creatividad de estas nuevas generaciones en producir a partir de lo existente, concepciones, prácticas, procesos y normas sociales, así como organizaciones e instituciones que sean más idóneas con sus formas y mundos de vida.

<sup>18</sup> Véase su intercambio epistolar con los populistas y con Vera Zasulich sobre el papel de la comunidad rusa en la transición hacia el socialismo (Marx, 2015).

fluencian su devenir, y propone el gran cambio de una “conciencia de clase en sí”, léase, para Lukács, una identidad estructuralmente creada, a una “conciencia de clase para sí”, una clase –el proletariado– que ha comprendido su situación y causalidades de su sujeción en el capitalismo (aquí cabría agregar cualquier “ismo”). Esta toma de conciencia, afirma Lukács, necesariamente debe de transitar desde las necesidades para lograr su sustento hacia cuestiones más abarcadoras como el proceso de explotación en el proceso de trabajo (Lukács, 1968/1922: 76; Ritzer, 2002: 170). A partir de esta toma de conciencia la clase social proletaria tiene la posibilidad actuar y de lograr liberarse de esa sujeción y arrastrar en este proceso revolucionario al resto de las clases sometidas a los designios del capital, entre ellas al campesinado. El problema fundamental en la propuesta de Lukács es que no queda claro cómo podrá darse ese cambio cualitativo de conciencia de clase en el proletariado, si la autorreflexión o la dirigencia de un partido político podrían coadyuvar a ello, y si realmente el proletariado debería ser considerado como una clase vanguardista y proclive a dirigir un cambio social revolucionario y, más aún, si el campesinado realmente no tiene posibilidad alguna de ser consciente de su situación “para sí”, cuando la mayor parte de las revoluciones del siglo xx fueron de urdimbre campesina.

### **Gramsci y la producción de lo social**

Una propuesta de cómo coadyuvar a la toma de conciencia y al cambio social hacia el socialismo provino de otro crítico del marxismo vulgar estalinista, Antonio Gramsci, quien se opuso a la lectura histórica lineal, evolutiva y etapista de la producción de lo social, en la que se separaba artificialmente la base económica de la superestructura y además se proponía que las clases sociales, principalmente la clase de vanguardia: la proletaria, debería quedarse pasivamente sentada a esperar la crisis estructural del capitalismo, debida a sus propias contradicciones, para que se diera el deterministamente profetizado cambio cualitativo hacia el socialismo –como si la producción de lo so-

cial se diera como resultado de leyes del desarrollo inexorables en las que poco o nada tuviera que ver la acción humana.<sup>19</sup> Contrario a ello, para Gramsci sin sujeto activo no podía darse el cambio social revolucionario, pero además era necesario coadyuvar a que este sujeto activo tomara conciencia de su situación histórica y presente, así como de sus causalidades, ya que en su concepción, dado el control ideológico que ejercía la hegemonía burguesa por medio del bloque histórico<sup>20</sup> que ostentaba el poder político, económico, social y cultural, este sujeto activo no podía desenajenarse de este control. Para ello propuso toda una estrategia para generar en este sujeto –en principio la clase proletaria a la que posteriormente adjuntaría a la campesina– una ideología propia que pudiera contraponerse a la que el poder hegemónico de una sociedad (en este caso, la italiana) imponía al resto de las clases sociales, alienándolas de su historia y manteniéndolas en su condición de clase subordinada.<sup>21</sup>

Sin duda, es la derrota del movimiento obrero en Milán en 1919-1920 la que lleva a Gramsci a reflexionar sobre cómo dominan y dirigen los poderosos, como una unidad orgánica, como un bloque histórico, donde economía, política y cultura se interrelacionan, tejiendo un discurso hegemónico por medio del cual se controla culturalmente a las clases subordinadas. Este discurso es diseminado en la población por medio de la escuela, de la Iglesia, de los actos y discursos políticos, de los periódicos y demás material impreso. Nótese aquí la relevancia que Gramsci pone a las cuestiones culturales, más que a las económicas, en el dominio hegemónico de la sociedad por las clases dirigentes.<sup>22</sup> Debido a ello, para Gramsci tan relevante era la conciencia de clase como la crisis económica, e igual que Edward P. Thompson, que le seguiría en la línea de tiempo, el actor social y sus coaliciones –la clase social– no son preexistentes, sino que se van produciendo a lo largo de la historia.

<sup>19</sup> Véase “La revolución contra *El capital*” (Gramsci, 1977/1917).

<sup>20</sup> La articulación interna entre la estructura, la superestructura, la economía, la política y la cultura, en una situación histórica dada.

<sup>21</sup> Sobre el concepto de hegemonía de Gramsci, véase Gruppi (1978).

<sup>22</sup> Los marxistas contemporáneos a Gramsci consideraban que la dominación del proletariado era preeminentemente económica, así como coercitiva por medio de los aparatos del Estado.

Para lograr incidir adecuadamente en esa producción Gramsci consideró fundamental producir un cambio cultural revolucionario en las clases sociales subordinadas, por medio de los institutos de la cultura proletaria y de los intelectuales, de tal magnitud que se consolidara una contrahegemonía que hiciera frente a la producida por el bloque histórico. Sin duda, Gramsci plantea acertadamente la necesidad de generar una ideología contrahegemónica en las clases sociales sometidas a los designios del bloque histórico, mas pareciera adoptar aquí una concepción elitista según la cual las ideas, las reflexiones densas sobre lo social deberían provenir de quienes dedicaban gran parte del tiempo a reflexionar sobre estas cuestiones: los intelectuales. La cuestión era posibilitar que estas ideas fueran divulgadas entre las masas de trabajadores por medio de los comités de trabajadores de cada fábrica y de los institutos de cultura proletaria

Así, para Gramsci quedaba claro que no había determinismos económicos o de otro tipo, que los actores, las clases iban urdiendo su futuro desde su historia y que la cultura contrahegemónica era vital para el cambio social, aunque sin negar la relevancia que las crisis podían tener en abrir oportunidades políticas para que ese cambio se diera. Para este visionario el cambio revolucionario hacia el socialismo, además de lograr el control del aparato productivo de la sociedad y del Estado, también debería pugnar en todo momento por instaurar una nueva ideología cultural alternativa que supliera a la del bloque hegemónico capitalista. En este proceso los intelectuales afines al cambio revolucionario deberían jugar un papel protagónico, junto con el partido político –en este caso, el comunista.

### **Edward P. Thompson y la producción de lo social**

E.P. Thompson, en sus obras sobre el advenimiento de la clase obrera en Inglaterra, relaciona este proceso a cuestiones histórico-culturales que antecedieron al advenimiento del capitalismo (Thompson, 1978; 1984; Meiksins, 1983). Thompson comprendió los procesos y las implicaciones de la formación de la clase obrera en Inglaterra, que más

generalizada pudiera considerarse como la formación (producción) de lo social, estudiando a toda una serie de actores subalternos rebeldes a los controles sociales y la “moral oficial”, como prostitutas, ladrones, marineros, asiduos asistentes a bares, y relacionó las biografías personales de estos actores con procesos históricos sociales. Gracias a esta metodología Thompson logra comprender lo que implicó la Revolución Industrial y la proletarización para los trabajadores de los obrajes, para los siervos y campesinos, que pasaron de llevar una vida comunitaria y tener cierta libertad en el manejo del tiempo, así como de ser reconocidos socialmente por sus oficios y capacidad en su trabajo, a vivir precariamente en barrios urbanos con una multiplicidad de carencias de todo tipo, y a ajustar sus medios para lograr el sustento y sus formas de vida a los tiempos y ritmos dictados por el trabajo proletario en las nacientes fábricas capitalistas. Sin duda, estos grandes cambios vinieron a erosionar la vida comunitaria y a generar un sentimiento de orfandad, de infelicidad y de amargura en estos nacientes proletarios (de la Garza, 2018).

De cierta manera, el enfoque de este autor en la comprensión de la producción de lo social se asemeja a la fenomenología y al interaccionismo simbólico (tratados posteriormente en este libro), al grado de que uno de sus adversarios intelectuales contemporáneos, Perry Anderson, tuvo a bien catalogarlo como “no marxista”, argumentando que Thompson rechazaba la definición estructural de clase y la definía en referencia a su conciencia y a su cultura e historicidad, en vez de a las relaciones de producción, siendo el resultado excesivamente voluntarista y subjetivista (Anderson, 1980). Esta ortodoxa y “vulgar Inquisición” muy probablemente le importó muy poco a Thompson, dada su acendrada personalidad anárquica; sobre todo después de haberse enfrentado al Partido Comunista Británico, indignado por la represión estalinista en Hungría y Polonia a mediados de la década de 1950.

Para Thompson “la formación de una clase social no sólo es producto de condiciones objetivas cambiantes, sino que la propia clase en formación es también creadora de sí misma y de las condiciones objetivas de su acción” (de la Garza, 2018: 202). Este planteamien-



to muy bien pudiera generalizarse a todo actor social y es similar a la reflexión que sobre la producción de lo social hizo Max Weber, en el sentido de que, si bien lo estructural y lo material influyen en las ideas y prácticas de los actores sociales, estas ideas y prácticas también suelen influir en las cuestiones estructurales y materiales (Weber, 1949/1904). Similarmente, Anthony Giddens, en su “teoría de la estructuración social”, considera que “[a]l seguir las rutinas de mi vida diaria ayudo a reproducir instituciones sociales que no contribuí a crear” (Giddens, 1987: 11).

### **Qué preguntas hacernos sobre las propuestas marxistas en relación con la producción de lo social**

Una vez más, conviene detenernos y tomar como provocación las propuestas vertidas por Marx, Engels y quienes les sucedieron, en relación con la práctica profesional de todos aquellos que inciden en las formas y mundos de vida de los actores sociales, sobre todo con los de los pueblos originarios y los de urdimbre campesina. Cabe enfatizar que, en la intervención, colaboración, sobre formas y mundos de vida de otros, entre la forma de pensar y la de actuar debiera haber una mínima congruencia, siendo por lo tanto relevante reflexionar sobre las ideas que inspiran nuestras acciones. Muy probablemente, lo primero que se tendría uno que preguntar es:

¿Cómo consideramos al conflicto social y en qué medida es necesario para el cambio social?

¿Cómo visualizamos los escenarios donde intervenimos o donde investigamos y cómo consideramos a las distintas clases o actores sociales que se confrontan en ese escenario?

¿Qué opinamos sobre la idea del progreso y los distintos estadios de desarrollo de los actores y de las sociedades?

¿Qué pensamos de los determinismos, en este caso los económicos, como el desarrollo de las fuerzas productivas, y de su influencia en las relaciones sociales, y cómo los asumimos en nuestro trabajo relacionado con los procesos de cambio de los actores sociales?

¿Vemos adecuado el que la sociedad, en sus distintas acepciones, esté definida por leyes sociales específicas y objetivas, independientes de la voluntad humana?

¿Consideramos que la cultura y las ideas son pasivas, subordinadas y dependientes de intereses económicos y sociales particulares, o bien que tienen cierta autonomía y pueden ejercer un papel activo en el cambio social?

¿Cuál es la relación que debiera reconocerse entre aspectos estructurales y la creatividad humana: las ideas, las prácticas, las acciones?

¿En qué medida puede modificar un proceso de cambio la intervención de un agente de cambio?

¿Cuál es el papel que deben jugar en los procesos de cambio y de toma de conciencia quienes inciden en él, sin que necesariamente puedan compartir la historicidad, la subjetividad constituyente, la identidad de los actores sociales con quienes colaboran (externos pues)?



## De las asociaciones y la creatividad humana

### Las redes de Gabriel Tarde

Gabriel Tarde (1843-1904), autor contemporáneo de Émile Durkheim y Carlos Marx, consideró la producción de lo social de forma radicalmente distinta a ellos. Este autor concibió lo social como una multiplicidad de interacciones que se dan entre actores y se van entreverando en redes. Para Tarde la diferenciación entre lo humano y lo no humano para la comprensión de lo social, más que ser irrelevante era desafortunada. Así, los actores entreverados en las redes sociales eran tanto humanos como no humanos, fueran estos seres vivos u objetos inanimados.

Esta propuesta no fue bien valorada en su época y fue la planteada por Durkheim la que logró imponerse, siendo el mismo Durkheim quien criticara mordazmente las ideas de Tarde por su aparente “falla” al no concebir lo social, en su unicidad, como un fenómeno colectivo.

Tarde se niega a considerar a la sociedad como una unicidad, como un orden superior más complejo que las “mónadas” individuales.<sup>23</sup> En este sentido, plantea:

Debemos ir al mundo social para ver las mónadas capturarse a flor de piel por la intimidad en sus caracteres transitorios plenamente desplegados uno delante de otro, en el otro, el uno por el otro. Ésta es la

<sup>23</sup> Esencia o unidades fundamentales.

relación por excelencia, la posesión típica de la que el resto no es más que un boceto o un reflejo. Por la persuasión, por el amor y el odio, el prestigio personal, por la comunidad de las creencias y las voluntades, por la cadena mutua del contrato, esa suerte de red tupida que se extiende y recrea sin cesar, los elementos sociales se sostienen y se estiran a ellos mismos de mil maneras, y de su concurso surgen las maravillas de la civilización. Las maravillas de la organización y de la vida ¿no nacen entonces por una acción paralela, de elemento vital a elemento vital, sin duda: de átomo a átomo? (Tarde, 2006/1893: 56).

Para Tarde, de forma similar a Durkheim y Marx, los individuos que componen una sociedad adquieren en primer lugar la consciencia de poseer una tradición común, que es definida como un “extracto condensado y acumulado de lo que constituyó la opinión de los muertos, herencia de prejuicios necesarios y saludables, frecuentemente molestos para los vivos” (Tarde, 1986/1901: 80). De forma esquemática, Tarde explica que la tradición actúa a través de la educación familiar, el aprendizaje profesional y la enseñanza escolar; la razón se manifiesta en los cenáculos filosóficos, científicos, judiciales e incluso eclesiásticos, mediante la observación, la experimentación y, en general, el razonamiento y la deducción. Por su parte, los factores de la opinión son la conversación y la prensa, que es considerada como una forma superior de comunicación. Las luchas y forcejeos de estas fuerzas marcan, a juicio de Tarde, el devenir de la Historia. “La tradición, que permanece siempre siendo nacional, está más encerrada entre los límites fijos, pero infinitamente más profunda y más estable que la opinión, que, conviene decirlo, es cosa ligera y pasajera, como el viento [...] aspirando siempre a convertirse en internacional de la misma manera que la razón” (Tarde, 1986/1901: 81). El resultado de la interacción de las tres fuerzas permite formar, en cada momento y lugar, “el valor de las cosas”.

Se puede decir que Gabriel Tarde se adelantó a su tiempo y, debido a ello, sus ideas sobre lo social no estuvieron a tono con las necesidades psicológicas de su sociedad. A lo anterior habría que agregar su prosa críptica, nebulosa y especulativa, fuertemente cargada de ideolo-

gía y de un aroma profundamente reaccionario, que desgraciadamente aparta a muchos intelectuales de izquierda de su obra.

Si bien la sociología de Émile Durkheim desplazó por décadas a las propuestas de Tarde, los primeros investigadores sociales estadounidenses de la Escuela de Chicago, Albion Small, Robert Park, Charles Cooley y W.I. Thomas, fueron atraídos por el enfoque individualista y psicológico de Tarde. Más recientemente, la teoría del actor-red de Bruno Latour, John Law y colaboradores, retomó parte de sus propuestas como centrales. De acuerdo con Bruno Latour, Tarde aportó a la comprensión de lo social varios argumentos fundamentales que la teoría del actor-red ha tratado de impulsar: *i*) la irrelevancia de la división artificial entre la naturaleza y la sociedad para la comprensión del mundo de las interacciones humanas y, por tanto, la relevancia de considerar la presencia e interrelación de elementos físicos, biológicos y sociales en todo evento; *ii*) la imposibilidad de todo intento por comprender cómo se produce lo social a partir de distinciones dicotómicas como lo micro/macro, al considerar la inexistencia de niveles diferenciados (Latour, 2002).

### *Las provocaciones de Tarde*

Sin duda, los planteamientos de Tarde son por demás provocadores, ya que parecieran proponer una producción de lo social radicalmente distinta a los demás autores.

De entrada, habría que preguntarse cómo concebimos nosotros a la sociedad, si aceptamos la idea de la unicidad o totalidad de los positivistas, funcionalistas y marxistas, o nos inclinamos más por la propuesta de Tarde que considera inexistente dicha unicidad, proponiendo en su lugar todo un entramado de redes de asociaciones entre la multiplicidad de monadas, de actores, a partir de cuya relación habría que comprender cómo se produce lo social.

Valga otra provocación para reflexionar sobre la pertinencia de considerar en estas asociaciones tanto a actores humanos como a no humanos y tratar de estudiar o acompañar procesos de cambio en es-

cenarios donde tomen visibilidad y relevancia todo tipo de actores y asociaciones (Tarde, 2012/1893).

Una última provocación es la imposibilidad de comprender cómo se produce lo social a partir de dicotomías, mas esto se desarrollará posteriormente con más detalle, cuando se aborde la propuesta de la teoría del actor-red (ANT).

### La sociología cultural de Max Weber

Max Weber (1864-1920) comparte con Simmel (cuya propuesta presentamos más adelante) la preocupación de integrar a los actores humanos en la comprensión de la producción de lo social. Sin embargo, Weber difiere de este autor al adoptar un enfoque macrosocial en el estudio de instituciones y procesos desde una perspectiva histórica más amplia, abordando temas como la ética protestante, las estructuras sociales preindustriales, la burocracia y el Estado-nación (Swingewood, 2000: 88).

Weber fue crítico de las propuestas positivistas de Comte y Durkheim, así como de la marxista en su acepción estructuralista y economicista,<sup>24</sup> que con diferencias ya señaladas en los apartados correspondientes, asumían la unicidad de lo social, valores universales y la existencia de leyes objetivas deterministas, negando en gran parte de la obra la influencia de aspectos culturales y de la actividad humana en la transformación de las ideas y reduciendo éstas a un simple reflejo automático de aspectos materiales externos (Swingewood, 2000: 89). Weber, por el contrario, se dedicó a estudiar las ideas, la cultura, como cuestiones autónomas y no como simples reflejos de lo económico (Gerth y Wright, 1970/1948: 62) y como tales trató de comprender su influencia en cuestiones estructurales. Así, en su trabajo, *The Protes-*

<sup>24</sup> Cabe señalar que durante la vida de Weber poco se publicó de la obra de Marx, por lo que éste solo la llegó a conocer superficialmente. Sus críticas parecieran referirse más a la simplificación economicista que varios autores catalogados como marxistas vulgares hicieran de algunas ideas de Marx. Véase Ritzer (2002: 33) y Gerth y Wright (1970/1948).

*tant Ethic and the Spirit of Capitalism (La ética protestante y el espíritu del capitalismo)* (1930/1904-1905), Weber reflexiona sobre la influencia de las ideas derivadas del protestantismo sobre la producción de otras ideas que él consideró como el “espíritu del capitalismo”. A partir de este estudio hizo otros similares tratando de comprender cómo las ideas de otras religiones habían obstaculizado el desarrollo del capitalismo en otras sociedades (Gerth y Wright, 1970: 61). Como corolario de esta cuestión, de la propuesta de Weber podría derivarse que no sólo las cuestiones estructurales y materiales afectan a las ideas, sino que las ideas producidas en autonomía por los seres humanos suelen afectar a las cuestiones estructurales y materiales (Ritzer, 2002: 33).

Contrario a estas ideas y en sintonía con las de Vico y Ferguson, con el mismo Marx en sus propuestas culturalistas y de agencia humana, así como de los marxistas revisionistas de Labriola, Sorel y Bernstein, todos ellos sus contemporáneos, Weber se esforzó por comprender a la sociedad como una estructura de acciones de actores humanos dotadas de significado. Para este autor los significados son producidos solamente a través de la acción social, que es cuando los actores le dan una connotación subjetiva al comportamiento. Así, en su obra, *The Methodology of the Social Sciences (La metodología en las ciencias sociales)* (1949/1904), Weber considera la producción de lo social como la característica singular de la realidad en la que nos movemos, una realidad consistente de una infinita multiplicidad de ideas y de eventos sucesivos que coexisten, emergen y desaparecen, tanto al interior como al exterior de nosotros mismos (Weber, 1949/1904: 72).

Es en este sentido que Weber define a la sociedad en términos de sociabilidad, de relaciones sociales intersubjetivas que orientan el comportamiento de una pluralidad de actores, en cuyo contenido significativo la acción de cada uno de ellos toma en cuenta la de los otros. Los conceptos desarrollados por Weber, por lo tanto, son relacionales y, más aún, interaccionales y su concepto de acción asume un comportamiento intencional de los actores, involucrando motivos y sentimientos (Albrow, 1990). Para comprender la producción de lo social Weber propone “partir de la comprensión de las motivaciones y el sentido que los actores sociales dan a sus acciones”. Esta propues-



ta incorporó a la comprensión de lo social la subjetividad, así como del sujeto mismo, sus interacciones con otros sujetos y las ideas de éstos derivadas de dichas interacciones (Torres, 2011). En esencia, para Weber la investigación sociológica debe partir del individuo, para, a partir de él, poder comprender sus prácticas sociales y sus ideas, así como sus formas de organizarse y sus instituciones. En sus propias palabras:

La sociología interpretativa considera al individuo y sus acciones como la unidad básica, como su “átomo” –si es que la debatible comparación por una vez pudiera ser permitida. En este enfoque, el individuo es el límite superior y el único portador de una conducta llena de sentido [...] En general, para la sociología, conceptos tales como “estado”, “asociación”, “feudalismo”, y similares, designan ciertas categorías de interacción humana. Entonces, es la tarea de la Sociología el reducir estos conceptos a acciones a “comprensibles” acciones, esto es, sin excepción, a las acciones de hombres [*sic*] individuales participando (Marianne Weber, 1984/1926: 57-58, citado en Gerth y Wright, 1970: 55).

Contrario al positivismo y al marxismo, Weber plantea que en situaciones específicas los actores seguirán un rumbo con sus acciones, pero la única certeza al respecto es que es probable que sigan un rumbo en lugar de otro. Es debido a este elemento de incertidumbre que Weber introduce a la probabilidad como un elemento relevante de la acción humana (Weber, 1964: 88).

Para Weber no hay totalidad, no hay esencia para la historia y la sociedad, sino una cultura constantemente fluctuante producto de acciones sociales dotadas de significados y la probabilidad de que estas acciones sucedan en un sentido o en otro. Así, la acción social es siempre probable, en lugar de cierta, debido a que la naturaleza específica de las relaciones sociales genera la posibilidad de desviarse del curso de acción esperado (Albrow, 1990).

La sociología, por lo tanto, debe abocarse a la comprensión interpretativa<sup>25</sup> de las complejas estructuras de significados, así como también a la explicación causal basada en la probabilidad de que un evento suceda y sea continuado por otro. Esta comprensión interpretativa necesariamente involucra el conocimiento de los motivos y los significados subjetivos, atribuidos a la acción de los actores sociales.

Según Weber, el positivismo sociológico y el marxismo carecían de categorías que permitieran considerar y comprender los significados y las motivaciones humanas en la producción de lo social, de manera distinta a las derivaciones de leyes externas y al inevitable desarrollo histórico. En estas dos propuestas el actor humano estaba determinado por el accionar de leyes, debido a lo cual los eventos históricos parecían ocurrir de manera automática, independientemente de las intenciones subjetivas de los actores. Contrario a esta idea, Weber considera que la cultura ejercía un papel activo en la producción de lo social, por lo que esta producción no podía ser reducida, tal y como lo planteaba el positivismo y el marxismo vulgar –que no Marx, los revisionistas y Gramsci, entre otros–, a un simple reflejo de las fuerzas económicas del todo social o de las leyes objetivas deterministas, en donde las acciones individuales y de las distintas asociaciones humanas eran reducidas a un estado de pasividad total (Albrow, 1990; Swingewood, 2000: 94).

Pese a que Weber consideraba la acción humana como fundamental para comprender el cambio social y que él mismo llegó a conclusiones muy similares a las de Marx sobre los problemas generados por el capitalismo, fue contrario a las soluciones radicales propuestas por Marx, llegando a considerar que éstas, de darse, producirían problemas de todo tipo cuyo costo superaría por mucho los posibles beneficios derivados del cambio social; sobre todo si este cambio llevara a un socialismo controlado por la maquinaria burocrática y por el Estado (Gerth y Wright, 1970: 49). Probablemente la mejor propuesta sobre la producción de lo social dada por Weber se resume en la propuesta

<sup>25</sup> Weber llegó a definir su perspectiva como “interpretativa” o sociología “de la comprensión” (Gerth y Wright, 1970/1948: 56).

de que pensar lo social conduce a orientar la acción humana ante lo social, pudiendo en determinadas circunstancias contribuir a cambiarlo de manera significativa (Torres, 2011).

### *Los acertijos de Weber*

Ciertamente, las ideas de Weber vienen a cuestionar gran parte de los fundamentos de la sociología positivista, funcionalista y marxista estructuralista. En este sentido, en relación con los sustentos teóricos y conceptuales de las acciones que emprenden los agentes de cambio, cabe preguntarnos:

¿Estamos de acuerdo con las propuestas que asumen como centrales los valores universales y la existencia de leyes deterministas en la producción de lo social y consideramos la influencia de la cultura, de la interacción social y de la acción humana dotada de motivos y significados en esta producción?

¿Consideramos que este mundo donde trajinamos es una infinita multiplicidad de ideas y eventos sucesivos que coexisten, emergen y desaparecen, y que la sociedad es una unicidad, una totalidad, o es más bien una sociabilidad, una diversidad de procesos, de relaciones sociales intersubjetivas que orientan la acción de los actores humanos; sean estos individuos o sus asociaciones?

Es también relevante, para la intervención o colaboración, reflexionar sobre si las acciones de los actores sociales están determinadas por cuestiones estructurales, como la base económica, así como por leyes universales, o si son estas acciones de los actores producto de aspectos culturales y de la interacción social, permeadas de incertidumbres que las hacen ser impredecibles en su devenir y en sus resultados.

Por último, cabe cuestionar si la intervención o colaboración puede conducir a un cambio social por medios violentos y cuál pudiera ser el beneficio/costo de esta estrategia, así como si el simple hecho de pensar, de reflexionar sobre lo social puede derivar en cambios sociales significativos, tal y como lo propone Weber.

## Simmel y la socialización

Georg Simmel (1858-1918) es otro autor que rechazó la idea organicista de Comte y Spencer, así como la funcionalista de Durkheim, quien concibió lo social como constituido por un sistema objetivo que dominaba a sus miembros. En una analogía discursiva, Simmel resumió su trabajo con la siguiente pregunta central: ¿Qué es la sociedad?, haciendo alusión a la pregunta de Emanuel Kant, ¿Qué es la naturaleza? Para Simmel, de forma similar a Tarde y Weber, la sociedad estaba constituida por una intrincada red de interacciones y relaciones múltiples entre individuos, las cuales incorporaban el principio de asociación (Timasheff, 1980: 132).

Las ideas de Simmel influyeron significativamente en la propuesta del interaccionismo simbólico, que vendría a ser conocida como la Escuela de Chicago. Albion Small y Robert Park, dos de sus integrantes más destacados a finales del siglo XIX, mantuvieron un intenso intercambio académico con Simmel; ambos tradujeron y publicaron parte de la obra de Simmel y difundieron su trabajo en la Universidad de Chicago, y desde ahí a otros centros académicos de Estados Unidos (Frisby, 1984: 29, en Ritzer, 2002: 42). Contrario a Marx y Weber, Simmel dedicó gran parte de su obra a tratar de comprender cuestiones microsociales; fundamentalmente la acción y la interacción individual influidas significativamente por cuestiones culturales, un enfoque que era más afín con las preocupaciones de la sociología estadounidense, por lo cual tuvo en su tiempo una mayor influencia en ese medio. Como se ve en este libro, el interaccionismo simbólico ha sido una corriente de pensamiento que ha llegado a influir de forma significativa en los enfoques de propuestas teórico-conceptuales a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días.

En esta propuesta lo social se concibe como redes de individuos conectadas por interacciones. Las instituciones como la familia, las organizaciones económicas y la burocracia constituían asociaciones conformadas por el contenido social de dicha interacción. El objetivo real de la sociología era, por lo tanto, estudiar asociaciones: la interacción social entre agentes humanos activos que siempre involucraban

significados culturales complejos. En este sentido, lo social no era una cuestión de los individuos como tales, sino de las formas en las cuales ellos actúan socialmente; esta propuesta será retomada posteriormente por autores relacionados con la teoría del actor-red.

Para Simmel la sociedad no tiene una existencia previa ni de exterioridad absoluta sobre la interacción de los individuos. La sociedad existe allí donde los individuos entran en acción recíproca (Simmel, 1939/1908: 13). De acuerdo con este autor, la sociedad no está ni más allá ni más acá de las acciones recíprocas que establecen los sujetos. Como entidad cerrada y uniforme deja el espacio a la multiplicidad de las relaciones que ligan a los individuos. Así, lo social es irreductible a una sola forma de interrelación. El concepto que permite asir lo múltiple de las formas sociales es el de socialización. En la propuesta de Simmel este concepto brinda un objeto a la sociología a la vez que da cuenta de la multiplicidad y complejidad de lo social.

En sentido similar a la crítica de Weber y Tarde a los conceptos estructural-funcionalistas, la preocupación simmeliana trata de dar cuenta de los procesos ínfimos, dirigir la mirada a las interacciones microscópicas, celulares, que constituyen los hilos delgados de las relaciones sociales que siempre están en un continuo comienzo, en un volver a empezar y que dejan espacio a la singularidad de los individuos. “Hay que examinar las acciones recíprocas particulares, que se ofrecen en masas, a las que no está habituada la mirada teórica, considerándolas como formas constitutivas de la sociedad, como partes de la socialización” (Simmel, 1939/1908:27).

Todos aquellos grandes sistemas y organizaciones supraindividuales en los que se suele pensar en relación con el concepto de sociedad, no son otra cosa que las consolidaciones (en marcos duraderos y configuraciones independientes) de interacciones inmediatas que se producen hora tras hora y a lo largo de la vida entre los individuos (Simmel, 2002/1917: 33).

Para Simmel muchas de estas consolidaciones se desvanecen con el paso del tiempo, al no ser mantenidas y reconfiguradas por los se-

res humanos en sus interacciones recíprocas, y muchas otras, como el Estado, las religiones o las universidades, han sido mantenidas y reconfiguradas por estos seres por mucho más tiempo en el escenario social (Simmel, 1939/1908: 317; Timasheff, 1980: 132-133). Simmel considera que la sociedad no es una entidad independiente de las interacciones sociales de los individuos que la integran, por lo que, en este sentido se debería hablar más de socialización que de sociedad.<sup>26</sup> La sociedad no es algo que esté “ahí afuera”, sino que es también “mi representación”, algo que depende de la actividad de la conciencia (Simmel, 1939/1908: 339). De ahí que:

aunque las instituciones, tradiciones o costumbres colocan a los sujetos en un mundo social heredado, éste requiere de la vivacidad de las interacciones que constituyen la trama social. La sociedad en su vida, que se va realizando continuamente, siempre significa que los individuos están vinculados por influencias y determinaciones recíprocas que se dan entre ellos (Simmel, 2002/1917: 33).

En este sentido, no hay una mirada sobre lo social, sino tantas miradas como experiencias tienen los actores de su estar en sociedad. La vida social se asienta en la comprensión de estar en relación con otros, en las significaciones que tenemos de ellos y de nosotros mismos. Así, la realidad social no es una substancia, sino un *acaecer* producto del hacer y sentir de los actores que entran en múltiples relaciones.

En el proceso de socialización, si bien la historicidad, las instituciones y las interacciones sociales influyen sobre el individuo, integrándolo socialmente, su existencia no está determinada por ellas. Así las cosas, para Simmel lo social se presenta como la forma necesaria pero siempre incompleta para dar cuenta de la individualidad: este dislocamiento, que señala una falla entre la forma social y la vida individual, establece que la sociedad esté en un permanente estado de

<sup>26</sup> Este planeamiento será posteriormente retomado por la teoría del actor-red, que considera que las sociedades no son otra cosa que actores que interaccionan, que se ensamblan en asociaciones, en redes de actores.

acontecimiento, en un constante fluir entre rebasar las formas dadas y la restitución de nuevas (Swingewood, 2000).

En esta relación individuo-sociedad, Simmel concebía que los seres humanos tienen una conciencia creativa y una gran capacidad de autorreflexión. Los fundamentos de la existencia humana, por lo tanto, están fincados en individuos o sus asociaciones, interactuando unos con otros por una variedad de motivos, propósitos e intereses (Frisby, 1984: 61). A esto se resume la idea de sociedad para Simmel: “un conjunto de individuos conectados por medio de la interacción” (Simmel, citado en Coser, 1965: 5) (Ritzer, 2002: 282) y la de estructuras sociales a simples patrones de interacción (Ritzer, 2002: 298).

Cabe aclarar que para Simmel esta conciencia creativa consideraba aspectos tanto racionales como irracionales, donde lo irracional era esencial en la existencia humana. En su opinión, el desvanecimiento de la irracionalidad humana debida a la modernidad sumamente racionalizada estaba implicando el empobrecimiento incuestionable del ser y de nuestra autenticidad (Arditi, 1996: 95 y 103, citado en Ritzer, 2002: 288); cabe mencionar como ejemplos: las emociones, el amor, la fe, los mitos y ritos, las cosmovisiones. En este sentido, más allá de la racionalidad científica, Simmel llegó a especular sobre cuestiones de esencia y sustancia de la existencia humana; todo un metafísico. Debido a ello es considerado un filósofo, más que un sociólogo.

Para Simmel el ser humano está en riesgo de ser obliterado por sus producciones culturales, cada vez más distantes de su humanidad (Etzkorn, 1968: 2).<sup>27</sup> Esta idea es muy similar a la expresada por Weber con el nombre de “jaula de hierro”, relativa a la eficiencia teleológica, el control y el cálculo racional, y referida a la racionalización cada vez mayor de la existencia humana, particularmente en las sociedades capitalistas. Para este autor, conforme se agudice este proceso, al ser humano le va a ser más difícil salir de ella (Ritzer, 2002: 275).

<sup>27</sup> Estas producciones culturales son nombradas por Simmel como “cultura objetiva” y se refiere a los productos de los seres humanos, tanto tangibles –edificaciones u obras de arte–, como intangibles –ideas, mitos y ritos. Por cultura individual entiende la creatividad y respuesta de los humanos ante la influencia de la cultura objetiva y es esta última la que va siendo erosionada por la primera (Ritzer, 2002: 274).

Conviene aquí ejemplificar para mayor claridad, sobre todo porque los objetos culturales a los que Simmel hace referencia a principios del siglo xx (radio, telégrafo, teléfono, luz eléctrica, ferrocarril, automóvil, avión, correo, periódico), si bien relevantes en su época y en la actual, son realmente menores si los comparamos con los actuales (2019) (teléfono móvil, tabletas, computadoras, digitalización de información, Internet, por mencionar unos cuantos).

Ciertamente, Simmel reconoce los beneficios que han traído a la humanidad muchas de estas innovaciones tecnológicas; liberarse del ritmo impuesto por la luz natural, acelerar la velocidad del transporte o facilitar la comunicación representan, en principio, un beneficio para los seres humanos; sin embargo, también suelen alienar a los seres humanos, a grado tal que, en opinión de Simmel, constituían una amenaza más grande que “los demonios del absolutismo”. De ahí que la calificó como “la tragedia de la cultura” (Ritzer, 2002: 291).

### *Qué cuestionar de las ideas de Simmel*

En parte, las reflexiones que podemos derivar del trabajo de Simmel en relación con el estudio o acompañamiento de procesos de cambio de actores sociales ya fueron abordadas al tratar el caso de Tarde.

Es conveniente retomar la propuesta de considerar a la sociología como una ciencia encargada de estudiar asociaciones, propuesta que es también central en la ANT y que se tratará posteriormente, así como la interacción entre seres humanos, dejando de lado la pretensión de producir una gran teoría que logre dar sentido a la pretendida unicidad o totalidad social.

Otro aspecto distinto a las propuestas previas que encontramos en Simmel es el rechazo a la existencia previa o externa de la sociedad, que antecedan al individuo, ya que para este autor todo aquello que se manifieste en el presente se da allí donde los individuos entran en acción recíproca y esto es así por ser relevante para esta acción y no viceversa.

Cabe aquí preguntarnos cómo estamos considerando estas cuestiones en nuestro diario trajinar por los escenarios del cambio social.



## Herbert Blumer y el interaccionismo simbólico

Herbert Blumer (1900-1987) fue alumno de Mead, Thomas, Park y Dewey durante sus estudios de doctorado en la Universidad de Chicago, de la cual posteriormente formaría parte como docente. Este académico es quizá quien profundiza más en las ideas de Simmel y Mead y en 1937 acuña el término de “interaccionismo simbólico” para referirse a las acciones por medio de las cuales los individuos tratan de negociar las diferentes situaciones sociales que encuentran en la vida diaria, dando lugar a nuevos significados (González, 2011: 200).

Para Blumer el punto de origen era la acción humana. A lo largo de su vida, siempre fue crítico de los enfoques sociológicos que minimizaban y marginalizaban el papel jugado por los actores sociales en la producción de la sociedad.

Los significados para este autor no son inherentes a los objetos mismos, sino que surgen de la forma como los actores interactúan entre ellos, cuando utilizan e interpretan formas simbólicas. Los significados no son estáticos, sino fluidos, abiertos, reconstituidos continuamente en relación con el mundo de los objetos, un proceso mediante el cual los actores llegan a cada nueva situación con un bagaje de conocimientos y símbolos heredados de patrones previos de interacción, a los cuales pueden recurrir para desarrollar definiciones culturales compartidas, así como nuevas formas de acción (González, 2011: 203).

El interaccionismo simbólico enfatiza los procesos creativos y mentales a expensas de los estructurales y externos. La acción social ocurre cuando el individuo considera la presencia de los otros, de sus valores, de sus ideas, y define la situación en la que las relaciones se hacen y se constituyen como logros reconocidos. El interaccionismo es un proceso dinámico, un devenir, no una aplicación mecánica de significados fijos y dados. La sociedad humana consiste de individuos que tienen personalidades que actúan al darse cuenta e interpretar las características de la situación, y la acción grupal o colectiva consiste en el alineamiento de acciones individuales, generadas por medio de la consideración o interpretación de las acciones de cada uno de los individuos (Blumer, 1969a; González, 2011: 204).

Blumer define conceptos tales como sociedad, estructura social, organización social, clase social, actores, división del trabajo, entre otros, como producidos sólo por medio de la acción individual y colectiva. En este sentido, las relaciones sociales son resultado de la interacción social. Esta propuesta define a la sociedad como un “hacer cosas juntos”, tratando de evitar reificaciones, en donde los individuos responden de forma creativa y reflexiva a la vida social (González, 2011: 203; Swingewood, 2000: 171).

Para este autor la acción social debe ser siempre tratada “tal y como ocurre en la experiencia” de los actores. La sociedad no es la expresión de una estructura externa objetiva y organizada, sino que existe como un desenvolvimiento de redes de interacciones y relaciones entre actores sociales (Blumer, 1969a).

En “La posición metodológica del interaccionismo simbólico” (1969b), Blumer presenta las ideas principales de este enfoque, con el propósito de aclarar las diferencias con respecto al funcionalismo y al conductismo, que predominaban en la sociología estadounidense. Teresa González destaca tres de estas ideas:

- 1) Una imagen de los seres humanos que acentúa su libertad y su carácter impredecible y creador de su conducta, lo que les lleva a enfocar el acto social como resultante de un interjuego entre los factores innovadores y sociales de los individuos.
- 2) Una imagen de la sociedad que acentúa su carácter procesual y el papel de los individuos dentro de ella, por lo que los factores estructurales se conciben como marcos donde sucede la acción, que consiste fundamentalmente en negociaciones o transacciones entre individuos.
- 3) Una metodología que se presenta como fruto de esas imágenes, que reclama la necesidad de comprensión directa de la experiencia de los actores y hace uso de técnicas “suaves” y de conceptos “sensibilizantes”, como alternativa a los métodos matemáticos y experimentales incapaces de captar los significados que mediatizan y forman las acciones humanas (González, 2011: 202).

Esta autora agrega que:

Frente a las macroteorías del funcionalismo y del marxismo, Blumer propone una microsociología que exige atender el ámbito de la experiencia cotidiana y que se basa en tres premisas: 1) El ser humano orienta sus actos hacia las cosas (y “cosa” es todo lo que no es el propio ser humano concreto incluidos otros hombres [sic]) en función de los significados que las cosas tienen para él. 2) El significado de las cosas es producto de la interacción social con los demás. 3) Los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas (González, 2011: 202).

Por su parte, Swingewood (2000: 172), si bien reconoce la relevancia del trabajo de Blumer en cuanto a cómo se da entre los actores sociales la producción de lo social, considera que este autor parece haber caído en una omisión opuesta a la de Marx, al no haber considerado el papel de las estructuras sociales y de las instituciones, tales como el Estado-nación o la burocracia, en moldear el conocimiento y la comprensión de los individuos y sus asociaciones sobre el mundo social.

La argumentación central de Blumer de que los símbolos y los significados surgen de la interacción social, si bien elabora sobre esta interacción directa, ignora un problema fundamental que se refiere a cómo estos símbolos y significados son mediados por las relaciones con estructuras externas como las mencionadas, y cómo la interacción, mediada simbólicamente, es llevada a cabo al interior de contextos micro y macro (Swingewood, 2000: 172).

De cierta manera, Blumer profundiza las ideas de Simmel y Mead, y presenta de forma lúcida las prácticas por medio de las cuales los individuos y sus asociaciones interactúan y tratan de negociar las diferentes situaciones sociales que se van encontrando en la cotidianidad, resignificando y resimbolizándolas todo el tiempo. Cabe aquí preguntarnos: ¿cómo consideramos estas interacciones y esta resignificación en nuestro papel como agentes o investigadores en el cambio social? En esta propuesta, el papel relevante de los actores sociales en la producción de lo social contrasta con los planteamientos de los positi-

vistas y funcionalistas, así como con la propuesta estructural de Marx, mas no con la relacionada con la agencia humana.

*Qué preguntas hacernos sobre el interaccionismo simbólico de Blumer*

Cabe reflexionar de nuevo sobre cómo consideramos, en nuestro entender, el papel de los actores y cuán subordinados consideramos que estén ante cuestiones estructurales, que sin duda influyen y son tomadas en cuenta por los actores, aunque no necesariamente determinen sus prácticas, acciones, discursos y decisiones.

¿Cómo es mediada esta influencia?

¿En qué medida consideramos los procesos sociales como un devenir inacabado, incierto, e indefinido, y nos acercamos a ellos con actitudes predictivas, buscando certidumbres que nos permitan considerar ciertos resultados más probables que otros?



## Las propuestas para “imbricar” la acción humana y la estructura

### Habermas y la teoría de acción comunicativa

Jürgen Habermas (1929- ), sociólogo y filósofo alemán, es un referente obligado sobre el debate social, ya que es considerado el principal representante de la llamada “segunda generación” de la Escuela de Fráncfort. Este autor intenta comprender la producción de lo social desarrollando una sociología comprensiva en la que sintetiza la propuesta marxista con la sociología clásica y las perspectivas interaccionistas. Habermas consideraba que el marxismo tenía que ser reformulado, integrando la teoría de sistemas (Parsons, 1951; 1961/1937) con la teoría de la acción (Mead, 2015/1934; Schutz, 1967/1932; Weber (1930/1904-1905). En este sentido, para comprender cómo se producía lo social la teoría debía poner énfasis tanto en la acción como en la estructura, al igual que en la motivación y los patrones de comunicación (Bryant, 1995: 76).

En su propuesta, Habermas argumenta que la sociedad debe ser concebida simultáneamente como un sistema y como un “mundo de vida”, al que define como el dominio de la cultura, de la personalidad, del sentido y de los símbolos, los cuales forman las bases de la comunicación. En esencia, el mundo de vida constituye la esfera de la acción humana y de la autonomía a través del lenguaje y de la comunicación, gracias a la cual los individuos poseen la capacidad de autorreflexión, entendimiento y conocimiento. En este sentido, los agentes buscan el entendimiento mutuo mediante el razonamiento sustantivo, incorpo-

rado en la expresión verbal y la acción. En contraposición, la acción relacionada con las razones instrumentales trabaja a través del sistema social y sus subsistemas (Swingewood, 2000: 202; Bryant, 1995: 75 y 76).

Para Habermas el modelo marxista carecía de un entendimiento de la interacción comunicativa, esto es, la acción orientada hacia el establecimiento de formas de mutuo acuerdo y comprensión, un consenso negociado gobernado por normas compartidas. Consideraba que el marxismo no consideró el papel del lenguaje en la evolución social, definiendo a la sociedad en términos de un modelo fundamentalmente productivista, sin considerar que la sociedad consiste en “redes de acciones comunicativas”, que involucran la conversación y no sólo relaciones sociales de producción (Habermas, 1979).

Así, de acuerdo con la “teoría de la acción comunicativa” de Habermas, es por medio de la “interacción mediada lingüísticamente” como los individuos pueden comprenderse y cooperar con otros (Bryant, 1995). En esta misma línea, introduce el concepto de “situación oral ideal” como una en la cual los actos orales conducen a la emancipación, debido a que se asume que todos los participantes tienen el mismo y libre acceso al conocimiento. La acción comunicativa, por lo tanto, ocurre solamente cuando uno o más individuos, sobre la base de un entendimiento compartido, emplean la razón para convencer a otros sobre lo justo de sus argumentos (Swingewood, 2000: 205).

Según este enfoque, por tanto, la sociedad consiste de ambos: un mundo de vida que funciona por medio de la acción comunicativa y un sistema que funciona a través de acciones intencionadas, instrumentales o estratégicas, en las cuales la persuasión toma lugar por medio de las sanciones, el poder y el dinero (Bryant, 1995).

La propuesta de Habermas utiliza el concepto de “esfera pública”, elaborada en los primeros trabajos de Horkheimer, para explorar las formas en las cuales las instituciones culturales median entre el individuo y el Estado, entre los intereses privados y el poder colectivo. En su libro, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1992/1962) (*La transformación estructural de la esfera pública*), en una línea argumental similar a la de Tarde, respecto a la relevancia de los periódicos

en la producción de lo social, Habermas presenta el génesis de la esfera pública de la cultura de la burguesía de los siglos XVIII y XIX, abordando instituciones como los cafés y los salones (cantinas, bares), que permitieron a las clases medias reunirse públicamente y reclamar el derecho de discutir abiertamente asuntos públicos, cara a cara. La esfera pública es definida, así, como el “espacio” de la vida social en donde la opinión pública se forma y en el cual el acceso está garantizado para todos los ciudadanos (Swingewood, 2000: 206).

Para Habermas es en los cafés y en los salones donde la mente no estaba más al servicio del patrón y la opinión se emancipaba de su dependencia económica (Habermas, 1992/1962: 33). Esta libertad de opinión venía a ser acrecentada con el desarrollo de los mercados y con el advenimiento de nuevas formas de comunicación (periódicos y revistas), fuera del control del Estado –hoy habría que agregar el correo electrónico y las redes sociales de la Internet.

Sin embargo, de acuerdo con Habermas, el desarrollo del capitalismo vino a mediatizar esta esfera pública, al transformar la cultura de la comunicación en entretenimiento, manipulación y enajenación de masas con el fin de legitimar a los actores y a las instituciones que detentan el poder político, económico y social. A este proceso se refiere Habermas como la “refeudalización”, en el que la esfera pública, producida en ciertas instituciones en las que se debatían libremente asuntos públicos, va siendo reemplazada por un espacio público culturalmente conservador de consumidores pasivos; una esfera pseudo-pública caracterizada por modos cerrados burocráticos de comunicación (Habermas, 1992/1962: 195).

Habermas enfatiza que, en esta transición, el lenguaje empieza a ser dominado cada vez más por los imperativos funcionales del *Big Brother*,<sup>28</sup> que viene a distorsionar la comunicación, producida ahora con fines mediáticos para legitimar a los distintos poderes fácticos de

<sup>28</sup> Concepto creado por George Orwell en su novela 1984, en relación con un personaje que aparece en los medios de difusión masivos, el cual fue creado por el sistema totalitario para ejercer el poder, la violencia simbólica y el control de la población (Orwell, 1949).



una sociedad, erosionando el potencial de la acción racional comunicativa (Swingewood, 2000: 206).

### *Las críticas a la propuesta de Habermas*

Tal vez el problema fundamental de la propuesta de Habermas es que, contrario a la pretensión original, ésta deriva en argumentos similares a los del funcionalismo de Parsons, en donde el sistema opera de forma independiente a los agentes y la crisis pareciera desarrollarse, no a través de las acciones de los agentes colectivos, sino a mediante la lógica impersonal de los imperativos del sistema (Bryant, 1995).

En este sentido, para Mouzelis (1991) Habermas, en lugar de lograr relacionar la teoría de la acción con la teoría de sistemas, va desplegando una propuesta que viene a reforzar la división entre ellas (Swingewood, 2000: 207). De esta manera, en el corazón de la teoría crítica de Habermas existe una contradicción fundamental entre la teoría determinista de sistemas y la teoría voluntarista de la acción (Bryant, 1995).

Por otra parte, la propuesta de Habermas de concebir el mundo de vida moderno como un foro de comunicación, sin distorsiones, pareciera ser por demás ingenua y fuera de la realidad, al no considerar las relaciones de poder derivadas de las inequidades políticas, económicas y sociales y las confrontaciones que se dan entre los actores al tratar de que los discursos e intereses de unos prevalezcan por encima de los de otros (Swingewood, 2000: 208). Más aún, la idea de que la esfera pública moderna ha sido “refeudalizada” suena demasiado simplista, pudiendo proponerse, en su lugar, que esta esfera, en donde participa una multiplicidad de actores, algunos más relevantes que otros, provee las bases para el diálogo y el criticismo, al igual que la pasividad y la inmovilidad política.

Una de las más serias limitaciones de este intento de Habermas es que no logra elaborar una comprensión sociológica del papel de los actores colectivos en el proceso de integración de sistemas (Bryant, 1995: 80; Swingewood, 2000: 208). En este sentido, su propuesta sobre el mundo de vida/sistema constituye un modelo inadecuado para com-

prender la producción de lo social, debido a que no considera la acción social organizada emprendida por actores sociales y sus coaliciones.

### *Qué debe preguntarse sobre la teoría de la acción comunicativa de Habermas*

Cabe plantearnos una serie de preguntas a partir de la propuesta de Jürgen Habermas sobre la producción de lo social:

¿Es adecuado concebir a la sociedad como un sistema social?

¿Cómo entender el mundo de vida y su relación con ese sistema?

¿Es adecuado acotar la interacción social a una interacción mediada lingüísticamente, mediante la cual los individuos establecen formas de mutuo acuerdo y comprensión y logran negociar consensos?

La propuesta de “situación oral ideal”, como una acción comunicativa en la que se asume que los agentes sociales involucrados tienen el mismo libre acceso al conocimiento, ¿es un acto oral que tiende a conducir a los involucrados a la emancipación? ¿Y dónde queda en esta propuesta la confrontación entre los distintos agentes por ideas, recursos y discursos?

¿Es adecuado enfatizar el lenguaje y la comunicación en la acción humana, en dar sentido a las prácticas sociales y en la producción de símbolos?

¿Es pertinente tratar de comprender la producción de lo social a partir de dos polos: un mundo de vida generado por la acción comunicativa y un sistema social fundado en acciones instrumentales y estratégicas, fundamentalmente persuasivas, por medio de sanciones e incentivos producto de las relaciones de poder y dominación?

¿Cómo resolver la contradicción fundamental de la propuesta de Habermas que no logra relacionar el determinismo estructural, en este caso de sistemas y el papel voluntarista, creativo y reflexivo de los agentes sociales?

¿Cuál es el papel de las “esferas públicas” como espacios de la vida social generadores de opinión pública? ¿Cómo se generan estos espacios, quiénes participan, con qué propósitos, hasta qué punto legitiman a los poderes fácticos o bien los confrontan y logran funcionar como es-

pacios de contrapoder? Y en este último sentido, ¿cómo considerar las revueltas y los movimientos de los actores colectivos en confrontación con otros agentes sociales por hacer valer sus intereses, discursos, formas y mundos de vida?

### **Anthony Giddens y la teoría de la estructuración**

En la comprensión de cómo se produce lo social, el trajinar de los sociólogos ha ido separando los enfoques macrosociales de los microsociales, sin lograr relacionar éstos en una teoría comprensiva que dé cuenta de ambos procesos.

Anthony Giddens se propuso precisamente hacer eso, tratando de encontrar relaciones entre enfoques de la teoría social diferentes y a menudo conflictivos, entre los cuales cabe citar: los funcionalismos, los marxismos, la propuesta de Weber, la fenomenología, el interaccionismo simbólico y la etnometodología, entre otros.

En un esfuerzo por lograr una coherencia y armonizar estas teorías contrapuestas, Giddens propone el concepto de “dualidad”, que no debe confundirse con el de dualismo. Es a partir de este concepto que Giddens trata de comprender las prácticas humanas, tanto referidas a la acción de los agentes sociales (actores),<sup>29</sup> como a las relacionadas con cuestiones estructurales; es decir, que los agentes producen significados por medio de la acción, logrando esto inmersos en contextos sociales definidos. Aquí, Giddens retoma argumentos de Weber en el sentido de que las instituciones sociales y la estructura no tienen significado más allá de las acciones que ellas encarnan (Swingewood, 2000: 209). En este sentido, la teoría de la estructuración define a la sociedad como el producto de agentes humanos capacitados, conocedores y reflexivos, que actúan inmersos en contextos sociales específicos, mismos que condicionan su actuación. Esto se relaciona con su negación a la unicidad o totalidad de lo social, al considerar que el ámbito fundamental de las ciencias sociales, de acuerdo con la teoría de la

<sup>29</sup> Giddens, al igual que Bourdieu, utiliza el concepto de agente como sinónimo de actor social.

estructuración, no implica la experiencia del actor individual ni la existencia de una totalidad social, sino “prácticas sociales ordenadas a través del espacio y del tiempo” (Giddens, 1984: 2).

Giddens presenta sus primeras ideas sobre la teoría de la estructuración en *New Rules of Sociological Method* (1976) (*Las nuevas reglas del método sociológico*), desarrollándolas posteriormente hasta culminar en *The Constitution of Society* (1984) (*La constitución de la sociedad*). Es importante mencionar que la teoría de la estructuración difiere mucho del estructuralismo que ha considerado consistentemente la producción de lo social como reflejo determinista de los cambios estructurales, no logrando comprender la constitución de la vida social como la producción de sujetos activos (Giddens, 1976: 120-121). El concepto del agente activo combinado con el proceso de producir contrapone la teoría de la estructuración a todas las teorías objetivistas que consideran al mundo social como independiente, preexistente y externo, construyendo los hechos sociales y concibiendo a la sociedad como un sistema con sus propias propiedades específicas.

En esta línea de pensamiento, Giddens no define a la sociedad como un sistema social caracterizado por principios estructurales determinados los cuales producen múltiples instituciones que se extienden por todo el espacio y el tiempo. A diferencia del funcionalismo, la teoría de la estructuración enfatiza el concepto de sistemas sociales abiertos, señalando, por ejemplo, que, si bien los reclamos de legitimidad y el sentido de identidad y cultura están presentes, éstos pueden diferir significativamente entre los grupos sociales al interior del mismo sistema (Giddens, 1984).

Tal y como Giddens lo señala:

la sociedad humana simplemente no existiría sin la agencia humana. Mas no es el caso de que los actores creen sistemas sociales: éstos los reproducen o transforman, reelaborando aquello que ya ha sido producido en la continuidad de la *praxis*. La estructura, por lo tanto, es una propiedad de los sistemas sociales. No es fija ni inerte, sino que es transformada por prácticas sociales entreveradas y hasta amalgamadas en el tiempo y el espacio (Giddens, 1976: 170-171).

Las llamadas “estructuras objetivas” toman presencia cuando los agentes producen y reproducen las estructuras que fundamentan y permiten que la acción ocurra. La estructura es al mismo tiempo medio y fin; la dualidad de la estructura, refiriéndose a estructuras sociales como estructuras constituidas por medio de la agencia humana, existe simultáneamente como el medio de esta constitución (Giddens, 1984).

Para Giddens la estructura tiene un sentido distinto; ésta se manifiesta por medio de reglas y recursos a los que los agentes recurren en la producción de los sistemas sociales. Las reglas son utilizadas por los agentes en la interacción social de todos los días, en la conversación, proveyendo las bases de una vida social ordenada y estable (Giddens, 1984). Los recursos son los modos mediante los cuales las relaciones transformadoras son actualmente incorporadas en la producción y reproducción de las prácticas sociales; tal es el caso del poder que provee la capacidad a los agentes para dirigir a otros y, por lo tanto, para transformar las relaciones. Al recurrir a las reglas y a los recursos, la vida social no es intencionalmente realizada por actores sociales, sino estructurada recursivamente (Swingewood, 2000: 210). Así, para Giddens:

Los únicos objetos en movimiento en las relaciones sociales humanas son los agentes individuales, ellos son los que emplean recursos para hacer que los hechos ocurran, de forma intencionada o de otra manera. Las propiedades estructurales de los sistemas sociales no actúan, o “actúan sobre” alguien, como fuerzas de la naturaleza para obligarlo a él o ella a comportarse en una forma particular (Giddens, 1976: 181).

Ser un ser humano es ser un agente deliberado, que tiene razones de sus actividades y es capaz, si se le pregunta, de elaborar discursivamente sobre esas razones (incluyendo mentir acerca de ellas) (Giddens, 1984: 3).

En esta elaboración discursiva:

[E]s en particular la forma reflexiva de conocimiento de los agentes humanos la que está profundamente involucrada en el ordenamiento recursivo de las prácticas sociales. La continuidad de las prácticas supone reflexividad, y reflexividad, a su vez, es posible solamente debido a la continuidad de las prácticas que las hace diferenciadamente “lo mismo” a través de espacio y tiempo. La reflexividad, por lo tanto, debe entenderse no sólo como “autoconciencia” sino como el carácter monitoreado del flujo continuo de la vida social (Giddens, 1984: 3).

Esta idea de considerar a la reflexividad como un proceso ha sido resumida por Giddens en el concepto de “monitoreo reflexivo de la acción” (*reflexive monitoring of action*) (Giddens, 1984: 3).

Si bien la reflexividad, así considerada por Giddens, es fundamental para entender la acción de los actores sociales, este autor viene a considerar, de forma aparentemente contradictoria, que:

El grueso de las reservas de conocimiento, parafraseando a Schutz, o lo que yo prefiero llamar el conocimiento mutuo incorporado en encuentros, no está directamente accesible a la conciencia de los actores. La mayoría de tal conocimiento es de carácter práctico: es inherente a la capacidad de “continuar” dentro de las rutinas de la vida social (Giddens, 1984: 4).

Puesto en otras palabras, gran parte de la acción, de las prácticas humanas es motivada por cuestiones prácticas más reflexivas, aunque sea difícil diferenciar entre ellas, ya que para Giddens “[1]a línea entre la conciencia discursiva y la conciencia práctica es fluctuante y permeable, tanto en la experiencia del agente individual y en cuanto a las comparaciones entre actores en diferentes contextos de actividad social” (Giddens, 1984: 4).

En su propuesta Giddens va más allá de la conciencia, al considerar que el inconsciente incluye formas de cognición y de impulsión que son totalmente reprimidas de la conciencia o aparecen en ella sólo en forma distorsionada. En sintonía con Castoriadis, Giddens plantea “una teoría reductiva de la conciencia que viene a mostrar cuánto de

la vida social está regido por oscuras corrientes fuera del alcance de la conciencia de los actores” (Giddens, 1984: 5); es decir, la influencia del inconsciente en la conducta humana enturbia “el nivel de control que los agentes son característicamente capaces de sostener reflexivamente sobre su conducta” (Giddens, 1984: 4).

Abundando sobre esta situación, para este autor “[g]ran parte de nuestra conducta cotidiana no está directamente motivada”, dado que “la motivación inconsciente es una característica importante de la conducta humana” (Giddens, 1984: 6). Así las cosas, sólo existen diferencias entre lo que puede decirse y lo que simplemente se hace, y más aún, la duración de la vida cotidiana se presenta como un flujo de acción intencional. Sin embargo, los actos suelen tener consecuencias no deseadas (Giddens, 1984: 8). En palabras de Giddens: “Yo soy el autor de muchas cosas que no intenté hacer y que tal vez no quise producir, y sin embargo lo hice. Por el contrario, puede haber circunstancias en las que intenté lograr algo y llegué a conseguirlo, aunque no directamente a través de mi agencia” (Giddens, 1984: 9).

Un concepto que Giddens desarrolla en su teoría de la estructuración social es el de agencia, mismo que ha adquirido relevancia en las ciencias sociales, ya que ha sido retomado, redefinido y resignificado por otros autores, como Norman Long y los relacionados con la teoría del actor-red. Para Giddens “la agencia se refiere, no a las intenciones que tienen las personas de hacer cosas, sino a su capacidad de hacerlas en primer lugar” (Giddens, 1984: 9). Para él la agencia implica ejercer poder, producir un efecto. “Un agente deja de ser tal si él o ella pierde la capacidad de ‘hacer la diferencia’, es decir, de ejercer algún tipo de poder” (Giddens, 1984: 14). Puesto en otras palabras, la agencia se refiere a eventos de los cuales un actor social es el autor, en el sentido que éste podría, en cualquier fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado de manera distinta (Giddens, 1984: 9) y, más aún, cualquier cuestión que haya sucedido no habría ocurrido si ese actor no hubiera intervenido (Giddens, 1984: 9). Poder actuar de distinta manera:

significa ser capaz de intervenir en el mundo, o abstenerse de dicha intervención, con el efecto de influir en un proceso específico o situación.

Esto supone que ser un agente es ser capaz de desplegar (crónicamente, en el flujo de la vida diaria) una gama de poderes causales, incluyendo el influir en aquellos desplegados por otros (Giddens, 1984: 14).

### *Las críticas a la propuesta de Giddens*

La teoría de la estructuración social de Giddens ciertamente representa una contribución a la teoría sociológica tendiente a remover o marginar el papel del individuo o de los agentes colectivos en la producción de la vida social. Sin embargo, para Swingewood (2000: 210-211) el énfasis dado al agente como alguien capaz de comprender las reglas de la vida social y de proveer razones para la acción conlleva en sí mismo el peligro de que la estructura se colapse al interior de la agencia, de que la vida social, incluyendo instituciones, prácticas y valores, sea el resultado de acciones reflexivas. Lo anterior pareciera sugerir que las instituciones sociales no tienen una existencia independiente y sostenida más que a través de las acciones cotidianas de los individuos. Esta crítica, sin embargo, parece ser excesiva, ya que Giddens considera la preeminencia de aspectos estructurales y contextuales a la acción de los actores, o agentes, como él los denomina. Lo anterior queda claro cuando en sus mismas palabras plantea que: “no es el caso de que los agentes creen sistemas sociales: éstos los reproducen o transforman, reelaborando aquello que ya ha sido producido en la continuidad de la praxis (Giddens, 1976: 170-171).

Ciertamente, de acuerdo con Mouzelis, Giddens es acertado en señalar que las estructuras son producidas, al tiempo que éstas influyen en aquellos que las reconfiguran como instituciones objetivas y aparentemente independientes. En este sentido, para este autor pareciera haber una dualidad inherente en las estructuras que, por una parte, son preexistentes a los agentes y sus acciones, mientras que por la otra perduran más allá de los encuentros cotidianos de la vida social y, ciertamente, esta es la propuesta de Giddens. Lo que no queda claro es si Mouzelis simplemente reflexiona sobre la propuesta o considera que esta dualidad implica algún tipo de contradicción o paradoja (Mouzelis, 1991: 119-124).



Swingewood plantea otros aparentes problemas en la teoría de la estructuración de Giddens, ya que, en su opinión, no logra especificar las propiedades de los agentes y de la estructura, así como de las formas por medio de las cuales ambos se relacionan. Abundando sobre esta indefinición, Swingewood sostiene que esta propuesta no precisa la forma en que la acción de los agentes puede llegar a transformar las estructuras (Swingewood, 2000: 211). Estas carencias en la propuesta de Giddens podrían haber sido resueltas por medio de evidencia fáctica, misma que suele estar carente en trabajos como el de Giddens, centrados en preocupaciones teórico-conceptuales.

### *Qué preguntas se derivan de los planteamientos de Giddens*

Tal vez la primera gran interrogante sobre la teoría de la estructuración social es si ésta logra la pretensión fundamental de Giddens de amalgamar los enfoques macrosociales con los microsociales, al considerar a la sociedad como el producto de agentes sociales que actúan inmersos en contextos específicos, mismos que condicionan su actuación.

Otra cuestión central en su propuesta es considerar a lo social como prácticas sociales ordenadas a través del espacio y el tiempo, que dan lugar a “sistemas sociales abiertos”, contraponiendo esta idea a la propuesta de muchos autores deterministas y estructuralistas de considerar a lo social como una unicidad, una totalidad. Cabe aquí preguntarse si esto es así o si la idea de una unicidad y totalidad social convence más.

Abundando sobre esto, es relevante cuestionarse hasta qué punto el mundo social, las cuestiones estructurales y contextuales son independientes, preexistentes y externas a los agentes sociales, o si, por el contrario, estas cuestiones son todo el tiempo reconfiguradas por la acción social de estos agentes en “sistemas sociales abiertos”.

En este sentido, ¿qué pensar de la “dualidad de la estructura” propuesta por Giddens? ¿Es la estructura al mismo tiempo medio y fin? ¿Es constituida por medio de la acción humana? ¿Existe simultáneamente como el medio de esta constitución?

¿Es cierto que, al recurrir los agentes sociales a las reglas y los recursos estructurales, la vida social ya no es intencionalmente realizada por los actores sociales sino estructurada recursivamente?, ¿o será que los sistemas sociales como tales “no actúan o “actúan sobre” alguien, como fuerzas de la naturaleza para obligarlo a él o ella a comportarse de una forma particular?

En otras palabras, de acuerdo con Giddens, ¿cuánto influyen o determinan las cuestiones estructurales el devenir de los agentes sociales y cuánto espacio para maniobrar éstos tienen en ese devenir?

Otra cuestión fundamental en su propuesta es el papel de la agencia humana en la producción de lo social, “en la creación de sistemas sociales”. Aquí cabe preguntarse en qué medida estos actores reproducen, transforman, reelaboran, resignifican y resimbolizan “aquello que ya ha sido producido en la continuidad de la praxis”.



## Los enfoques centrados en la creatividad de los actores

### La sociología reflexiva de Pierre Bourdieu

Bourdieu es tal vez el sociólogo más relevante de la posguerra de Francia. A lo largo de su vida llevó a cabo investigaciones sobre una gran diversidad de temas relacionados con la educación, la universidad, los intelectuales, la ciencia, las formas y mundos de vida campesinos, el Estado, el neoliberalismo, el poder y dominación, la religión, el arte, la literatura, el periodismo, el lenguaje, la comunicación, el mundo editorial, el deporte y hasta la alta costura. Semejante diversidad de temas podría hacer pensar que este sociólogo sufría de una personalidad sumamente dispersa; sin embargo, Bourdieu abordó todos y cada uno de estos temas desde varias perspectivas fundamentales, referidas a las relaciones de poder y dominación, la desigualdad y la violencia simbólica.

A lo largo de sus investigaciones, varias de ellas llevadas a cabo durante su estancia en Argelia,<sup>30</sup> Bourdieu fue desarrollando un enfoque para comprender lo social, en el que fue entreverando ideas y conceptos propios que han tenido gran influencia en la sociología y antropología, como los de violencia simbólica, espacio social, campo, *habitus*, y los capitales: cultural, social, económico, político y simbólico. Para los efectos de este libro cabe mencionar que Pierre Bourdieu

<sup>30</sup> La primera investigación de Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, la llevó a cabo en 1958, durante su estancia de seis años en ese país. Posteriormente publicó, con Abdelmalek Sayad, *Le déracinement* (1964) (*El desarraigo*).

fue mucho más allá de ser un intelectual renombrado, al llevar sus ideas y su convicción política a la práctica, participando directamente en el movimiento de 1968 y, posteriormente, en casi todos los movimientos sociales en Francia. Este ser humano nos da un ejemplo de congruencia entre las ideas y las acciones, entre los dichos y los hechos. En este sentido, para quienes inciden en formas y mundos de vida de otros no basta con comprender cómo se produce lo social, pues de lo que se trata es de incidir adecuadamente en lo social.

Según varios de los autores ya considerados en este texto, como Giddens, Parsons y Habermas, la teoría se desarrolla de forma autónoma y los conceptos son derivados del estudio teórico, no del empírico e histórico. Para Bourdieu no existe tal autonomía de la teoría, ya que la sociología es, en su opinión, simultáneamente teórica y empírica, reafirmando la unidad de lo teórico y del estudio sociohistórico que ha sido central tanto para la sociología clásica, como para el trabajo de Marx, Weber, Durkheim y Gramsci, entre otros.

La propuesta de síntesis teórica de Pierre Bourdieu, la “sociología reflexiva” y el “estructuralismo genético” intentan situar las capacidades creativas, activas e inventivas de los agentes humanos<sup>31</sup> dentro de contextos socioculturales objetivos existentes. En este sentido, su propuesta considera que las estructuras objetivas son inseparables de las estructuras mentales subjetivas, que son las que permiten a los individuos encontrar sentido y actuar en el mundo social (Bourdieu, 1990: 14; Bourdieu y Wacquant, 1992: 15-47).

Bourdieu, al igual que Giddens y Habermas, intenta resolver los dualismos agencia/estructura, macro/micro, objetivo/subjetivo. Para ello desarrolla una teoría de “fuerza-campo” y de “subjetividad socializada”. Este autor rechaza la concepción de la sociedad como un sistema, una unidad sin costuras, unificada e integrada por medio de una cultura común o una ideología dominante. En lugar de ello concibe a la sociedad como una red de relaciones objetivas, estructuradas en

<sup>31</sup> Bourdieu utiliza el concepto de agentes sociales y no el de actor social, muy probablemente porque este último fue desarrollado por Alain Touraine, de quien estuvo distanciado por razones político-ideológicas.

el espacio social y en microcosmos específicos que él llama “campos” (Swingewood, 2000; Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-114; Bourdieu, 2007/1994: 11-26).

Este autor propone el “pensamiento relacional” para estudiar las conexiones y posiciones de los individuos en los campos sociales. Derivado de lo anterior, la producción de lo social se circunscribe a un relacionismo metodológico, proponiendo una noción relacional a la totalidad (Bourdieu, 2007/1994: 13-16).

En esta comprensión de lo social, el contexto es definido como espacios multidimensionales diferenciados en distintos campos, redes de posiciones objetivas, que los agentes ocupan por virtud de poseer diferentes formas de capital: el económico, concebido fundamentalmente como recursos materiales y monetarios; el cultural, que sería la acumulación de recursos, saberes, creencias, pautas, subjetividades adjetivadas; el simbólico, relativo a aquello que los grupos sociales reconocen como valioso y que atribuye valor a quien lo posea (prestigio acumulado y sentido del honor); y el social, que se refiere a conexiones interpersonales que permiten la movilización de diferentes formas de capital en un grupo (Bourdieu, 2007/1994: 11-26).<sup>32</sup>

Para Bourdieu los campos constituyen los verdaderos objetos de la ciencia social, al ser un espacio socialmente estructurado de posiciones. Cada campo tiene su propia lógica que lo distingue, sus principios y un cuerpo de especialistas que adjudican prácticas, conocimiento y productos. La educación, la religión, los partidos políticos, las artes, por mencionar algunos, son todos ellos campos caracterizados por diferenciación interna, jerarquización y luchas sociales (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-114).

Los campos se van constituyendo por las diferencias relacionales entre agentes sociales y sus fronteras se delimitan por su propia influencia, que suele ser finita. En la sociedad moderna industrial los campos tienden a ser más autónomos. Conforme más complejas son las socie-

<sup>32</sup> Bourdieu desarrolla este enfoque en su obra *La distinción: criterio y bases sociales del gusto* (2002), donde elabora sobre los gustos de clase y los estilos de vida.

dades, más diferenciadas son, por lo que suelen presentar más campos (Bourdieu y Wacquant, 1992: 97; Bourdieu, 2007/1994: 11-26).

El campo es un sistema de diferencias, de propiedades distintas y hasta antagónicas; un espacio de relaciones de fuerza, no sólo de significado, donde se dan confrontaciones orientadas a transformarlo, lo que propicia un proceso de continuo cambio. La coherencia del campo, su aparente función, es producto del conflicto y de la competencia y no una especie de “autodesarrollo inmanente de la estructura” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 103).

Es pertinente enfatizar que los campos no son instancias que dominan a la sociedad desde arriba y que eliminan toda lucha social. Son, más bien, una arena social donde los agentes luchan por apropiarse de ciertos aspectos de los distintos capitales, de cualquier cosa que sea considerada como importante por los agentes sociales. El cambio social ocurre por medio de esta lucha, conflicto y competencia, y es la lucha la que produce las diferencias al interior de los campos. Cabe mencionar que en esta propuesta no son los individuos los que producen las diferencias al interior de cada campo, sino las posiciones objetivas ocupadas por los agentes y las instituciones (Bourdieu y Wacquant, 1992: 101; Swingewood, 2000).

La tendencia general es que aquellos que ocupan posiciones dominantes adoptarán estrategias defensivas y conservadoras para preservar su estatus, mientras que los de reciente arribo adoptarán estrategias subversivas con el propósito de desbancar a los dominantes. Sin embargo, todos aceptan la legitimidad del campo. La acción destruye la jerarquía, mas no el juego en sí mismo (Bourdieu y Wacquant, 1992: 101; Swingewood, 2000).

Los agentes, en la lucha por monopolizar y diferenciarse de otros –tales como corporaciones transnacionales, organizaciones económicas y sociales, instituciones gubernamentales, organizaciones de la sociedad civil, asociaciones regionales y locales–, son guiados por estrategias (individuales o colectivas) que cambian a la vez que preservan el campo (Swingewood, 2000).

Bourdieu propone un concepto objetivista de estructura en donde los campos son definidos como sistemas de relaciones que son inde-

pendientes de las poblaciones que estas relaciones definen; relaciones objetivas que existen independientemente de la toma de conciencia; algo similar a un telón de fondo que determina la acción de los actores (Bourdieu, 2007/1994: 11-26).

Una visión estructuralista del campo implicaría situar al agente y sus acciones como los productos pasivos de relaciones específicas, ignorando la forma específica, así como los elementos involucrados en la acción. De ahí que, de acuerdo con Bourdieu, el estudio relacional debe ser enriquecido por la teorización de las propiedades específicas que motivan diferentes rutas de acción al interior de distintos campos (Swingewood, 2000: 213).

De forma similar a la propuesta de Giddens de la “estructuración”, son las propiedades internas específicas de los campos las que permiten a los agentes actuar, dado que los campos se desarrollan por medio de las prácticas de agentes activos y no pasivos.

Una aportación importante de Bourdieu es considerar que los campos son históricamente específicos, su diferenciación interna es producto de un desarrollo histórico particular, enraizado en el tiempo y el espacio. En este sentido, cada campo es único en espacio y tiempo, por lo que siempre debe ser investigado como si fuera nuevo. Esta propuesta es radicalmente contraria a muchas anteriores, como las de Marx y Parsons, en las que el devenir social pareciera estar controlado por leyes transhistóricas (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-114; Swingewood, 2000: 216).

Para Bourdieu los agentes son socializados en los campos, no por medio de normas, sino de forma cognitiva, por un proceso de internalización de la estructura social del propio campo. En resumen, los agentes trasponen las propiedades objetivas del campo (jerarquía de posiciones, tradiciones, historia, instituciones) en estructuras o referentes mentales, los cuales trabajan para condicionar las formas en las que el campo es percibido, comprendido y entendido. Así, las posibilidades de acción inherentes al interior de los campos son resaltadas (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-114; Bourdieu, 2007/1994: 11-26). Así planteada, esta argumentación es por demás similar a la de la socialización de los funcionalistas.



Sobre este particular, Bourdieu agrega que para actuar se requiere más que de marcos cognitivos. Los agentes toman decisiones sobre los posibles caminos de acción, que pueden considerar cambios en ellos mismos y en los campos. Son decisiones tomadas dentro de una estructura definida por agentes que poseen los atributos necesarios para participar en el juego y ser efectivos; es decir, no son unos “imbéciles culturales”. Lo anterior da espacio de maniobra a los agentes, al tiempo que los encasilla en marcos estructurales que los determinan (Bourdieu y Wacquant, 1992: 94-114; Swingewood, 2000: 214).

Los agentes toman estas decisiones bajo la influencia de una “subjetividad socializada”, que Bourdieu define bajo el concepto de *habitus* (no, hábito), el cual se refiere a un sistema de disposiciones durables, o atributos, es decir, ideas, sentimientos, juicios de valor, formas de ser, estrategias de vida, que permiten a los agentes comprender, interpretar y actuar en el mundo social, de tal suerte que los agentes pueden adaptarse y ajustarse a una gran variedad de contextos (Bourdieu y Wacquant, 1992: 115-139; Bourdieu, 2007/1994: 12-13; Swingewood, 2000). Cabe mencionar que este concepto es por demás similar al de “mundo de vida” de la fenomenología de Schutz (1967), que no tiene deijos deterministas.

El *habitus* es inculcado desde la niñez y es estructurado por el contexto social, llegando a arraigarse como disposiciones durables generativas y transmutables, que cambian de naturaleza, que incorporan experiencias pasadas, que funcionan todo el tiempo y en todo momento como una matriz de percepciones y acciones, haciendo posible una infinita diversidad de gustos, expectativas, aspiraciones (Bourdieu y Wacquant, 1992: 115-139; Bourdieu, 2002/1979; Bourdieu, 2010).

No es una cuestión de agentes pasivos que se adaptan a un mundo social preexistente, sino de agentes activos y creativos abiertos a muchas posibilidades, dispuestos a hacer uso del conocimiento y capacidades para mantener y mejorar la posición al interior de los campos. El *habitus* supone un agente reflexivo cuya orientación hacia el mundo social está enraizada en el conocimiento práctico (Bourdieu y Wacquant, 1992: 115-139; Swingewood, 2000: 214-215).

Los agentes actúan por medio de “sentidos prácticos”, en los cuales las metas y los fines no están determinados únicamente por medio de la práctica consciente, deliberada y racional, sino que fluyen desde la sensación de comprender cómo funciona el mundo que es constituido socialmente (Bourdieu y Wacquant, 1992: 126). Por lo anterior, para Bourdieu, cuando los actores se ven confrontados por situaciones cotidianas, su *habitus* tiende a reproducir, pero cuando se ven confrontados por situaciones inéditas, éste tenderá a innovar (Swingewood, 2000: 215).

Así, el *habitus* funciona como una “estructuración” (Giddens) de estructuras, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones y una percepción y apreciación de las mismas. Si bien esto puede ser modificado por experiencias recientes, el sistema de disposiciones se vuelve teñido, internalizado como una “segunda naturaleza”.

### ***Los problemas de la sociología crítica de Pierre Bourdieu***

Ciertamente, uno de los problemas fundamentales de la teoría sociológica ha sido la relación agente o actor social/estructura. La mayor parte de las teorías sociológicas, a pesar de haberse planteado resolver este problema, no han sido capaces de ofrecer una propuesta convincente sobre el papel de los actores en la producción de la estructura y la forma como éstos se relacionan y son influidos por aquélla. Para Swingewood la propuesta de Bourdieu logra en gran medida este propósito por medio del concepto de “estructuras mentales”, que ofrece una argumentación lógica sobre la forma como se interrelacionan el subjetivismo del *habitus* con el objetivismo del “campo” (Swingewood, 2000: 216).

Asimismo, Swingewood –y el que esto escribe– considera que el enfoque de Bourdieu representa un avance en relación con las teorías de Parsons, Habermas y Giddens, ya que logra relacionar la producción teórico-conceptual a partir de las evidencias empíricas. No obstante, esta propuesta sociológica presenta algunos problemas, entre los que resaltan las limitaciones conceptuales del *habitus*, que llevan implícitas una noción restringida del agente social, el cual pareciera fundamentarse en el individualismo y el egoísmo, siendo su principal preocupación

incrementar sus capitales, su estatus y su posición social. En esta perspectiva, los agentes no parecen estar preocupados por creencias, ideales, valores, relaciones de solidaridad, de una forma reflexiva y crítica, sino que están únicamente motivados por cuestiones meramente prácticas e instrumentales que les permitan mantener o mejorar sus acervos o transformar un tipo de capital por otro, buscando en todo momento elevar su estatus social (Swingewood, 2000: 216-217).

Por otra parte, la teoría del campo de Bourdieu asume modos de comunicación que dejan de lado aspectos intersubjetivos. De esta manera, las prácticas comunicativas son más relacionales que interaccionales y son producidas enteramente por las “posiciones” ocupadas dentro del campo, en lugar de las propiedades subjetivas inherentes a las formas de interacción. El problema aquí se refiere a que sin la interacción no puede haber diálogo ni comunicación y tampoco puede darse un intercambio vivo de ideas, apreciaciones, propuestas y expectativas, y mucho menos pueden comprenderse las formas en las cuales los agentes modifican su visión del mundo, sus prácticas sociales y sus proyectos, en confrontación con otros actores. Esta carencia no se debe al desconocimiento del interaccionismo entre los actores sociales, ya que Bourdieu incluso cita en sus obras los trabajos sobre el interaccionismo simbólico, que no llegaron a influirlo de forma significativa en su propuesta de “sociología reflexiva”. Hubiera sido interesante conocer la opinión que tenía Bourdieu del interaccionismo, aunque claramente ya es demasiado tarde para preguntárselo.<sup>33</sup>

Ciertamente, Bourdieu concibe la acción social en términos instrumentales; debido a ello, no pareciera abrir la posibilidad para otorgar autonomía a las interpretaciones y valores de los agentes sociales. La razón instrumental derivada de la lucha por incrementar el acervo de los distintos capitales, como lo es el querer lograr un mayor estatus, poder y atesoramiento de dinero, no pareciera considerar cuestiones subjetivas y voluntaristas, siendo en este sentido desafortunado que no haya logrado desarrollar una propuesta teórica de comunicación in-

<sup>33</sup> Sobre la relevancia de la interacción para comprender cómo se produce lo social, véase el trabajo de Herbert Blumer (1969).

tersubjetiva, que muy bien podría haber derivado de las propuestas de Blumer (1969), Garfinkel (1967), Schutz (1967) y demás autores ligados al interaccionismo simbólico y la etnometodología, la mayor parte sus antecesores y con quienes debiera haber debatido explícitamente en su trabajo.

Si bien la propuesta de Bourdieu da a los agentes o actores sociales atributos creativos y críticos en la producción de lo social, la definición misma de *habitus* como disposiciones, y del campo como espacio social con normas y reglas sociales preexistentes, restringe esta creatividad de los actores al montarles un telón de fondo determinista que quisiera imponer límites a su creatividad. Estos conceptos parecen ser una reedición de otros previos que asumen ciertas normas o leyes sociales como preexistentes, como telones de fondo que, si bien no niegan, sí constriñen la creatividad de los actores sociales.

El concepto mismo de capitales, y sus fundamentos, son también contradictorios a la creatividad de los actores, ya que tanto el concepto como sus definiciones en sus diferentes acepciones –económica, social, cultural y simbólica– dan la idea de una especie de acervo que los actores poseen y que puede irse acumulando o vaciando de acuerdo con las acciones de los actores y el significado que a éstas den los demás actores en el espacio social.

La idea del campo, si bien permite objetivar la acción de los actores dirigida por el *habitus* en espacios sociales acotados, por el otro rigidiza la acción social al someterla a ciertos espacios sin considerar que la acción de los actores se da en una diversidad de espacios sociales y que éstos van entreverando todo un amasijo de disposiciones, producto de la interacción social que Bourdieu no pareciera considerar, y que estas disposiciones se manifiestan de acuerdo con las situaciones que estos actores enfrentan que van más allá de las condiciones y reglas de cada uno de los espacios sociales particulares.

### ***Qué preguntas hacerse sobre la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu***

Quienes inciden como agentes de cambio en las formas y mundos de vida de otros agentes o actores debieran reflexionar sobre las propues-

tas centrales de la sociología crítica, si es que de incidir se trata. Entre ellas:

¿Cómo concebir a la sociedad: como un sistema integrado o como una red de relaciones objetivas estructuradas en formas asociativas, como los campos sociales?

¿Las posiciones que ocupan los agentes en el espacio social de los campos se derivan de su virtud de poseer diferentes formas de capital: económico, social, cultural y simbólico?

Al ser espacios socialmente estructurados, constituidos por las diferencias relacionales entre agentes sociales, tal y como lo propone Bourdieu, ¿los campos son los verdaderos objetos de la ciencia social?

Puesto en otras palabras, ¿cuál es el papel de los agentes (actores y demás sinónimos) en la construcción de los campos?

¿Nos convence que los campos sean concebidos como sistemas de relaciones independientes de las poblaciones que estas relaciones definen? –como una especie de telón de fondo que determina de cierta manera el interjuego entre los agentes sociales y que les permite actuar.

O, puesto a la inversa, de entre la gran diversidad de “disposiciones” y “normas”, ¿cuáles consideran y cuáles dejan de lado los actores en sus prácticas sociales, en sus estrategias para lograr su sustento, en sus formas de vida?

¿Cuánto ayuda a la comprensión de la producción de lo social el considerar que ésta se da en espacios sociales acotados –*campus*– y en qué medida esta precisión y acotamiento espacial limita y acartona la comprensión de esta producción?

¿Las decisiones de los agentes sociales son orientadas por una especie de “subjetividad socializada” o sistema de disposiciones o atributos durables, que Bourdieu denomina *habitus*, y es este *habitus* el que permite a los agentes, cual telón de fondo, comprender y actuar de forma reflexiva y creativa en el mundo social?

¿Realmente buscan los agentes realizar fines prácticos, siendo su preocupación fundamental incrementar su estatus y posición social? ¿Qué peso tienen sobre esos fines cuestiones relacionadas con las creencias, ideales, valores y sentires? ¿Es la existencia humana algo más que luchar por razones instrumentales, por mantener y mejorar

los acervos de los “capitales”, que se asumen como algo que se posee, y de subir por los peldaños de la escalera del estatus social?

### **Norman Long, la Escuela de Wageningen y el enfoque centrado en el actor**

El “enfoque centrado en el actor”, expuesto por Norman Long y por la Escuela de Wageningen, abrevia en una multiplicidad de propuestas anteriores, como la marxista, el interaccionismo simbólico, la etno-metodología, el construccionismo<sup>34</sup> social, la estructuración social, la sociología reflexiva y el estructuralismo genético, entre otras. De todas ellas Long tomó propuestas y conceptos, que fue resignificando y apropiando hasta darles un carácter propio. En palabras de Long y de su grupo de trabajo, a menudo tuvieron que proponer una traducción y reconceptualización extensa de aspectos fundamentales de teorías particulares para poder integrarlas conceptualmente al enfoque del actor. Este proceso es ilustrado, por ejemplo, en la lucha por encontrar nuevas metáforas o formas de hablar de economía política, formaciones estatales, ciencia y otras formas de conocimiento, globalización e hibridad y mutación cultural (Long 2001: 28, 223-224, 232-239; Arce y Fisher 2003).

<sup>34</sup> Lynn Hoffman (1996) plantea claramente las diferencias entre construccionismo y constructivismo: “Aunque muchas personas, entre las que me cuento, confundieron esta teoría [de la construcción social] con el constructivismo, las dos posiciones son muy diferentes. Existe un terreno común porque ambas se oponen a la idea ‘modernista’ de que existe un mundo real que se puede conocer con certeza objetiva. Sin embargo, las creencias representadas por el constructivismo promueven una imagen del sistema nervioso como una máquina cerrada. Según esta idea, las percepciones y los constructos toman forma a medida que el organismo se golpea contra su entorno. Los teóricos de la construcción social, por el contrario, creen que las ideas, los conceptos y los recuerdos surgen del intercambio social y son mediatizados por el lenguaje. Todo conocimiento, sostienen los construccionistas, evoluciona en el espacio entre las personas, en el ámbito del ‘mundo común y corriente’. Y es sólo a través de la permanente conversación con sus íntimos que el individuo desarrolla un sentimiento de identidad o una voz interior” (Hoffman, 1996).

En esta propuesta, si bien pareciera ser adecuado considerar que hay muchos cambios estructurales que son producidos por factores externos, resultaría poco satisfactorio basar la comprensión de la producción de lo social en la determinación externa, debido a que las maneras en que los cambios estructurales influyen las formas y los mundos de vida de actores sociales son mediadas y transformadas por esos mismos actores, llegando a influir en las prácticas sociales de los actores debido a que se manifiestan localmente y son percibidas y consideradas en sus discursos y estrategias (Long, 2007: 42). En este sentido, en su propuesta Long y su grupo de trabajo consideran que para comprender la producción de lo social se requiere de una perspectiva que tome en cuenta la interacción e influencia mutua entre aspectos y situaciones endógenas relacionadas con las prácticas de los actores sociales y aquellas exógenas, estructurales. Esta propuesta enfatiza la creatividad y la agencia de los actores sociales en la producción de lo social, como respuestas diferenciadas a circunstancias estructurales específicas (Long, 2007: 43). En este planteamiento, Long (2007: 51) retoma el argumento de Giddens:

Al seguir las rutinas de mi vida diaria ayudo a reproducir instituciones sociales que no contribuí a crear. Ellas son más que sólo el ambiente de mi acción puesto que [...] intervienen constitutivamente en lo que hago como agente. De modo similar, mis acciones constituyen y reconstituyen las condiciones institucionales de acción de otros, tal y como sus acciones hacen a las mías [...] Mis actividades, entonces, están incrustadas y son elementos constitutivos de propiedades estructuradas de instituciones que se extienden más allá de mi tiempo y espacio (Giddens, 1987: 11).

La pretensión de este enfoque va más allá de lo anterior, ya que no intenta formular teorías genéricas de la sociedad o del cambio social basadas en principios universales que expliquen cómo se constituye y se transforma lo social. En lugar de ello, busca comprender los procesos mediante los cuales formas sociales particulares son producidas y retrabajadas en la vida diaria de la gente (Arce y Long, 2007: 117).

La expresión “orientada al actor” refleja la relevancia de comprender lo social iniciando con aspectos y situaciones problemáticas definidas desde la perspectiva de los actores, resaltando las prácticas sociales y la agencia de los individuos y de sus asociaciones en la producción de lo social (Arce y Long, 2007: 124). Esta orientación permite considerar cómo se constituyen las prácticas sociales dentro de un rango de situaciones contextuales, al tiempo que presta atención a cómo los actores y sus acciones se convierten en fuente de significativos nodos de cambio y reinterpretación (Arce y Long, 2007: 125) y “[t]ambién permite conceptualizar cómo escenas de interacción de pequeña escala impactan, interaccionan o se funden con paisajes existentes para formar parte de entornos más amplios (Arce y Long, 2007: 117).

El enfoque centrado en el actor pretende explorar un amplio rango de capacidades de los actores que dan forma al mundo social y material, brindando especial atención a los conflictos y negociaciones relacionados con formas de interfaz social, así como con la emergencia de prácticas que modifican formas de sustento existentes e identidades que no pueden ser asimiladas fácilmente en rutinas cotidianas existentes (Arce y Long, 2007: 120-121).

La elección del comportamiento del actor, por lo tanto, no debe ser considerada como una “rutina inmutable” o un “guion ideológico preestablecido” (Dissanayake, 1996: 8), o bien como un portador de disposiciones durables o sistemas de esquemas generativos, como lo es el *habitus* de Bourdieu (1990). El comportamiento es tan incierto que, en cualquier punto del tiempo, los actores “podrían haber actuado de otra manera” (Giddens, 1979: 56, citado en Long, 2001: 52).

Todos los actores sociales han ido conformando, producto de la interacción social, un repertorio de cosmovisiones, valores éticos y morales, formas de vida, repertorios culturales, mitos, ritos, intereses, recursos, tecnologías y objetos a los que recurren para darle un orden y un significado a sus prácticas, discursos, estrategias y luchas. De ahí que estas últimas no sean caídas del cielo o simples ocurrencias, sino el producto de un sinnúmero de repertorios, a los que, en ciertas circunstancias temporal y espacialmente determinadas, un actor o una coalición de ellos suele recurrir para orientar sus acciones.



Las diferentes expresiones de la producción de lo social son resultado de las interacciones que se dan entre actores sociales, no sólo entre actores que se confrontan cara a cara, sino entre aquellos que luchan por sus intereses y mundos de vida a la distancia, sin necesariamente estar presentes (Long, 2001: 177-179).

Estas nuevas conceptualizaciones están fundadas en la idea de que la producción de lo social es sumamente diversa y repleta de “realidades múltiples”, y ello lleva a considerar un abanico de prácticas sociales relacionadas con conflictos y negociaciones sobre recursos, significados y discursos (Arce, 2003a; 2003b; Arce y Fisher, 2003).

La propuesta de Long se fundamenta en varios conceptos operativos interrelacionados: el dominio, la arena, la interfaz, la agencia y los repertorios, entre otros.

### *El dominio, otra cara de la misma moneda*

Los campos sociales (Bourdieu, 1990; 2007/1994) presentan un escenario en términos de la disponibilidad y distribución de recursos, tecnologías, instituciones, discursos, valores específicos, así como de aliados o enemigos sociales. Sin embargo, las nociones de dominio y arena son las que para Long contribuyen a comprender los procesos de ordenamiento, regulación y confrontación de valores, relaciones sociales, utilización de recursos, autoridad y poder (Long, 2001: 58-59).

Los dominios explicitan áreas de la vida social organizadas en relación con un conjunto fundamental de valores, que, aunque no lleguen a ser percibidos de la misma manera por todos los involucrados, son, sin embargo, reconocidos como el espacio en el que se manifiestan algunas reglas, normas y valores, implicando de parte de los actores cierto grado de compromiso social (Villarreal, 1994: 58-65). Entre estos dominios cabe citar, como ejemplo, el mercado, la comunidad, los gremios y las organizaciones, entre otros.

Esta propuesta es muy similar a la de campo de Bourdieu, sobre la cual Long no pareciera distanciarse realmente, salvo por su fundamen-

to constructivista y, por ende, relacional, contrario al construccionismo interaccionista que sustenta su propuesta (Long, 2001: 58).

La idea de dominio es también importante para comprender cómo se definen y se mantienen ciertos límites sociales y simbólicos, y en ello, cuáles principios normativos y estrategias permanecerán en cada momento o en el largo plazo. En este sentido, los dominios no deberían ser entendidos como disposiciones culturales, sino como espacios producidos y transformados por medio de las experiencias y luchas compartidas por los actores sociales (Long, 2001: 241).

Al igual que el concepto de “*symbolic boundaries*” (fronteras simbólicas) enunciado por Cohen (1987: 16), los dominios significan para la gente un conjunto de valores compartidos que los absuelve de la necesidad de tener que hacerlos explícitos a ellos mismos y a los demás, dejándolos al mismo tiempo libres de darles sus propios significados (Long, 2001: 58).

### *Las arenas*

Las arenas son espacios o situaciones en los cuales se llevan a cabo confrontaciones sobre cuestiones, demandas, recursos, valores, significados y representaciones. Las situaciones locales, las confrontaciones y las redes son, por así decirlo, estiradas o proyectadas espacial y temporalmente, hasta llegar a conectarse con otros mundos sociales distantes. Muy pocas arenas sociales están realmente autocontenidas y separadas de otras arenas o áreas de la vida social (Long, 2001: 242); es decir, son lugares de pelea al interior y a través de dominios. Las arenas son espacios sociales y a veces físicos (como las asambleas), en donde los actores se confrontan los unos con los otros, movilizan relaciones sociales y manifiestan discursos y otros medios culturales para la consecución de fines específicos, incluyendo aquellos relacionados con tratar de cuando menos mantenerse dentro del juego. En este proceso, los actores pueden recurrir a dominios particulares que apoyen sus intereses, objetivos y disposiciones (Long, 2001: 59).

Las arenas son, por lo tanto, espacios en los cuales se da la confrontación asociada con prácticas y valores de dominios diferentes, o bien

espacios al interior de un solo dominio donde se hacen intentos por resolver discrepancias en interpretaciones de valores e incompatibilidades entre los intereses de los actores (Long, 2001: 59).

El concepto de arena es especialmente importante para ubicar a los actores y poder desentrañar las cuestiones relevantes, recursos, y discursos relacionados con situaciones particulares de desacuerdo o disputa. La confrontación en una arena usualmente denota discontinuidades de valores, normas y prácticas (Long, 2001: 59).

### *La agencia*

La agencia se refiere al conocimiento, capacidad, redes sociales y manejo de administraciones tecnológicas con los cuales se realizan acciones y reflexiones que impactan o configuran acciones e interpretaciones propias o de otros actores. La agencia es usualmente reconocida de forma posterior a los hechos por medio de sus efectos presumibles o reconocidos. Los actores sociales o las redes de ellos tienen agencia. Puede atribuirse agencia a varios objetos e ideas, los cuales, a su vez, conformarían las percepciones de los actores sobre lo que es posible. La agencia consta, por lo tanto, de una compleja mezcla de elementos sociales, culturales y materiales (Long, 2001: 240).

El enfoque del actor social se centra en cuestiones de agencia y acción social, de realidades múltiples y arenas donde diferentes mundos de vida, discursos y prácticas se intersectan, y el concepto de interfaz social que explora cómo las discrepancias de intereses sociales, valores, conocimiento y poder son mediadas y perpetuadas o transformadas por los encuentros que ocurren entre los diferentes actores (Arce y Long, 2007: 114; Long 2001: 49-50).

La agencia humana atribuye al actor social el conocimiento y la capacidad de procesar las vivencias sociales y dilucidar formas de lidiar con la vida y de actuar frente a otros actores sociales, incluso bajo condiciones extremas de coerción (Giddens, 1984: 1-16).

Todos los actores actúan de manera implícita, en la mayoría de los casos a partir de cierta comprensión y presunción sobre sus conocimientos y capacidades en relación con las de otros actores. En este

juego entrecruzado, las percepciones de las acciones y de la agencia de los otros actores influyen y configuran su propio comportamiento (Long, 2001: 90).

Aun cuando podamos comprender qué queremos dar a entender por “conocimiento” y “capacidades” –los dos elementos principales de la agencia identificados por Giddens–, estos conceptos deben ser traducidos culturalmente para que adquieran un significado pertinente (Long, 2001: 18). En este sentido, es importante considerar cómo es posible que concepciones diferenciadas de poder, influencia, conocimiento y eficacia lleguen a conformar las respuestas y estrategias de diferentes actores (Long, 2001: 19).

### *La interfaz*

Para Long las interfaces son puntos de confluencia en las arenas donde se intersectan campos sociales, dominios y mundos de vida. En ellas, las interacciones entre los actores involucrados se orientan a buscar formas para relacionar, acomodar o confrontar sus diferentes intereses, discursos, formas y mundos de vida. En las interfaces se manifiestan discontinuidades sociales entre los actores involucrados, fincadas en diferencias entre valores, intereses, conocimiento, capacidades y poder (Long, 2001: 13 y 177).

La perspectiva de la interfaz provee un enfoque heurístico, un marco conceptual y metodológico para estudiar los procesos, prácticas, negociaciones, discursos y estrategias de los actores sociales encaminados a la consecución de sus intereses, de sus proyectos y de sus mundos de vida, en momentos críticos de negociación y confrontación relacionados con las diferencias sociales (Long, 2001: 89).

La cobertura de la indagación debe considerar las narrativas intereses, repertorios, prácticas, estrategias, formas de sustento y mundos de vida de todos los actores, sean éstos corporaciones, instituciones gubernamentales y civiles, agentes de cambio, activistas, pobladores nativos y sus asociaciones, e incluso actores que en apariencia sean marginales o no tengan un papel explícito en la arena, pero que pudie-

ran influir en los procesos que se dan en ella, así como en los resultados que se deriven de éstos (Long, 2001: 89).

Uno de los desafíos del estudio de las interfaces es dilucidar y explicitar las implicaciones de las diferencias y desigualdades en la agencia y el poder manifiesto entre los diversos actores.

Los discursos dominantes usualmente están cargados de símbolos e interpretaciones que buscan legitimar posturas político-ideológicas, económicas, sociales, culturales y morales. Mientras que algunos actores llegan a adoptar como propios los discursos dominantes como una forma de legitimar sus demandas frente al Estado y frente a otros actores con mayor poder, otros pueden orientarse a rechazar o a enfrentar esos discursos y exponer otros que suelen ofrecer alternativas de cambio enraizadas en sus proyectos y en sus formas y mundos de vida (Long, 2001: 69-72). Al respecto, es importante comprender los procesos y las implicaciones de que los discursos dominantes logren ser adoptados, apropiados, asumidos o desafiados, transformados, resignificados y resimbolizados por ciertos actores, en una arena, en un momento dado.

Las negociaciones de interfaz suelen llevarse a cabo entre individuos y actores que representan a sus allegados o a otros actores, o a coaliciones de ellos; entre otros, la clase social. Su comportamiento en la arena puede ser por demás ambivalente, debido a que tienen que responder a diferentes demandas, que pueden llegar a estar en abierta confrontación. Este dilema suele presentarse a líderes y representantes de organizaciones sociales, de instituciones de gobierno, de agentes de cambio, así como a cualquier actor que por fatalidad del destino le toque ocupar una posición intermedia e incluso tener que mediar entre distintos actores que pudieran o no estar inmersos en diferentes dominios (Long, 2001: 242).

La noción de interfaz considera la comprensión de relaciones sociales y compromisos en permanentemente movimiento. Esto es, resalta las alianzas, divisiones, conflictos y negociaciones que se derivan, al tiempo que los actores despliegan estrategias y repositionan sus intereses *vis-à-vis* eventos específicos y confrontaciones sociales (Long, 2001: 66-69).

Ahora bien, el concepto de interfaz pudiera dar la idea equivocada de que se refiere a relaciones cara a cara entre dos actores; cabe enfatizar, por lo tanto, que las situaciones de interfaz son más complejas y múltiples en naturaleza, pudiendo involucrar a una multiplicidad de actores tan distantes como lo permiten los confines del globo terráqueo, con una gran diversidad de intereses, discursos, prácticas, estrategias, poder, formas y mundos de vida (Long, 2001: 66-69).

Las situaciones locales, las confrontaciones y las redes son, por así decirlo, estiradas o proyectadas espacial y temporalmente, hasta llegar a conectarse con otros mundos sociales distantes. Muy pocas arenas sociales están realmente autocontenidas y separadas de otras arenas o áreas de la vida social (Long, 2001: 59).

Así, los procesos de interfaz se pueden dar tanto cara a cara como remotos, en redes interpersonales de pequeña escala, así como en arreglos sociopolíticos negociados entre instituciones del Estado y grupos locales, pudiendo llegar hasta las luchas y alianzas que se producen entre redes transnacionales.

### *Eso que se define como actor*

El actor social puede ser un individuo, una asociación de ellos, una coalición de asociaciones o una clase social. El aspecto central es que tenga manera de discernir o tomar decisiones. En este sentido, no todas las agrupaciones de individuos o categorías sociales pueden ser consideradas como actores. El concepto de actor no es sinónimo de agrupaciones, o categorías sociales que no tienen manera de discernir para formular o tomar decisiones.

En un dominio, en una arena o en un proceso de interfaz, es importante considerar las estrategias y acciones de la mayoría de los actores que inciden, estén o no presentes en estos espacios, incluidos los que pudieran considerarse actores periféricos, esto es, aquellos que aparentan ser espectadores o que permanecen en la periferia de procesos formales de intervención (Arce y Long, 2007: 120).

### *Los repertorios culturales*

Para Norman Long los repertorios culturales caracterizan los distintos acervos de componentes culturales que se relacionan con estilos de vida, valores sociales y racionales para vivir (Long, 2001: 242).

El concepto de repertorios culturales considera las formas en las cuales diversos elementos culturales (valores, discursos, ideas, símbolos y rituales) son utilizados y reconfigurados en la práctica social, ya sea consciente o inconscientemente (Long, 2001).

Los significados, valores e interpretaciones son producidos culturalmente, pero son empleados y reinterpretados de manera diferenciada de acuerdo con las posibilidades de comportamiento existentes o circunstancias cambiantes, generando en algunas ocasiones nuevos “estándares” culturales (Long, 2001: 50-53). En este sentido, para Long uno de los desafíos de la sociología estriba en comprender “[c]ómo los actores luchan para dar significado a sus experiencias por medio de un arreglo de representaciones, imágenes, comprensiones cognitivas, y respuestas emotivas” (Long, 2001: 90). De esta forma, Long considera que estos procesos son hasta cierto sentido enmarcados por percepciones culturales compartidas que son sujetas a reconstitución y transformación.

### *Heterogeneidad, hibrididad y mutación social*

Lo anterior deriva en la idea de heterogeneidad, que plantea la producción y coexistencia de formas sociales múltiples dentro de un mismo escenario, las cuales dan por resultado soluciones diferentes a problemas similares. Así las cosas, las culturas vividas son necesariamente múltiples en la forma en que son llevadas a la práctica. Más aún, la heterogeneidad involucra una mezcla de resultados que surgen de la combinación de diferentes “ingredientes” y repertorios culturales (Long, 2001: 91). Esta cuestión ha sido referida como “hibrididad”, pero este concepto sugiere el pegoteado *bricolage* o combinado estratégico de fragmentos culturales, en lugar de considerar: “La auto-transformación activa, de naturaleza intersubjetiva de las prácticas socioculturales”, que puede llevar

a reconfigurar casi todo. Debido a ello, Norman Long y Alberto Arce han sugerido el concepto de “mutación social” para los procesos autotransformadores internamente generados (Arce y Long, 2000: 17-18).

*Las críticas a las críticas y las críticas al enfoque centrado en el actor*

Jean-Pierre Olivier de Sardan (2005) considera que el enfoque del actor social de Norman Long “ha permanecido como una piedra angular de la antropología del desarrollo” y que

En lo concerniente a la teoría, no hay mucho que objetar a su propuesta, ya que ésta se refiere a un enfoque dinámico y no culturalista de la antropología, el cual está orientado hacia la indagación en campo, haciendo un uso juicioso de estudios de caso y tomando un interés entendible en conflictos, negociaciones, discordias y malos entendidos entre los actores sociales (Olivier de Sardan, 2005: 13).

Pero, pese a hacer tal valoración, este autor plantea también algunas críticas, argumentando que sus conceptos primarios fueron establecidos desde la mitad de la década de 1980 y han sido citados, comentados y parafraseados por el mismo Long y por sus discípulos, en artículos y libros por más de 15 años, sin haberles hecho casi ninguna modificación. Abundando en esta dirección, Olivier de Sardan considera que esta propuesta pudiera pecar de ser “un sistema de interpretación abstracto que gradualmente ha evolucionado hacia un casi hermético camino sin salida, mientras que sus estudios empíricos a veces dan la impresión de haber sido diseñados para ilustrar o para justificar los conceptos orientadores, en lugar de producir interpretaciones locales y regionales innovadoras” (Olivier de Sardan, 2005: 13).

Olivier de Sardan considera que gran parte de los problemas de esta propuesta puede derivarse de su restricción temática referida a la intervención de agentes de cambio en el desarrollo rural, y que esta situación no ha facilitado la renovación intelectual. Más aún, este autor considera que los tipos de interacción que suelen ocurrir entre los agentes de desarrollo internacional y los campesinos son relativamente



limitados en número y difícilmente motivan a académicos a producir interpretaciones innovadoras fundamentadas (Olivier de Sardan, 2005: 13).

Si bien las objeciones de Olivier de Sardan son interesantes, en relación con la inmutabilidad de las propuestas y los conceptos derivados de ellas, éstas muy bien pudieran hacerse a cualquiera de los enfoques teórico-conceptuales tratados en este libro: ¿qué decir de la propuesta positivista de Durkheim y sus conceptos, tan en boga en la sociología estadounidense?, ¿o de los del marxismo, que para algunos de sus adeptos se han sostenido casi sin cambios por más de 150 años?, ¿o los de Bourdieu, que algunos de sus seguidores aplican en sus investigaciones como recetas de cocina, sin el más mínimo sentido crítico, contraviniendo las recomendaciones más básicas del mismo Bourdieu? El problema aquí no pareciera referirse tanto a si las teorías y los conceptos cambian, sino a su pertinencia, así como a los enfoques que se deriven en el futuro de ellos.

Las consecuencias de las limitaciones debidas a estudiar procesos de intervención en el desarrollo rural también pudieran aplicarse a otros enfoques, fncados en la comprensión de la producción de lo social desde las prácticas sociales mismas de los actores. Todo tema de estudio ciertamente tiende a generar enfoques y conceptos diseñados para comprender los procesos relacionados con éste. Su aplicabilidad a otros temas requerirá de ajustes, de cierta metamorfosis conceptual y hasta de la producción de nuevos enfoques derivados de los precedentes, pero este devenir no se relaciona necesariamente con deficiencias previas de un enfoque en particular, sino con la continua interacción entre investigadores, ávidos de mejorarlos para la mejor comprensión de la producción de lo social. Tal es el caso de varios de sus discípulos, miembros de la Escuela de Wageningen que han abrevado de otras propuestas, como el posmodernismo lyotardiano, el posestructuralismo de Deleuze y Guattari, y la teoría del actor-red de Bruno Latour, John Law y otros.

Sobre la aseveración de que “los tipos de interacción que suelen ocurrir entre los agentes de desarrollo internacional y los campesinos es relativamente limitado en número”, ¿qué decir de los trabajos clásicos

de la antropología y de la sociología del desarrollo referidos a estudios de caso localistas, en regiones rurales aisladas, como el de James C. Scott (1985), en Sedaka, Indonesia, o el de John Gaventa (1980) en una comunidad minera de los Apalaches estadounidenses, o la de James Ferguson (2009/1990) sobre la instrumentación de las políticas de desarrollo rural en Lesoto? Pareciera ser, a partir de este tipo de clásicos de la literatura antropológica y social, que las limitaciones no se derivan de la cobertura geográfica o temática, sino de las capacidades y sabiduría de los autores.

Las argumentaciones anteriores no pretenden salvar a la propuesta de Norman Long de una crítica constructiva. Como todo producto humano, y vista casi *a posteriori*, insuficiencias tiene, aunque no sean precisamente las señaladas por Olivier de Sardan. En este sentido, una de las cuestiones que llaman la atención es que, pese a que esta propuesta en lo conceptual plantea su pertinencia para el estudio de espacios sociales, que van desde lo local hasta lo internacional, la casi totalidad de las investigaciones llevadas a cabo con este enfoque se han abocado a indagar la múltiple heterogeneidad de las prácticas de los actores sociales en arenas microsociales, no habiéndose utilizado para estudiar arenas de mayor cobertura geográfica (véanse, entre otros, Arce, 1993; Mongbo, 1995; Nuijten, 2003; Verschoor, 1992; Villarreal, 1994).

Por otra parte, el concepto de agencia, retomado de Anthony Giddens, se fundamenta en el conocimiento, capacidades y alianzas de los actores, situación que lo acerca a la propuesta pragmática y racionalista de la elección racional de Olson (1971). Si bien con el tiempo Long reconoce la agencia que los administradores tecnológicos otorgan a los actores sociales, este autor les niega el estatus de actores en la arena, tal y como propusiera Gerard Verschoor (2001: 171-187). Más aún, contra lo que pudiera esperarse, esta concepción de la agencia deja fuera a la historicidad y la subjetividad constituyente que son centrales en la identidad de los actores sociales y del enfoque europeo de los nuevos movimientos sociales, que tienden a ser cercanos a la propuesta de Long y al concepto de repertorios culturales de este autor.

En relación con los repertorios culturales, igualmente, extraña la propuesta para circunscribirlos fundamentalmente a lo cultural, cuando si de repertorios se trata, es decir, todo aquello de lo que los actores sociales pueden echar mano para hacer valer sus intereses y tratar de imponer sus discursos y sus formas y mundos de vida en una arena, estos repertorios trascienden con mucho lo cultural, sin dejar estas cuestiones de lado.

En esta misma línea argumental, si bien los repertorios abren posibilidades construccionistas a los actores, éstos no son los únicos que influyen en las ideas y prácticas de los actores sociales, que, dicho sea de paso, suelen tomar muy en cuenta sus sentires, sus emociones, cuando de actuar se trata, y aquí el problema es que estos temas tan centrales al ser humano están ausentes en la propuesta de Long.

En cuanto al concepto de interfaz, Long elabora sobre los puntos de encuentro entre los actores y sus coaliciones en los cuales se dan procesos de lucha, confrontación y negociación, donde cada uno de ellos trata de imponer o cuando menos defender o no salir mal librado en relación con sus intereses, así como sus formas y mundos de vida. Sin embargo, pareciera que acotar estos encuentros a espacios y situaciones específicas limita la producción de lo social a estos mismos.

### *Qué preguntas hacerse sobre el enfoque centrado en el actor*

Para quienes inciden en mundos de vida de otros, el enfoque centrado en el actor pareciera dar oportunidad a que los actores sociales produzcan, por medio de la interacción social, de forma creativa y crítica, en alianza o confrontación con otros actores sociales, sus procesos de cambio, ciertamente influidos, más no determinados, por situaciones ambientales y contextuales, concebidas como estructurales. Esta forma de concebir la producción de lo social abre espacio para maniobrar a los agentes de cambio, para incidir en las prácticas y acciones que lleven a cabo los actores sociales en este sentido. Cabe, sin embargo, reflexionar sobre la pertinencia de algunas de sus propuestas.

Si bien la relación actor-estructura, apoyada en la teoría de la estructuración social de Anthony Giddens y con las propuestas del

interaccionismo simbólico, pareciera resolverse, las dicotomías propuestas como local-global o el concepto de glocalización al parecer resumen toda una red de interacciones entre ambos extremos al impacto que cada uno de éstos tienen sobre el otro. Aquí cabe preguntar cómo se han de considerar los ensamblajes que se generan entre los actores de una red y si es pertinente hacer uso de dicotomías para explicar la forma como se produce lo social.

Por otra parte, habría que evaluar en qué medida ayuda –o bien, simplifica y limita– el hecho de focalizar la interacción entre los actores sociales a espacios físicos o virtuales de interfaz social, dejando de lado otras interacciones cotidianas más relacionadas con interacciones comunicativas que con arenas o escenarios.

Asimismo, los repertorios culturales propuestos por Long y sus discípulos, a partir de las ideas de Giddens, parecieran ser menos acotados, esquemáticos y relacionistas que los capitales de Bourdieu; sin embargo, estos repertorios involucran aspectos mucho más diversos que los constreñidos a lo cultural, tales como armas, formas de comunicación, capacidades y demás, que si bien son mencionadas como parte de las cuestiones que dan agencia a los actores, parecieran quedarse de lado en relación con los repertorios. En este sentido, cabe preguntarse sobre la diversidad de repertorios que debieran considerarse en relación con la producción de lo social por los actores sociales.

Abundando sobre los repertorios, incluso ampliando su cobertura a cuestiones no culturales y dejando el termino como “repertorios”, a secas, nos podemos cuestionar si éstos aportan suficientes elementos para explicar las prácticas y acciones de los actores, o bien hay cuestiones relacionadas con los sentimientos, subjetividades e historicidad de los actores que debieran considerarse, sobre todo cuando estas cuestiones son medulares en propuestas como la escuela europea de los nuevos movimientos sociales, que toma a la identidad, la subjetividad y la historicidad como cuestiones que permiten comprender cómo se gestan estos movimientos.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Sobre estas propuestas véase Alberoni (1984), Melucci (1999) y Pizzorno (1989 y 1994).

Por su parte, el concepto de arena pareciera dar una idea de interacción de los actores centrada en el conflicto y la confrontación, pero lo cierto es que todos los actores buscan también tejer redes de apoyo y solidaridad y formar parte incluso de coaliciones de actores, por lo que tal vez sería más adecuado hablar de escenarios, o de espacios, que de arenas. Es pertinente aquí reflexionar sobre las negociaciones que se dan entre los actores, tanto de confrontación como de alianzas, en los escenarios concretos donde inciden los lectores de esta obra.

La agencia, atribuida por este enfoque a los actores sociales, depende de sus conocimientos, capacidades, redes de solidaridad o apoyo, y adminículos tecnológicos a su disposición. Cabe aquí cuestionar esta concepción por demás pragmática que, al igual que el concepto de repertorios culturales, deja de lado toda subjetividad, historicidad e identidad en la comprensión de las posibilidades que un actor social tenga para hacer valer sus discursos e intereses sobre los de otros actores. Es importante aquí considerar la agencia que los lectores atribuyan a los actores involucrados en los escenarios en los que ellos colaboran e investigan.

### **La producción de lo social y la teoría del actor-red, o la sociología de las asociaciones<sup>36</sup>**

#### *Los orígenes de la ANT*

La teoría del actor-red (ANT por sus siglas en inglés) fue concebida por Bruno Latour (1986, 1988) y Michel Callon (1995/1987), cuando trabajaban en el Centro de Sociología de la Innovación de la Escuela Superior de Minas de París, en la década de 1980, y a ellos se vino a sumar John Law (1987), tras visitar el Centro.

En sus inicios, la ANT fue producto del interés por comprender cómo se producía la ciencia y la tecnología. Esta preocupación, con

<sup>36</sup> Una versión previa de este apartado se publicó como Diego (2015).

el tiempo, se fue haciendo más compleja y amplia, hasta considerar la producción de lo social.

La propuesta toma como fundamento las ideas de Gabriel Tarde (1843-1904), quien, en esencia, concibió lo social como un proceso de producción de redes generadas por una multiplicidad de interacciones que se dan entre actores. Esta concepción niega la existencia de una unicidad o totalidad social y considera, en lugar de ello, que lo social es una especie de “archipiélago” de redes de actores, similares a las constelaciones en el espacio sideral, no habiendo sustancia o materia alguna entre ellas, salvo que por esa multiplicidad de interacciones una red llegue a relacionarse con otra.

En su devenir, la ANT ha abrevado de propuestas afines, como la de Harold Garfinkel (1967) sobre la etnometodología, que en esencia plantea que:

El orden social [...] no es algo dado, sino el resultado de una práctica continua a través de la cual los actores, durante el curso de sus interacciones, elaboran reglas *ad hoc* para coordinar actividades. Estos actores ciertamente se sirven, evidentemente, de precedentes, pero éstos no son suficientes por sí mismos para provocar el comportamiento (Latour, 1998/1994: 279).

Otra influencia importante es la de Michel Serres (1987) cuya propuesta comunicativa se fundamenta en procesos de traducción, enrolamiento y desplazamiento,<sup>37</sup> que son retomados por Callon y Latour (1981).

<sup>37</sup> La traducción se refiere a las estrategias mediante las cuales los actores tratan de hacerse indispensables por medio de la comprensión del escenario, así como de sus prácticas y su comportamiento, y los de los otros actores con los que interactúan; “volverse sobre lo uno para conocer lo otro y viceversa”. Lo central en la traducción es lograr imponer su voluntad sobre otros; cuestión asociada con las relaciones de poder y dominación; donde el poder es concebido como un proceso multilateral producido mediante la agregación de numerosas voluntades: es en esencia una consecuencia y no una causa de la acción colectiva. El “enrolamiento” se refiere a las prácticas y estrategias con las cuales un actor trata de influir en otros para hacerlos adeptos a sus discursos e intereses. El “desplazamiento” es el proceso que permite que un actor en la red consiga que otros actores intervengan a su favor (Verschoor, 1994:70).

### *La producción de lo social y la ANT*

Walter Lippmann (1922) consideraba que el desafío fundamental de las ciencias sociales es indagar cómo es posible la sociedad: qué aspectos la producen, qué procesos la dinamizan y qué conexiones e instituciones la sostienen. En relación con este desafío, los adeptos a la ANT critican la propuesta dominante del pensamiento social que considera a “lo social” como una especie de sustancia intangible que es movilizadora para explicar todo tipo de procesos sociales. Así, la historicidad, la socialización, la identidad, las creencias, los mitos, las prácticas, las acciones, los movimientos de los actores sociales, tienden a ser explicados gracias a esa “sustancia” denominada “lo social”, que se sitúa más allá de ellos y manifiesta el atributo de conferirles significado e inteligibilidad. Para Bruno Latour es precisamente en esta pifia sobre la naturaleza de lo que se está ensamblando donde se originan problemas fundamentales de comprensión: “cuando lo ‘social’ comienza a significar un tipo de material, como si el adjetivo fuera comparable en términos generales a otros adjetivos como: ‘de madera’, ‘de acero’, ‘biológico’, ‘económico’, ‘mental’, ‘organizativo’ o ‘lingüístico’” (Latour, 2008: 13). Esta propuesta ha sido denominada por Bruno Latour como “sociología de lo social” (2008).

Con base en la crítica anterior, es evidente que para la ANT tal sustancia no existe; en palabras de Latour: “[y]a no está claro si existen relaciones lo suficientemente específicas como para que se las llame ‘sociales’ y que puedan agruparse para conformar un dominio especial que funcione como una sociedad” (Latour, 2008: 15).

Para Tarde (1986/1901), generador de esta idea, y para los adeptos de la ANT lo social es en esencia un principio de conexión entre actores. Por lo tanto, el desafío de las ciencias sociales estriba en descifrar y comprender los aspectos que influyen en estas conexiones. El proceso de investigación, por lo tanto, debe iniciar a partir de las situaciones y procesos más cotidianos, locales, y a partir de ellos ir “siguiendo a los actores”, ir elucidando las relaciones e interacciones que se van dando entre ellos e ir comprendiendo cómo se producen estas conexiones y cómo éstas van generando toda una red de relaciones e interacciones.

Para ellos ésta es la mejor aproximación de lo que se pudiera definir como “lo social” (Martin, 2001).

En este sentido, para la ANT uno de los desaciertos de la “sociología de lo social” estriba en querer explicar los hechos más cotidianos y situados a través de la existencia de cuestiones macroestructurales. En lugar de ello, se propone invertir radicalmente la idea y tratar de comprender este tipo de cuestiones a partir de la sinergia de prácticas y acciones cotidianas y, de cierta manera, elementales.

Para Tarde esta propuesta es alternativa a la noción unilineal y evolucionista de Émile Durkheim, quien proponía explicar lo social “por la supuesta supremacía de una ley de la evolución, que impele a los fenómenos colectivos a reproducirse y repetirse por sí mismos indefinidamente y en cierto orden”. Contrario a esto, Tarde propone explicar: “los parecidos colectivos del todo por la reunión de actos elementales mínimos, explico lo mayor por lo menor y el todo por la parte. Este modo de ver los fenómenos está destinado a producir una transformación en sociología similar a la producida en matemáticas por la introducción del cálculo infinitesimal” (Tarde, 2000/1899: 35, citado en Latour, 2008: 32).

Hilando más fino, para la ANT, en la producción de lo social, “los individuos, hechos, estructuras o relaciones, son productos, efectos *a posteriori* de lo que es sólo una maraña de materiales heterogéneos, yuxtapuestos, unidos y configurados por las relaciones que son capaces de establecer o sufrir” (Domènech y Tirado, 1998: 25). La esencia de esta idea la plantea Bruno Latour, lo “social no es un pegamento que pueda arreglar todo, incluyendo lo que otros tipos de pegamento no pueden arreglar; es lo que está pegado por muchos otros tipos de conectores” (Latour, 2008: 18). En esencia, lo social no es lo que nos mantiene juntos, sino todo lo contrario, lo social es lo que es sostenido, lo que es mantenido en el tiempo y espacio por los actores, sus prácticas y acciones,<sup>38</sup> conexiones e interacciones (Tirado y Domènech, 2005: 8).

<sup>38</sup> *Enactments* no tiene una traducción adecuada al español.



En este sentido, las ciencias sociales deberían abandonar toda pretensión de comprender lo social como una totalidad y transitar hacia una ciencia comprometida en comprender cómo se producen las asociaciones, las redes, en las que todos y cada uno de nosotros nos vemos involucrados. Es por ello que Tarde y, posteriormente, Harold Garfinkel consideraron que “la sociología podía ser una ciencia que explicara cómo se sostiene unida la sociedad” (Latour, 2008: 30), y de ahí que la ANT haya dado en nombrar a esta otra propuesta como “sociología de las asociaciones” (Latour, 2008: 19).

### *Lo no humano y lo humano en la producción de lo social*

Para la ANT las asociaciones, las redes, no se refieren únicamente a los actores humanos, sino que están también constituidas por actores no humanos, igualmente relevantes en su diferencia y heterogeneidad que los humanos. Para Tarde “lo social no era un dominio especial de la realidad sino un principio de conexión; que no había motivo para separar ‘lo social’ de otras asociaciones como los organismos biológicos o incluso los átomos” (Latour, 2008: 30). Así, junto a los actores sociales encontramos un sinnúmero de bienes y objetos, como computadoras, teléfonos, armas, automóviles, lentes, implantes dentales, marcapasos, y la lista podría ampliarse, que en su diferencia y sin atribuirles inteligibilidad, están actuando, median o intermedian<sup>39</sup> (según sea el caso) y se conectan con distintos actores en la red, transfiriéndoles agencia.<sup>40</sup>

En esta línea argumental, John Law (1992: 381) considera que la teoría del actor-red ofrece una nueva forma de ver sociedades donde las relaciones sociales son el efecto o producto de alianzas entre agentes humanos y no humanos, tal y como sus escritos teóricos su-

<sup>39</sup> Para la sociología de las asociaciones es importante distinguir entre intermediarios y mediadores. Para ella los intermediarios son entidades que no modifican la acción de otra entidad y la transmiten sin transformarla, por lo que tienden a ser relativamente sin interés; en palabras de Latour, son “lo que transporta significado o fuerza sin transformación”. Los mediadores, por otra parte, “transforman, traducen, distorsionan y modifican el significado o los elementos que se supone deben transportar” (Latour, 2008: 63).

<sup>40</sup> El concepto de agencia para la ANT se trata posteriormente en este texto.

gieren: “lo social no es otra cosa que redes configuradas de materiales heterogéneos”. En esta idea, tanto humanos como no humanos son considerados actores que al interactuar de una manera simbiótica van articulando redes de distinta magnitud y arquitectura (Latour, 2008).

Sobre este orden de ideas, para Tarde otra consecuencia desafortunada del positivismo y funcionalismo del siglo XIX fue el divorciar artificialmente lo humano de lo no humano, imposibilitando así comprender “lo social”, entendido éste como un archipiélago de asociaciones o redes de actores humanos y no humanos. Para Callon y Latour son precisamente estas dos nociones de naturaleza y sociedad las que hay que abandonar como principio de explicación (Callon y Latour, 1991/1990: 35) y sustituirlas por una noción de “socio-naturaleza” que abra espacio a la comprensión de redes de asociaciones producidas por la interacción entre actores humanos y no humanos (Callon y Latour, 1991/1990: 35, citado en Domènech y Tirado, 1998) y en donde, tanto lo social como lo natural tienden a ser, más que causas, consecuencias de los avatares acontecidos en dichas redes.

### *Las dicotomías y el principio de simetría generalizada*

La teoría del actor-red considera que es desafortunado simplificar la complejidad multicolor a altos contrastes dicotómicos a los que la sociología de lo social normalmente recurre, tales como naturaleza-sociedad, sujeto-objeto, micro-macro, local-global, estructurado-estructurante, humano-no humano.

Para la ANT es también importante no establecer sobre los actores y sus interrelaciones ninguna diferenciación. En este mismo tenor, es relevante no asumir prelación alguna entre estos actores y sus entramados. En otras palabras, no asumir, tal y como lo hace la sociología de lo social, que las interrelaciones entre los humanos sean más importantes que las que se dan entre humanos y no humanos. Callon abunda al plantear que el objetivo del principio de simetría generalizada:

no es sólo explicar los puntos de vista y argumentos enfrentados en una controversia científica o tecnológica en los mismos términos, pues sabemos que los ingredientes de las controversias son una mezcla de consideraciones sobre la naturaleza y la sociedad. Por esta razón requerimos que el observador use un mismo repertorio cuando las describa [...] la regla que debemos respetar es no cambiar de registro si nos movemos de los aspectos técnicos [naturales] del problema estudiado a los sociales (Callon, 1995/1987: 261-262, citado en Tirado y Domènech, 2005: 3).

En este sentido, la ANT considera que los elementos sociales, que la sociología de lo social ha considerado como causalidades en sus explicaciones, realmente son un producto más de interacciones entre actores y constituyen más bien un problema, algo que se ha de discernir, y no la solución en el entendimiento de cómo se produce lo social. Así las cosas, el principio de simetría generalizada de Latour y Callon sostiene que la sociedad también debe ser el *explanandum* (lo que se quiere explicar: la pregunta) y no sólo el *explanans* (lo que explica: la respuesta).

### *Ni macro ni micro; ni local ni global*

La teoría del actor-red se distancia de los enfoques estructurales y deterministas, así como de los microsociológicos. En el caso de los determinismos estructurales, éstos tienden a subordinar toda acción y creatividad de los actores sociales a ellos, no logrando explicar adecuadamente el cambio social, al vincularlo fundamentalmente con factores macroestructurales o leyes que están por encima de la acción humana. Los enfoques microsociológicos, por otra parte, parecieran dejar de lado el ambiente y el contexto en el que se desenvuelven los actores, mismos que ciertamente influyen en sus prácticas sociales, así como sus formas y mundos de vida.

El debate entre lo local y lo global, relacionado con lo anterior, se encuentra en un periplo intelectual similar. Sobre ellos Bruno Latour opina que:

Por este motivo imaginamos entonces dos soluciones para quebrar el impulso que llevaba al observador de la interacción local al contexto o de la estructura a la práctica situada. El primer movimiento transfiere lo global, lo contextual y lo estructural hacia el interior de sitios diminutos, lo que nos permite identificar a través de cuáles circulaciones de dos vías pueden lograr esos lugares alguna relevancia para los demás. El segundo movimiento transforma todo sitio en el punto final provisorio de algunos otros sitios distribuidos en el tiempo y en el espacio; cada sitio se convierte en el resultado de la acción a distancia de otra agencia (Latour, 2008: 311-312).

Sobre estas falsas disyuntivas Latour se pregunta si: “Al negarnos a dar el salto al contexto o quedarnos con lo local o adoptar una posición intermedia, ¿estamos registrando o no una visión de lo social rara vez vista antes?” (Latour, 2008: 311) y a su vez plantea como acertijo: “¿Qué sucede cuando practicamos los dos gestos –localizar lo global y distribuir lo local– *juntos*?” (Latour 2008: 312).<sup>41</sup>

En esencia, para la ANT no hay dicotomías micro-macro o local-global, sino una red de actores conectados desde las interacciones entre actores locales, hasta actores muchas veces distantes físicamente, en donde la noción de ambiente y contexto se diluyen de cierta manera, al estar los actores de una sociabilidad interconectados los unos con los otros hasta donde llegue la red. Para indagar esta situación, en lugar de recurrir a dicotomías, la ANT plantea seguir a los actores y observar sus prácticas concretas por toda la red, que es considerada como el producto de un entramado de relaciones heterogéneas.

### *La sociabilidad y las materialidades*

Una propuesta controversial fundamental de la ANT se refiere a la complejidad y la naturaleza de lo social. En este sentido, Latour se pregunta

<sup>41</sup> Este planteamiento es similar al de Norman Long (2001), en relación con su concepto “globalización”, que, en esencia, de acuerdo con la ANT implica seguir las conexiones que los actores van estableciendo a lo largo de la red; desde lo local hasta lo global y viceversa.

si: “Tendemos a limitar lo social a los humanos y a las sociedades modernas, olvidando que el dominio de lo social es mucho más extenso que eso... los corales, los mandriles, los árboles, las abejas, las hormigas y las ballenas también son sociales” (Latour, 2008: 20).

La ANT sostiene que muchas de las comunidades de animales, entre ellas las de simios como los babuinos y los chimpancés, detentan una sociabilidad tan compleja como la de los humanos: viven en grupos, sus miembros interactúan y se comunican entre sí por medio de lenguaje corporal y oral, establecen normas sociales y un estatus social por demás complejo, y continuamente están innovando ante situaciones inéditas. Por tanto, la diferencia entre la sociabilidad animal y la humana debiera buscarse en otro lugar; concretamente, en las materialidades (Latour, 2008).

Así, de acuerdo con la ANT, nuestras sociedades no son exactamente colectivos de seres humanos cuyas prácticas aseguran la pervivencia de éstas. Entreverados con ellos, en la red hay computadoras, teléfonos, automóviles, edificaciones, armas, símbolos, códigos, signos, normas, rituales, y la lista sigue, que transmiten agencia a esos seres humanos, influyendo en sus prácticas y, por lo tanto, en la pervivencia de esas asociaciones. Más aún, esta propuesta plantea que lo social no es lo que nos sostiene o mantiene unidos, sino todo lo contrario; lo social es lo que es sostenido, lo que debe ser mantenido por estas materialidades. Derivado de esto, uno de los principales objetivos de trabajo de lo que la teoría del actor-red denomina “sociología de las asociaciones” es el estudio de las prácticas, interacciones, mediaciones, traducciones, enrolamientos y agenciamientos que producen y mantienen lo social (Tirado y Domènech, 2005: 8).

### *Las sociedades como redes*

La ANT propone comprender que, en las sociedades, las relaciones sociales son el efecto o producto de conexiones entre actores humanos y no humanos. Como afirma John Law, “lo social no es otra cosa que redes configuradas de materiales heterogéneos” (Law, 1992: 381). Bajo este enfoque, humanos y no humanos son considerados actores, que al

interaccionar de una manera simbiótica van articulando redes de distinta magnitud y arquitectura (Latour, 2008).

En resumen, “lo social” como actor-red es híbrido; es una heterogénesis integrada por elementos discursivos, materiales, humanos y no humanos, que coexisten simultáneamente, los cuales no pueden ser separados los unos de los otros. Las sociedades son mantenidas juntas por medio de esa heterogénesis (Latour, 1996).

“Las sociedades modernas no pueden describirse sin reconocer en ellas características capilares, fibrosas, parecidas a hilos, alambres, cordeles o cuerdas, que no pueden ser capturadas por nociones como niveles, capas, territorios, esferas, categorías, estructuras, sistemas” (Latour, 1996: 370). Para comprender la sociedad como red Latour abunda en el rechazo a las dicotomías al plantear que es necesario cuestionar las nociones tradicionales de lejos/cerca, pequeña escala/gran escala y dentro/fuera (Latour, 1996). Las relaciones de lejanía o cercanía en ambos espacios: social y físico, deben ser pensados no en términos de magnitudes espaciales, sino de aspectos asociativos. En este sentido, la lejanía o la cercanía deben ser reconcebidas solamente por el grado en el que las asociaciones creadas por los procesos de localización y globalización se manifiestan en las redes de actores. De forma similar, la cuestión de la escala debe ser pensada no en términos de distinciones micro-macro (el individuo, localidad, región, Estado-nación, etcétera), sino en términos de conexiones. En este sentido, para Latour “una red nunca es más grande que otra, es simplemente más larga y más intensamente conectada” (Latour, 1996: 371). La tercera dimensión espacial, la de interior/exterior, es igualmente problemática para la ANT. De acuerdo con este mismo autor: “Una red es toda definida sin interior ni exterior. La única pregunta que uno puede hacerse es si una conexión es o no es establecida entre dos elementos (Latour, 1996: 372).

### *El elusivo actor*

Para la ANT todo actor es producto y productor de la articulación con otros actores y, por ende, nunca puede ser concebido como una

unidad aislada, definida por sí misma, sino siempre en relación o interacción con otros actores. De acuerdo con John Law, un actor es una red configurada por relaciones heterogéneas, un efecto producido por esta red (Law, 1992: 384). De cierta manera, los actores no existen por ellos mismos, sino que “están constituidos por las redes de las que forman parte; objetos, actores, entidades, instituciones, procesos; todos son nodos de una red que no son más que conjuntos de relaciones, efectos semióticos”.<sup>42</sup> Abundando sobre el particular, los actores “están constituidos interactivamente; fuera de sus interacciones no tienen existencia, todo es un efecto o un producto” (Law y Mol, 1995: 277, citado en Tirado y Domènech, 2005: 4).

Para Latour (1992/1986) un actor o actante<sup>43</sup> es puesto a actuar por otros, es decir, el origen de la acción no está en sí mismo; el actante siempre está agenciado. De cierta manera, podría concebirse que, en una red, todos y cada uno de los actores están siendo agenciados por otros; ninguno actúa únicamente por voluntad propia.

### *Los objetos como actores*

La ANT sostiene que los objetos no son medios ni fines; son ambas cosas al mismo tiempo, son actores que continuamente están tejiendo y materializando relaciones sociales. Los objetos, desde esta perspectiva, realmente son una especie de conectores “que generan disposiciones o ensamblajes en los que la realidad social adquiere inteligibilidad” (Latour, 1998/1994).

Para ilustrar esta cuestión Bruno Latour recurre a la imagen de un tope, colocado en una calle de un campus universitario, que obliga a los conductores a aminorar su velocidad de conducción. El tope traduce el propósito de la universidad: “disminuir la velocidad para no

<sup>42</sup> Relacionado con la interpretación y producción del sentido. La teoría del actor-red concibe a la semiótica como el estudio de cómo se producen los significados, cómo se producen los órdenes, los caminos, las trayectorias, las relaciones, las redes.

<sup>43</sup> El término “actante” es utilizado como una forma neutral de referir a actores tanto humanos como no-humanos, ya que sus principales autores han considerado que la palabra actor tiene una carga simbólica ligada a “ser personas”.

poner en peligro a los estudiantes”, al propósito del conductor: “disminuir la velocidad para proteger la suspensión del coche”. La traducción se realiza gracias a la mediación de un objeto, por medio de la cual se logra modificar la conducta de los conductores: reducir la velocidad (Latour, 1998/1994: 266).

De cierta manera, el tope actúa como si fuera un policía de tránsito; de hecho, actúa en lugar del policía,<sup>44</sup> que modifica el espacio, ya que ahora la universidad tiene presente un nuevo actor, el tope,<sup>45</sup> cuya presencia es permanente, día y noche.<sup>46</sup> Más aún, el tope materializa modificaciones de comportamientos, criterios, normas, transformándose en toda una institución.

En esta disyunción actoral el tope es investido de atributos humanos. Este objeto produce una mediación entre sus creadores, ausentes, y los automovilistas que lo cruzan. Tanto los creadores como su propósito explícito pueden llegar a desaparecer y, sin embargo, el tope puede seguir ahí, influyendo en la conducta de los conductores y disminuyendo la velocidad de los autos, hasta que algún actor lo considere obsoleto y lo remueva.<sup>47</sup>

Que no se confunda el lector: son los humanos los que lo concibieron y construyeron, es su intencionalidad la que se materializa en el tope, pero al existir, al mediar entre sus creadores y los conductores, este objeto adquiere un estatus ontológico<sup>48</sup> propio que hace más compleja y modifica tanto la intencionalidad original de quienes le dieron “vida” como las características físicas y su naturaleza intrínseca.

Su estatus ontológico es su guion, y éste desborda la tensión, humano/no-humano, en la medida en que reparte las propiedades tradicionales de estas dos entidades en función de efectos y posibilidades y recoge

<sup>44</sup> A esto se refiere Latour como disyunción actoral.

<sup>45</sup> Disyunción espacial.

<sup>46</sup> Disyunción temporal.

<sup>47</sup> Para un relato más amplio de este ejemplo véase Latour (1998/1994) y Tirado y Domènech (2005).

<sup>48</sup> La ontología se refiere al estudio de lo que posibilita a todo ente como existente.



la voluntad y delegación de ingenieros, rectores, legisladores, discursos morales, códigos de circulación que se mezcla con las líneas de acción del concreto, la pintura y los cálculos estandarizados” (Tirado y Domènech, 2005: 20).

En palabras de Latour: “Lucho por acercarme a la zona en la que algunas, aunque no todas, las características del hormigón devienen policías, y algunas, aunque tampoco todas, las características de los policías devienen bandas sonoras [topes] en el asfalto” (Latour, 1998/1994: 266).

### *El devenir de la agencia de los actores para la ANT*

Al tratar la propuesta de la “teoría de la estructuración social” de Anthony Giddens vimos que para este autor la agencia humana atribuye al actor social el conocimiento y la capacidad de procesar las vivencias sociales y dilucidar formas de lidiar con la vida y de actuar en confrontación con otros actores sociales, incluso bajo formas extremas de coerción (Giddens, 1984: 1-16). Esta definición es apropiada por Norman Long en “el enfoque del actor social”, que, influido por la ANT, agrega materialidades al conocimiento y capacidades de Giddens y considera que la agencia de los actores sociales se conforma, por lo tanto, de una compleja mezcla de elementos sociales, culturales y materiales.

Contraria a estas propuestas, la ANT considera que la agencia no es inherente a los actores, que éstos no detentan agencia en sí mismos, sino que “la agencia descansa en las acciones de una cadena de agentes, cada uno de los cuales ‘traduce’ (el mensaje) de acuerdo con sus proyectos” (Latour, 1986: 264). La agencia, por lo tanto, se forja tejiendo una red social, enrolando en el proyecto a muchos otros actores, en una arena en particular. De acuerdo con Latour, en la constitución de redes todo está en juego, en tanto un actor, por simple que parezca, es capaz de enrolar a otros actores (Latour, 1988: 158-159); es decir, la fortaleza, la agencia es el producto de ensayos de articulación entre muchas fuerzas.

En esta línea de pensamiento, “[1]os agentes están continuamente apareciendo, moviéndose, desvaneciéndose, intercambiando su lugar con otros, produciendo una relación, entrando en un juego de relaciones nuevo, saliendo de uno antiguo” (Tirado y Domènech, 2005: 11), enrolando a otros actores y así sucesivamente.

Dada tal situación, es de vital importancia para la comprensión semiótica que el estatus de éstos sea fácilmente susceptible de cambiar, de pasar de entidad real a constructo social o viceversa. [Por tanto], la agencia atribuible a alguno de los actores es absolutamente contextual, precaria y ajena a las rígidas categorías que impone el pensamiento sociológico tradicional (Tirado y Domènech, 2005: 11).

Así las cosas, eso que denominamos actor

no es más que el producto localizado, puntual y emergente de un determinado juego de relaciones; es el efecto variable de una inmersión en una dimensión puramente relacional. De ahí que esta posición conlleve dos clases distintas de efectos. El primero es igualar, en cuanto a estatus ontológico, eso que denominamos sujeto con lo que acertamos en llamar objeto. Y el segundo concierne al acto efectivo de considerar que los objetos manifiestan agencia (se denomina usualmente “agencia material”) (Tirado y Domènech, 2005: 11).

Es por ello que para la ANT la agencia de los actores es considerada como un efecto (Latour, 2005), generado por el conjunto de elementos que forman parte de la red (Law, 1992) y no como algo inherente que requiere de algún detonante o como una cualidad que puede incluso llegar a desarrollarse en los actores.

### *Críticas a la ANT*

Una de las principales críticas a la ANT es su dejo socialdemócrata, ya que la simetría generalizada propuesta para otorgar el mismo estatus ontológico a los actores humanos y no humanos pareciera permear

las relaciones entre estos actores, no reconociendo explícitamente las inequidades ni relaciones de poder y dominación que suelen darse entre ellos. Esta “ingenuidad” es similar a la de Jürgen Habermas (1992/1962), quien en su teoría de la acción comunicativa considera que los actores en la esfera pública participan en igualdad de condiciones, pudiendo lograr a través de la comunicación un entendimiento compartido. Contrario a esta comprensión de lo social, hay autores como Norman Long que consideran fundamental tomar en consideración las relaciones de poder, la confrontación de intereses, discursos, y las formas y mundos de vida para comprender cómo se produce lo social.

Otro aspecto controversial es la propuesta de actores como nodos de la red sin agencia intrínseca y más bien agenciados por las conexiones que cada uno de ellos logre tejer con otros actores de la red. Este planteamiento pareciera ser parcialmente adecuado, dado que el agenciamiento no suele llegar de la red, sino que es de cierta manera producto del tejido de relaciones que cada actor va produciendo interactivamente con otros actores; como ejemplo cabe citar el trabajo de Gerard Verschoor (1994) sobre un extensionista en Costa Rica que continuamente trata de enrolar a otros actores a su “causa” con el propósito de imponer sus discursos en intereses a otros actores con los que se encuentra en confrontación.

Con respecto a la igualdad ontológica entre actores humanos y no humanos, si uno revisa las investigaciones apoyadas en la ANT, incluso las concernientes a ciencia y tecnología, se puede dar cuenta de lo difícil que es aplicar esta simetría generalizada a los actores, ya que por las especificidades de cada investigación suele darse un sesgo hacia los actores humanos o hacia los no humanos.

Seguir a los actores por la red, por otra parte, entraña la imposibilidad de seguir a todos y cada uno de ellos con la misma dedicación, lo cual necesariamente implica seleccionar de entre ellos a aquellos a los que se considera que son más relevantes para el estudio que se está llevando a cabo, por sobre los otros; esta selección suele tener mucho de subjetivo, de acuerdo con los lentes con que cada investigador observe los hechos y las prácticas sociales.

Otra lúcida provocación es la propuesta de comprender la producción de lo social y lo que mantiene a lo social, a las asociaciones, a las redes, a partir de las materialidades que éstas producen, dejando de lado las relaciones sociales que los actores establecen. El ejemplo de los babuinos y los chimpancés en relación con su compleja sociabilidad es por demás elocuente, mas desdeñar a partir de ello a la sociabilidad en la producción de lo social humano pareciera llevar el argumento al extremo. Lo anterior no niega la relevancia que tienen las materialidades en la producción y sostenimiento de lo social, usualmente desestimadas, sino que invita a repensar esta falsa alternativa, proponiendo en su lugar un entreveramiento de materialidades y socialidades en esta producción y mantenimiento. Vale retomar un adagio de la obra de Jane Austen, citado por el mismo Bruno Latour: “Hay relaciones y las relaciones hacen cosas”. Cabe mencionar que la autora se refiere aquí a las relaciones humanas.

### *Qué preguntas hacerse en relación con la producción de lo social*

Quienes inciden en formas y mundos de vida de otros y que, por tanto, tienen que tener una idea de cómo se produce lo social –si es que su intención es alterar esta producción–, harán bien en reflexionar si las sociedades deben ser consideradas como una especie de constelaciones, de redes, dando lugar a una suerte de archipiélagos no necesariamente relacionados con otros.

Y en estas redes, ¿cómo considerar a los objetos? ¿Conviene darles el mismo estatus ontológico que a los actores humanos y considerar que actúan de diversa forma en la red, la mayor de las veces mediando entre otros actores y la menor de ellas intermediando?, tal y como propone la simetría generalizada.

De asumir esta propuesta ¿En qué lugar del desván se abandonará a las dualidades? ¿Se podrá seguir elucubrando sin recurrir a ellas? ¿Qué relevancia debemos de otorgar, respectivamente a las materialidades y a lo social en la producción de lo social? ¿A partir de qué es posible asumir que los actores son agenciados? ¿Cómo modificar nuestro entendimiento de lo social al considerar a éstos como “el pro-

ducto localizado, puntual y emergente de un determinado juego de relaciones”? y, en este sentido, sin una agencia intrínseca, sino con una agencia que le es traducida por los actores con quienes va tejiendo conexiones.

Salvadas estas cuestiones, hay otras que son más fáciles de aceptar para quienes han abrevado en la sociología que la ANT define como de lo social, como son: estudiar procesos que se están dando seguir en todo momento a los actores, estudiar y comprender sus principios de conexión, partir de las prácticas concretas de los actores y seguir la red hasta sus confines.

La ANT ciertamente coloca al agente de cambio, al investigador, en un periplo, ya que asumir su propuesta implica dejar de lado fundamentos muy arraigados. De cierta manera, habrá muchos a quienes convenza esta propuesta y harán intentos por irse apropiando de ella poco a poco, llegando a producir un sincretismo entre esos fundamentos tan establecidos y las propuestas de la ANT que les satisfaga, y quizá ya algunos de ellos, al igual que quienes hoy en día proponen a la ANT como la solución a los problemas de la sociología de lo social, lleguen a considerar la mayor parte de los fundamentos de esta propuesta como propia.

## La “irracionalidad” humana y la producción de lo social

### Cornelius Castoriadis y la imaginación en la “creación” de lo social

Cornelius Castoriadis es un pensador del siglo xx de difícil comprensión, sin duda heterodoxo, congruente, comprometido políticamente y un militante revolucionario, sumamente crítico del marxismo y del socialismo real, considerados por él como un capitalismo de Estado; así como de los partidos comunistas a los que perteneció y más aún de la sociedad capitalista. Este autor pugnó en todo momento por la transformación radical de la sociedad contemporánea fincada fundamentalmente en la “autonomía” y en la posibilidad que tienen los seres humanos de generar “prácticas de libertad” (Ibáñez, 2005: 99).

A lo largo de su vida Castoriadis abordó toda una diversidad de temas, entre ellos las ciencias naturales, la física, las matemáticas, la historia, la política, la economía, la sociología y la psicología, misma que ejerció como psicoanalista; fue también compositor de piano e improvisador de jazz, quedando fuera del tintero otros tantos de sus intereses (Morín, 2004; Jiménez, 2012: 119). Para los efectos de este libro Castoriadis es relevante por haber elaborado una nueva comprensión de la producción-creación<sup>49</sup> de lo social, en la que fue entreverando saberes

<sup>49</sup> Rafael Reygadas cita que: “Por el año 78 que Castoriadis dio una conferencia en México insistió fuertemente que hay creación, no producción de significados. No se produce ni se regula la significación. El imaginario es la fuerza que crea una entidad que no tenía forma anterior [...]. El sentido no se produce en la sociedad, se crea” (Reygadas, 2006: s/p).

de todos los temas por él abordados, a partir de lo cual produjo conceptos, nombrados en griego, en los que relaciona sobre todo aspectos psíquicos y sociales. Dada la influencia que en este pensador tuvieron los eventos ocurridos a lo largo de su vida conviene mencionar los más significativos.

Cornelius Castoriadis fue influenciado por varias culturas y procesos sociales y políticos. Siendo de familia griega, nació en Estambul en 1922, en la decadencia del Imperio otomano. Debido a la guerra turco-griega (1919-1922) y al intercambio de poblaciones entre estos países, su familia se vio obligada a migrar a Atenas en 1923. En su juventud, Castoriadis fue influido por varios procesos político-sociales que fueron orientando sus ideas. Le tocó vivir bajo la férrea dictadura del general Ioannis Metaxas (1936-1941), que terminó abruptamente con la ocupación nazi (italiano-alemana) de Grecia, misma que concluyó en 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial. A pesar del gran peso que tuvieron los comunistas partisanos en la liberación de Grecia, en las negociaciones del Pacto de Varsovia Grecia no entró bajo el paraguas de la Unión Soviética, por lo que los comunistas tuvieron que enfrentar a la derecha monárquica apoyada por Estados Unidos e Inglaterra durante la guerra civil griega (1946-1950), que dejó alrededor de cien mil muertos. Tras el retiro del apoyo inicial de la Unión Soviética y de Yugoslavia, los comunistas fueron finalmente derrotados y después perseguidos y encarcelados por el gobierno de derecha de Yorgos Papandréu (Ibáñez, 2005: 98-101; Jiménez 2012: 116-117).

Es durante esos eventos históricos cuando el joven Castoriadis decide involucrarse políticamente, en un inicio con el Partido Comunista Griego, de orientación marxista-leninista, al cual más adelante abandona por considerarlo reaccionario y disciplinado a los designios de Stalin, para transitar hacia un trotskismo radical. Esta filiación ideológica derivó en amenazas de muerte contra su persona, tanto de la derecha fascista como de los comunistas, mismas que lo obligaron a buscar refugio en París, en 1946, al iniciarse la guerra civil, con la idea de llevar a cabo sus estudios de maestría en Filosofía (Ibáñez, 2005: 100).

En París, Castoriadis retoma su militancia política y se incorpora al Partido Comunista Internacional, de ideología trotskista, que abandonará dos años después por considerarlo excesivamente dogmático. En 1948, junto con otros “herejes” de la izquierda,<sup>50</sup> funda el grupo y la revista *Socialisme ou barbarie* (1948-1965), donde publica sus críticas al estalinismo y burocratismo, para pasar posteriormente a impugnar ciertos fundamentos del marxismo, al igual que sus ataques al capitalismo (Ibáñez, 2005: 100-101). Castoriadis resume su transmutación política cuando plantea que:

Habiendo partido del marxismo revolucionario, hemos llegado al punto en el que había que elegir entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios; entre la fidelidad a una doctrina, que ya no anima desde hace mucho tiempo ni una reflexión ni una acción, y la fidelidad al proyecto de una transformación radical de la sociedad, que exige antes que nada que se comprenda lo que quiere transformar y que se identifique lo que, en la sociedad, contesta realmente esta sociedad y está en lucha contra su forma presente (Castoriadis, 2013: 26).

La década de 1960 fue de cambios para Castoriadis; por digresiones con otros participantes de *Socialisme ou barbarie*, en 1966 se separa de ellos y en 1968 participa en el movimiento conocido como “El mayo francés”, atribuyéndosele erróneamente el lema de “La imaginación al poder”. Ese mismo año deja de trabajar en la OCDE,<sup>51</sup> para dedicarse a reflexionar sobre el estudio de lo imaginario y terminar su obra magna: *La institución imaginaria de la sociedad* (2013/1975), en la que considera la producción de lo social a partir de la psique y de la imaginación, y donde lo histórico y lo social están íntimamente relacionados. De esta manera, Castoriadis transita hacia un enfoque original revolucio-

<sup>50</sup> Daniel Blanchard (como Pierre Canjuers), Guy Debord, Jacques Gautrat (como Daniel Mothé), Gérard Genette, Pierre Guillaume, Alain Guillerm, Jean Laplanche, Jean-François Lyotard, Albert Maso (como Vega), Henri Simon y Pierre Souyri (Jiménez, 2012: 116-117).

<sup>51</sup> Donde fungió como economista casi desde su llegada a Francia, en 1948 (Jiménez, 2012: 118).



nario fincado en el logro de la autonomía personal y social, así como a un socialismo libertario (Jiménez, 2012: 117-118).

En esencia, la propuesta de Castoriadis para comprender cómo se produce lo social se finca en la psiquis del ser humano y en su imaginario, al igual que en el de la sociedad. Es a partir de estos procesos que este autor deriva una innovadora forma de comprender lo social, contraponiéndola a la mayor parte de las propuestas, ya expuestas en este texto, sustentadas en determinismos estructurales, en funcionalidades culturales, en racionalidades y en materialidades. Con el fin de explicar el enfoque de este autor en relación con la producción de lo social se ha considerado pertinente iniciar con sus críticas a la unicidad de lo social, al determinismo y al funcionalismo, ya antes tratadas, que abren la puerta para adentrarnos en la función de la psiquis y el imaginario en esa producción.

### *Sobre la no unicidad de lo social*

Castoriadis, si bien plantea la existencia de ciertas instituciones, como la familia, en todas las sociedades, no considera que exista una unicidad de lo social, sino, por el contrario, en sus escritos se refiere a la gran diversidad que siempre ha existido entre las sociedades humanas; basta considerar las diferencias presentes entre una comunidad originaria mixteca de Oaxaca y una comunidad mestiza de Sonora. Castoriadis es enfático en esto, al relacionar la singularidad constitutiva de cada sociedad al imaginario social<sup>52</sup> creado por el colectivo anónimo<sup>53</sup> de los sujetos que la integran (Ibáñez, 2005: 121).

<sup>52</sup> El imaginario social es el conjunto de imágenes, representaciones y emociones creado por el colectivo anónimo de una sociedad y que deriva en las significaciones e instituciones que producen un mundo particular.

<sup>53</sup> El colectivo anónimo es la urdimbre de actores sociales que en su creatividad crean el imaginario social. Edgar Morin utiliza un concepto similar: “mente social colectiva”.

*De las determinaciones en la creación de lo social*

En su obra *La institución imaginaria de la sociedad* (1975), Castoriadis rechaza todo determinismo. Sobre la filosofía tradicional, definida por él como “pensamiento heredado”, plantea que ésta entiende lo social y lo histórico como ajenos el uno del otro, concibiendo lo histórico-social como simples determinaciones, y desarrollando además propuestas que niegan toda capacidad de los seres humanos a ser creativos socialmente, por lo que resultan como una especie de marionetas cuyos hilos son accionados por una multiplicidad de determinaciones (Ibáñez, 2005: 105; Jiménez, 2012: 120-121, 127).

En relación con los determinismos del marxismo, Castoriadis considera que no existen leyes en la historia o en el desarrollo, y que toda proyección lógica fincada en economicismos y en antagonismos clasistas no arribó al destino prometido y fue desechada por el trajinar de las sociedades por otros caminos (Ibáñez, 2005: 107-109; Jiménez, 2012:129; Castoriadis, 2013: 38-48).

De acuerdo con Jiménez, para Castoriadis, los seres humanos “no sólo pueden reflexionar sobre su propio destino y romper con aquellos supuestos que les hacen creer que las leyes son obras divinas o de seres externos a ellos, sino que los propios individuos son quienes tienen la posibilidad de darse sus leyes” (Jiménez, 2012: 129). Aquí cabría agregar a la sociedad misma, ya que para Castoriadis los individuos existen íntimamente entreverados con otros en una colectividad reflexiva; lo social está en cada uno de ellos y como sociedad tienen la posibilidad de incidir en las acciones, decisiones y proyectos relevantes para ellos mismos y para su sociedad. De acuerdo con Castoriadis, la sociedad es creación y, más precisamente, es autocreación, debido a lo cual su producción “no puede obedecer a principios estrictamente deterministas” (Ibáñez, 2005: 104). Así, para Castoriadis decir que la sociedad es instituida significa que es resultado de la acción humana.

### *Los supuestos del funcionalismo*

Sobre las concepciones funcionalistas que plantean que todo lo producido por el ser humano en una sociedad particular: “cada costumbre, cada objeto material, cada idea y cada creencia, cumple con una función vital, tiene una tarea a realizar” (Malinowsky, citado en Castoriadis, 2013: 184), Castoriadis considera que, si bien pudiera ser el caso de mucho de lo producido por el ser humano, cabe cuestionar de entrada cuáles son las necesidades reales de una sociedad cuyas costumbres, objetos materiales, ideas, creencias, instituciones se supone que han sido creadas para servir (Castoriadis, 2013: 186). Y ello más aún si, en sintonía con Robert Merton (1968/1949), no es el caso que en toda sociedad sea factible encontrar un rosario de actividades humanas que no parecieran cumplir con alguna función determinada, e incluso cuya presencia pareciera actuar en contra de la funcionalidad social misma (Castoriadis, 2013: 252 y 274). En este sentido: “No se conoce sociedad alguna en que la alimentación, el vestir, el hábitat, obedezcan a consideraciones puramente ‘utilitarias’ o ‘racionales’” (Castoriadis, 2013: 241). Para Castoriadis:

Más que en ninguna otra sociedad, el carácter “arbitrario”, no natural, no funcional de la definición social de necesidades aparece en la sociedad moderna, precisamente a causa de su desarrollo productivo, de su riqueza que le permite ir mucho más allá de la satisfacción de las “necesidades elementales” [...] Más que ninguna otra sociedad, también, la sociedad moderna permite ver la fabricación histórica de las necesidades que se manufacturan todos los días ante nuestros ojos [...] Recordemos tan solo el lugar que ocupan en los gastos de los consumidores la compra de objetos correspondientes a “necesidades artificiales”, o bien la renovación, sin razón “funcional” alguna, de objetos que aún pueden servir, simplemente porque ya no están de moda o ya no comparten tal o cual “perfeccionamiento”, a menudo ilusorio” (Castoriadis, 2013: 252-253).

Castoriadis considera que esta elucubración de necesidades artificiales por parte de la economía del capitalismo moderno corresponde realmente a la fabricación de una “pseudorrealidad” para inventar nuevas necesidades que propicien el crecimiento de la demanda de adminículos, materialidades y servicios, con el único fin de mantener una producción irreflexiva y antiecológica que nos está llevando a todos al despeñadero existencial, producto de una esquizofrenia social de la que quienes detentan el poder económico logran a lo mucho incrementar la acumulación de capital, que de muy poco les servirá cuando con ello se exterminen la vida misma sobre la Tierra (Castoriadis, 2013: 215 y 253).

### *La psique y el inconsciente*

Para comprender la propuesta de Castoriadis sobre cómo se “crea” lo social conviene iniciar con los procesos mediante los cuales los seres humanos, a partir de su nacimiento, se van integrando a sus sociedades. Este autor plantea que el recién nacido viene al mundo con una constitución biológica particular y también con cierta constitución psíquica que en principio lo hacen un ser egocéntrico, centrado en sí mismo, sin ubicar aquello que es externo como tal y esperando que todas sus necesidades sean satisfechas, sin el más mínimo esfuerzo de su parte. En esencia, Castoriadis considera que el ser humano nace completamente inapto para la vida. Su interacción con el mundo que lo rodea, el proceso de socialización, poco a poco logrará resquebrajar la “monada psicológica”,<sup>54</sup> el “solipsismo egocéntrico”,<sup>55</sup> transformando a este ser humano de un “animal loco” en un ser “apto para la vida” (Ibáñez, 2005: 114).

<sup>54</sup> La monada psicológica “es el primer estrato de la psique, su núcleo. La psique se auto-presenta, no establece ninguna diferenciación entre ella y el mundo, entre representación y percepción” (Castoriadis, 2013). Ésta se presenta en las primeras etapas de un recién nacido.

<sup>55</sup> En esta fase, lo único que considera el ser humano es la existencia de sí mismo, de su propia mente. Así, el individuo considera que lo perceptible y observable pudiera no ser más que producto de su imaginación.

Castoriadis define a la psique humana como un flujo, tumultuoso y constante de representaciones,<sup>56</sup> de deseos, afectos, imágenes, evocaciones, recuerdos, miedos, estados de ánimo que no están directamente pautados por la razón y que no se rigen por la lógica ensídica<sup>57</sup> o que, en cualquier caso, la desbordan continuamente (Ibáñez, 2005: 114). El inconsciente para este autor es un lugar psíquico desconocido para la consciencia, que produce su propia realidad, que se manifiesta como una aparición indeterminada de representaciones, deseos y afectos. Es una creación y actividad permanente de la imaginación radical,<sup>58</sup> como una manifestación de procesos psíquicos, de imágenes que se articulan y que se expresan por medio de representaciones y que le permiten al individuo crear *ex nihilo*,<sup>59</sup> y es mediante el lenguaje como estas representaciones se traducen en conceptos que se manifiestan al igual que algunas representaciones en el preconsciente y de ahí al consciente de los individuos.

La permanencia de una sociedad,<sup>60</sup> de acuerdo con Castoriadis, depende del proceso de socialización de la psique de cada uno de los individuos que la integran. Es por medio de esta socialización que los individuos van incorporando una multiplicidad de mitos, ideas, valores, identidades, actitudes y comportamientos con el objeto de lograr que su psique se amolden a los requerimientos de la sociedad, al grado tal que cada uno de los individuos se conviertan realmente en “fragmentos totales de la sociedad”.<sup>61</sup> Son todas estas “significacio-

<sup>56</sup> Es algo que está por otra cosa y que se distingue de la percepción en tanto que puede estar por otra cosa en ausencia de ésta (Ibáñez, 2005: 114).

<sup>57</sup> La lógica ensídica o conjuntista identitaria, Castoriadis la concibe en el ámbito del significado y se refiere a lo determinado, lo estable, a la lógica formal, heredada.

<sup>58</sup> Castoriadis contraponen la imaginación radical a la imaginación puramente reproductiva, ya que la primera implica cierta indeterminación, es fuente de creación y propicia, por lo tanto, el flujo de nuevas representaciones, deseos y afectos (Jiménez, 2012).

<sup>59</sup> Que es producido sin punto de origen, sin medios ni condiciones, que no es producible o deducible a partir de lo que “allí estaba”, aunque esto no quiere decir que sea producido de la nada, aunque así lo parezca.

<sup>60</sup> Y del mismo individuo.

<sup>61</sup> Ibáñez explica que para Castoriadis “[c]ada individuo es como un punto de un holograma. Es, por supuesto, diferente de cualquier otro punto, pero, al igual que cualquier otro punto,

nes imaginarias sociales”<sup>62</sup> las que permiten a los individuos asumirse como parte de una sociedad, y compartir su historicidad y su subjetividad constituyente,<sup>63</sup> para así formar parte del hacer social (Jiménez, 2012: 120).

De acuerdo con Castoriadis, en esta socialización la sociedad debe proporcionar a la psique “objetos de derivación” de sus pulsiones y deseos, así como “polos identificatorios”, como ser de un pueblo originario, una comunidad, una nación, un género, etcétera. Y más aún, debe darle un “sentido”, que es producto de los imaginarios: el instituido, el instituyente que es de donde se derivan los significados sociales (Ibáñez, 2005: 118).<sup>64</sup>

### *Lo imaginario*

Contrario a las concepciones de la producción de lo social fincadas en lo racional y lo material, Castoriadis propone comprender esta creación humana, tanto individual como social a partir de la imaginación. Para este autor la imaginación es el origen de todo lo que se simboliza, es significado, se representa, es pensado, y orienta, tanto a la persona, como a la sociedad.

Según Fressard, el imaginario “remite, de forma analógica, a las figuraciones del deseo, fantasma o sueño” y “da muy bien cuenta de estas dimensiones ignoradas o marginadas en la mayor parte de las teorías sociales o de las filosofías de la historia” (Fressard, 2006: 60).

---

“contiene” en él mismo la totalidad de la sociedad” (2005: 121).

<sup>62</sup> Las significaciones sociales imaginarias proceden del imaginario social instituyente y son una manifestación de la imaginación radical de los sujetos. Hay significaciones centrales: Dios, el Estado, el mercado, otras derivadas de éstas y secundarias religión, ciudadano, demanda. De éstas se derivan las instituciones que crean las sociedades (Castoriadis, 2013).

<sup>63</sup> Conceptos tomados de Hugo Zemelman (2012). Por subjetividad debe entenderse las percepciones y argumentos del sujeto individual o social. Por constituyente, que se va dando, que no es estática, dada. La historicidad se refiere a comprender los hechos derivados de otros; la transformación de un momento en otro momento (Zemelman, 2012: 7).

<sup>64</sup> Castoriadis concibe lo imaginario instituido como las reglas, normas, costumbres, tradiciones instituciones; son lo que se halla instituido. Por imaginario instituyente, lo que puede ser y no es, lo que está por crearse.

De acuerdo con Castoriadis: “Hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo inventado –ya se trate de un invento absoluto o de un deslizamiento, un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas normales o canónicas” (2013: 204).

Reygadas (2006: s/p), por su parte, presenta una interpretación del imaginario de la que se derivan cuestiones cotidianas de la vida social: “Cuando hablo de imaginario, lo entiendo como el conjunto de significaciones sociales que permite y hace presente algo que no es, pero que en tanto futuro deseable es, y da sentido al discurso, a la acción y a las prácticas sociales, a la vez que permite definir estrategias y priorizar relaciones.”

La relevancia del imaginario en la “creación” del ser humano y de lo social puede derivarse de la siguiente cita de Castoriadis:

Cuando, al considerar una cultura de otros tiempos, o de otra parte, calificamos de imaginario tal elemento de su visión del mundo, o esta visión misma, ¿cuál es el punto de referencia? Cuando nos encontramos, no ante una “transformación” de la Tierra en divinidad, sino ante una identidad originaria, para una cultura dada, de la Tierra-Diosa madre, identidad inextricablemente tejida, para esa cultura, con su manera general de ver, de pensar, de actuar y de vivir el mundo, ¿no es acaso imposible calificar, sin más, esta identidad de imaginaria? Si lo simbólico-racional<sup>65</sup> es lo que representa a lo real o lo que es indispensable para pensarlo o actuarlo, ¿no es evidente que este papel también es desempeñado, en todas las sociedades, por unas significaciones imaginarias? Lo “real” para cada sociedad ¿no comprende acaso, inseparablemente, este componente imaginario tanto para lo que es de la naturaleza como, sobre todo, para lo que es del mundo humano? (Castoriadis, 2013: 259).

<sup>65</sup> “Lo imaginario debe hacer uso de lo simbólico, no sólo para ‘expresarse’, lo cual es evidente, sino para ‘existir’, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más [...] El simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es” (Castoriadis, 2013: 204).

### *Imaginación radical*

Castoriadis considera la imaginación radical como la capacidad del ser humano de engendrar representaciones que no proceden de una incitación externa; que no están “por otra cosa efectivamente existente”, sino que están por algo que no existe y que no son, por consiguiente, sino una pura creación de la psique (Ibáñez, 2005: 114). En tanto que “hace ser” cosas que “no son”, “el imaginario radical” tiene la extraña capacidad de “crear formas *ex nihilo*” (Ibáñez, 2005: 115).

De la imaginación Castoriadis enfatiza la imaginación radical, al considerarla impredecible y creativa, generando en todo momento nuevas significaciones, ideas, representaciones, y considera que ésta se contrapone a una imaginación instituida y determinada, producto de una lógica ensídica.

### *Sobre lo histórico social*

Para Castoriadis la sociedad se crea y se innova a sí misma, por lo que es indeterminada; tiene la capacidad de cuestionar y generar sus propias leyes, normas, instituciones. Además, la sociedad es histórico-social, es decir, lo social y lo histórico no transitan ajenos el uno del otro temporalmente, sino que lo hacen íntimamente relacionados el uno con el otro: “la historia es algo que le ocurre a la sociedad; la historia ‘es’ el propio ‘autodespliegue’ de la sociedad en el tiempo” (Ibáñez, 2005: 119). En este sentido, cada sociedad, cada forma socio-histórica es singular, es *sui generis*: no se encuentra en ningún otro escenario de lo real. De ahí que Castoriadis considerara a toda sociedad como “social-histórica”.

La propuesta ontológica<sup>66</sup> de lo social-histórico de Castoriadis critica la idea de determinación social. Para él lo humano nunca está completamente determinado, “sino que siempre entreteje dos dimensiones: una racional, y otra imaginaria. Este carácter fragmentario de

<sup>66</sup> La ontología es una rama de la metafísica que, en esencia, estudia lo que se es.



la racionalidad se expresa muy particularmente en la psique y en lo social-histórico” (Fressard, 2006: 61).

Así, para él “toda sociedad es siempre un tipo de ser que se define como histórico social” (Ibáñez, 2005: 120). No obstante, cabe señalar que algunas sociedades son conscientes de que son entes histórico-sociales, mientras que otras debido a un proceso de enajenación, “se ocultan a sí mismas esa condición, dependiendo de las significaciones sociales que las constituyen” (Ibáñez, 2005: 120).

Este ocultamiento, que Castoriadis nombra heteronomía, plantea que:

Una vez que ha concluido el proceso instituyente de la sociedad, ésta, como producto, se autonomiza de su propio proceso de producción y aparece ante sus miembros como algo ya dado, como algo que es independiente de sus condiciones de creación, como algo que está determinado, con independencia de lo que puedan hacer, o dejar de hacer, los integrantes de una sociedad. La sociedad oculta ante sus propios ojos su naturaleza histórica y su carácter autoinstituyente, transformándose, de esta forma, en un ser heterónimo, regido por unas normas que, al no ser su fuente en la propia sociedad, no pueden ser cuestionadas ni transformadas desde dentro de la propia sociedad (Ibáñez, 2005: 103).

### *Sobre la creación de una sociedad deseable*

Para Castoriadis la creación de un ser humano o una sociedad deseable implica que ambos logren su autonomía. Ésta es una condición deseable y alcanzable tanto para los seres humanos como para las sociedades, que sólo puede lograrse por medio de la propia práctica y no puede alcanzarse por medio de la intervención de actores externos, de forma heterónoma (Ibáñez, 2005:109).

La autonomía implica, entonces, cuestionar las significaciones imaginarias sociales instituidas, así como las representaciones e instituciones emanadas de ellas, e implica también tener la capacidad de crear, de inventar radicalmente nuevas realidades, abandonando fun-

damentos deterministas que configuran el pensamiento heredado. Así, los fundamentos de la autonomía son la creación y la autodeterminación, y éstos se logran cuando un individuo o una sociedad es capaz de darse a sí misma, reflexivamente, sus propias leyes, normas e instituciones, para así poder pensar y actuar de otra forma, logrando con ello existir plenamente (Ibáñez, 2006: 110). Para él “transformar la sociedad desde una perspectiva revolucionaria obliga a explorar la posibilidad misma de que los colectivos sociales decidan por *sí mismos* el tipo de sociedad que quieren promover” (Ibáñez, 2005: 122-123). En esta concepción,

el proyecto de la autonomía es el movimiento histórico de los sujetos por arribar a una autoinstitución lúcida de la sociedad, el sentido último de la autonomía: darse su propia ley. Pero se trata de una ley como autocreación de la sociedad, que no reconoce fundamentos extrasociales, y es, fundamentalmente, una actividad que no cesa: el cuestionamiento de las leyes, del sentido de la sociedad, de sus significaciones imaginarias. Implica para la sociedad poner en tela de juicio las propias instituciones, destotemizarlas, quitarles el halo sagrado que tienen, y asumir que son los integrantes de la sociedad quienes les dan a esas instituciones el poder que poseen (Ibáñez, 2005: 111).

### *Sobre la producción de lo social*

En relación con el propósito central de este libro, en el que se presentan los distintos enfoques y propuestas que buscan comprender cómo se produce lo social, conviene rescatar algunos planteamientos centrales de Castoriadis al respecto. Ante las preguntas: ¿qué es una sociedad?, ¿cómo se mantiene unida?, Cornelius Castoriadis sostiene que una sociedad es un conjunto de significaciones imaginarias sociales encarnadas en instituciones y éstas son las que mantienen unida a una sociedad. Esa unidad se refiere a una compleja urdimbre de “significaciones que orientan toda la vida de la sociedad. Esa urdimbre es el

magma de significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en las instituciones de la sociedad” (Fressard, 2006: 59).

Toda sociedad hasta ahora ha intentado dar respuesta a cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos?, ¿qué deseamos?, ¿qué nos hace falta? La sociedad debe definir su “identidad”, su articulación, el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos. Sin la “respuesta” a estas “preguntas”, sin estas “definiciones”, no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura –pues todo se quedaría en caos diferenciado. El papel de las significaciones imaginarias es proporcionar a estas preguntas una respuesta, respuesta que, con toda evidencia, ni la “realidad” ni la “racionalidad” pueden proporcionar (Castoriadis, 2012: 236).

Cada sociedad define, elabora, una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida de la colectividad, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto “orden del mundo”. Esta imagen, esta visión más o menos estructurada del conjunto de la experiencia humana disponible, utiliza nervaduras racionales de lo dado, pero las dispone según, y las subordina a, significaciones que, como tales, no se desprenden de lo racional [...] sino de lo imaginario. Esto es evidente tanto para las creencias de las sociedades arcaicas como para el racionalismo extremo de las sociedades modernas (Castoriadis, 2012: 240).

A la pregunta: ¿quién instituye la sociedad?, Castoriadis responde que no la instituye un individuo en particular, una autoridad ni una organización o institución, sino que es obra de un colectivo anónimo e indivisible, que trasciende a los individuos y se impone a ellos, y éste crea, *ex nihilo*, el imaginario social instituyente y radical que provee a la psique de los individuos de significaciones y valores, y les da los

medios para comunicarse, dotándolos de formas de la cooperación y socialización (Fressard, 2006: 59).

En este sentido, según Jiménez “toda sociedad es creadora de las representaciones, deseos y afectos de los individuos que la integran, otorgándoles a la vez la posibilidad de establecer y transformar sus significaciones mediante diversos elementos identificatorios que pueden ir desde su forma de concebir el mundo hasta su práctica cotidiana” (Jiménez, 2012: 127-128), y son las significaciones imaginarias, sin embargo, las que “permiten a los individuos actuar socialmente, crear y ser compatibles con cierta cultura, de ellas se producen sentimientos y afectos que hacen relativamente armónicos a los sujetos” (Jiménez, 2012: 122).

Como dice Castoriadis, “en resumen, a menos que se ignoren íntegramente qué es la psique y qué es la sociedad, es imposible desconocer que el individuo social no crece como una planta, sino que es creado-fabricado por la sociedad” (Castoriadis, 1989: 237). A lo que habría que agregar: y viceversa.

### *Qué reflexionar sobre la propuesta de Cornelius Castoriadis*

¿En verdad es tan relevante la psique para explicar cómo se produce lo social? Y, de ser así, ¿por qué la mayoría de los enfoques hasta ahora examinados en este libro no la han considerado en ese sentido?

¿Cómo concibe Castoriadis que se da el proceso de socialización de la psique?, ¿es su concepción similar a la de Durkheim, a la de Bourdieu o a la de Blumer, por citar tres enfoques?

¿Se puede comprender la producción-creación de lo social fundamentalmente por la imaginación?

¿Es acertado considerar a la imaginación como el origen de todo lo que se simboliza, es significado, se representa, es pensado y orienta tanto a la persona como a la sociedad?

¿Convince al lector la idea de que la imaginación radical de la psique del individuo crea un flujo constante de deseos, afectos, significaciones, ideas, representaciones, sin un referente de origen, sin medios ni condiciones, y que no es concebible a partir de lo que “allí estaba”?

¿En qué medida lo social es producto de un colectivo anónimo que genera un magma de significaciones sociales imaginarias, y hasta qué punto es producto de lo racional o lo material?

¿Son las materialidades o las significaciones sociales imaginarias lo que constituye toda sociedad, o son las dos, o estas dos y más?

¿Es fundamentalmente el magma de significaciones sociales radicales el que define a una sociedad y permite a ésta reconfigurar su mundo propio, una interpretación singular del mundo, estableciendo en su seno lo que debe ser considerado real y lo que no, y lo que debe tener sentido y lo que no, o hay otras cuestiones, ya consideradas en otros de los enfoques aquí estudiados, que aportan en este sentido?

¿Cómo comprender que las significaciones o instituciones primarias: Dios, la familia, el Estado, sean producto de la imaginación social y que se autorreferencien, y que las significaciones o instituciones secundarias como la religión y la ciudadanía se deriven de ellas?

¿Las normas, principios y comportamientos sociales son fundamentalmente creadas por el imaginario social radical o instituyente, y son estas creaciones las que posibilitan un comportamiento colectivo social?

¿Cómo considerar el entreveramiento entre lo instituido y lo instituyente en la producción de lo social? ¿Cuánta estabilidad y creatividad se requiere en esta producción?

¿En qué sentido la sociedad se crea y se innova a sí misma? ¿Qué relevancia tiene en ello la interacción con otras sociedades?

¿Cómo se comprende el entreveramiento entre lo racional y lo imaginario?

Si una sociedad se crea y se innova a sí misma, ¿cómo entender el proceso de enajenación de la heteronomía? ¿Es la sociedad la que se oculta a sí misma que es ella su creadora e innovadora, o hay otros actores internos y externos involucrados en este proceso de enajenación?

¿Cómo considerar la autonomía como premisa para lograr una situación deseable, tanto para los seres humanos como para las sociedades?

¿Una sociedad autónoma debe darse a sí misma sus propias leyes, normas e instituciones? ¿Cómo lograr esto insertos en un sistema político y social que tiende a la heteronomía?

De acuerdo con Castoriadis, ¿qué papel –si acaso– debieran jugar los actores externos, incluidos los colaboradores, para que un individuo o una sociedad alcancen la autonomía, y cuál es la reflexión que sacan de ello?

Las preguntas centrales sobre la producción de lo social que se derivan de la propuesta de Castoriadis se refieren a:

¿Qué es una sociedad, y si se considera que es un conjunto de significaciones imaginarias, y que éstas y las instituciones que se derivan de ellas mantienen unida y orientan a la sociedad?

¿Cómo ubicar lo anterior en relación con la propuesta de otros autores ya tratados en este libro?

Las preguntas de Castoriadis: ¿quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?, ¿dónde y en qué estamos?, ¿qué queremos?, ¿qué deseamos?, ¿qué nos hace falta?, son por demás pertinentes.

¿Cómo responderlas? Es cierto que todo el peso realmente recae en la respuesta que den a ellas las significaciones sociales imaginarias.

Cabe a su vez cuestionarse sobre lo que le da un cierto orden al mundo, a las sociedades y al ser humano. ¿Es lo imaginario o lo racional o un entreveramiento de los dos, o hay otros factores que se involucran en este ordenamiento?

Sobre la pregunta ¿quién instituye a la sociedad?, ¿qué entendimiento se tiene de ese colectivo anónimo que, de acuerdo con Castoriadis, crea en el sentido lato de la palabra un magma de significaciones sociales? ¿Pudiera ser que este colectivo esté integrado por actores sociales, de clases, o quiénes lo integran?

¿Qué es lo que posibilita a los seres humanos actuar socialmente, ser armónicos con su sociedad? ¿Son solamente las significaciones imaginarias y lo que se deriva de ellas, o hay más factores?

Más allá de la psique, ¿hasta qué punto el ser humano es “creado, fabricado por la sociedad” o bien solamente es influido por ella?

## **Las emociones, los afectos y los sentimientos en la producción de lo social**

El ser humano, en su búsqueda por comprender cómo se produce lo social, ha considerado creencias, fe, misticismo, revelaciones divinas, especulaciones metafísicas, oscilando al paso del tiempo a explicaciones fincadas en la racionalidad, que excluyen todo aquello ajeno al razonamiento objetivo, incluidas las emociones, los afectos y los sentires, tan solo para retomarlos posteriormente como parte de la explicación de lo social. Tales vaivenes se pueden comprender a la luz de los procesos sociales, culturales y políticos por los que han pasado las sociedades. En este apartado reflexionaremos sobre la relevancia de las emociones, los afectos y los sentires en la comprensión de la producción de lo social.

Si bien en un inicio las emociones y los afectos se consideraron respuestas fisiológicas del ser humano (James, 1884; Ekman, 1973), en el debate las propuestas de Marcel Mauss (1872-1950) y de Norbert Elias (1897-1990) considerarán la influencia de lo social en la significación de las emociones y los afectos de sus integrantes (Bolaños, 2016: 181). Así, para ellos las prácticas, las emociones y los sentimientos no son guiados únicamente por su voluntad, sino que también son modulados por las formas y mundos de vida de la sociedad de la que forman parte. En este sentido, si bien las emociones y los sentimientos parecieran derivarse o ser pulsiones emanadas de la psique y de la reflexión propia del ser humano y de sus asociaciones, éstos adquieren una diversidad de manifestaciones por la influencia de constricciones y condicionamientos de su entorno social (Bolaños, 2016: 181).

Marcel Mauss, tomando como objeto de estudio a la magia, evidenció cómo los factores estructurales sociales condicionan las emociones y los sentires de los individuos (Mauss, 1971/1902), mientras que, en su estudio sobre los ritos funerarios de las sociedades australianas concluye que las manifestaciones de pérdida, dolor, enojo y miedo no son reacciones naturales o puramente fisiológicas, sino más bien son producto de un orden social establecido en esas sociedades (Mauss, 1971/1924). A partir de este tipo de investigaciones en campo, este

autor llega a concebir la totalidad de la vida social como un entrelazamiento de relaciones simbólicas y afectivas (Bolaños, 2016).

Norbert Elias es otro autor que aborda, en una configuración social particular, la influencia de la historicidad, de la subjetividad y de las relaciones entre los seres humanos, en las emociones, los sentimientos y los afectos expresados por éstos, así como por los actores sociales (Bolaños, 2016: 182, Elias, 2015/1987; 1996/1969: 76). Elias considera que las reglas de etiqueta, el prestigio social, los temores y las culpas no son motivados por procesos internos “naturales” del individuo, sino por manifestaciones psíquicas y respuestas sociales debidas a la relación e interacción social (Béjar, 1991: 77; Bolaños, 2016: 183).

Las emociones, los sentires y los afectos también son considerados centrales en la comprensión de Pierre Bourdieu (2010/1980) de cómo se produce lo social, al abordar su influencia sobre la vida afectiva cotidiana y las relaciones sociales y de poder (Bolaños, 2016: 184).

Para la historiadora Monique Scheer, la teoría de Bourdieu es particularmente útil para estudiar las emociones pues elabora más a fondo la relación del cuerpo físico con la estructura social, elementos que participan en la producción de la experiencia emocional. De acuerdo con la autora, para Bourdieu las emociones son prácticas que emergen de las disposiciones corporales siempre condicionadas por un contexto histórico y cultural (Scheer, 2012: 193, citado en Bolaños, 2016: 185).

En la antropología estadounidense, en la década de 1980 surge un enfoque centrado en las emociones, a partir de un escrito de Catherine Lutz y Geoffrey White (1986), que pone de relieve los factores culturales en la manifestación de la afectividad (Abad y Flores, 2010: 16; Bolaños, 2016: 186). Una piedra angular de este nuevo enfoque es el trabajo interpretativo de Clifford Geertz (1988/1973).<sup>67</sup> Para la antropología de las emociones los sentires y los afectos no son efluvios naturales fisiológicos, tal como lo manifestaran William James (1884)

<sup>67</sup> En esta corriente de pensamiento son relevantes los trabajos de Michelle Rosaldo (1984) y de los antes citados, Catherine Lutz y Geoffrey White (1986).



y Paul Ekman (1973), sino que son motivados por ideas y reflexiones que el individuo o el actor social elucubra a partir de condicionamientos sociales pasados y presentes, así como su impacto en el futuro, mismos que varían de una cultura a otra. Así, las emociones son consideradas experiencias socialmente compartidas por los individuos y por los actores sociales, en un ámbito cultural específico.

En esta línea de pensamiento destacan los trabajos pioneros de Robert Solomon (1984; 1989) y Michelle Rosaldo (1984), quienes proponen que las emociones son adopciones o incorporaciones que llevan a cabo los individuos o los actores sociales a partir de las formas y mundos de vida compartidos socialmente; por ello, más que buscar factores “naturales” o fisiológicos, es más pertinente indagar sobre “el significado cultural y variable en el que se encuentra inscrita la emoción” (Bolaños, 2016: 186-187; Lutz y White, 1986: 423). Lo anterior no implica negar que las emociones tengan una respuesta fisiológica y psíquica sobre los miembros de una sociedad; parecería ser todo lo contrario, es decir, que son más bien las percepciones que tiene una comunidad sobre una emoción, un sentir o un afecto las que modulan su manifestación entre sus miembros (Solomon, 1984: 245; Bolaños, 2016: 186).

En esencia, este enfoque interpretativo de las emociones representó un giro radical, al proponer su comprensión a partir del involucramiento y de la apropiación que llevan a cabo los individuos y los actores sociales de la emotividad social, así como de las formas y mundos de vida de su sociedad (Bolaños, 2016: 187). Así, el mismo hecho, acción u opinión motivará un sentimiento de indignación en unas sociedades, y no en otras, pudiendo ser incluso valorado positivamente en las segundas..

### *David Le Breton y las emociones, los sentires y los afectos*

En los años noventa, David Le Breton (1999) estudió la influencia de las emociones sobre la corporalidad, relacionándola con los discursos social y cultural. En su opinión, el lenguaje corporal es la manifestación más relevante y “es el vehículo que, por excelencia, expresa socialmen-

te las emociones” (Bolaños, 2016: 184). Para este autor las emociones, los sentires y los afectos son generados por una formación social que le indica al individuo y al actor social lo que debe sentir, cómo debe sentir y cómo debe expresarlo (Le Breton, 1999: 115).

Así, Le Breton sostiene que la emoción forma parte del intercambio e interacción social y, en estas relaciones humanas, ésta se matiza, modifica u oculta de acuerdo con el interlocutor y la particularidad de cada persona o actor social, y se suele manifestar individualmente por medio de gestos, movimientos corporales, expresiones verbales y, en el caso de los actores sociales, por discursos de diferente índole y manifestaciones, entre ellas los discursos ocultos, las protestas y la revuelta.

En estas manifestaciones tanto los individuos como los actores sociales suelen añadir su singularidad dentro de un patrón de expresiones que son susceptibles de ser identificadas por otros miembros de su sociedad, en el variopinto de clase social, espacio social, profesión, estatus social, sexo, edad, etnicidad y demás diferenciaciones sociales. En este sentido, más allá de todo determinismo social, las emociones reflejan lo que el individuo o el actor social ha incorporado de su cultura afectiva, misma que matiza su interacción con su sociedad, así como con otras sociedades y con el resto de los seres vivos y los objetos inanimados con los que tiene interacción.

Así, las emociones, los sentires y los afectos muy bien pueden no tener el mismo significado fuera de su ambiente social y cultural. En este sentido, el significado conferido socialmente a la situación en particular, trátase de un individuo o de un actor social, matiza y modula la emoción experimentada. Esto es así al grado de que en el pánico que se apodera de una multitud, en el odio racial, o en las manifestaciones de ira, ya sean individuales o colectivas, no hay una causalidad irracional o un efluvio que emane de la llamada “naturaleza humana”, sino que son fundamentalmente derivados de un razonamiento como respuesta a un ambiente social (Le Breton, 2013: 73). Es decir, para comprender el intrínquilis de las emociones es necesario indagarlas en y desde las situaciones específicas en las que éstas se manifiestan, que es el escenario donde las formas y mundos de vida propios de quien las expresa se entrelazan con aquéllos de su sociedad.

De esta manera, las emociones, los sentires, la afectividad son compartidos entre los miembros de una sociedad y se articulan por medio de códigos, discursos, valores, ritos, mitos, creencias y modismos entendibles y significantes para todos ellos, al compartir una forma y un mundo de vida singular, que les permite comprender las actitudes y el comportamiento propio y ajeno. Esta comunión en relación con las emociones y, más ampliamente, con la subjetividad otorga a los miembros de una sociedad una forma de reconocerse en el otro, una identidad de un nosotros social constituida y constituyente (Le Breton, 1999; 2013).<sup>68</sup>

Para este autor la relación entre la racionalidad y las emociones –la subjetividad, en general– es por demás clara ya que, en su opinión: “no hay proceso cognitivo sin que se ponga en marcha un juego emocional y viceversa” (Le Breton, 2013: 73). Tanto el individuo como el actor social tratan de interpretar y comprender la situación en la que están inmersos por medio de sus repertorios, normas, valores y capacidades, en interacción con otros. Y es a partir de ello que pueden llegar a manifestar o a ocultar sus emociones, como un discurso afectivo que puede ayudar o dificultar la resolución de las cuestiones que se encuentren en juego.

Observar y comprender las emociones no es tarea fácil ya que éstas muchas veces no suelen manifestarse de forma explícita y transparente, debido a que suelen darse confinadas a una relación e interacción en la que siempre hay intereses en juego. Así, el ser humano o el actor social en el interjuego social tiende a controlar o a no hacer evidentes sus emociones, sus sentimientos, e incluso a fingirlos, si la situación lo amerita. En este sentido, es difícil intuir, saber si una persona, un actor social es sincero y manifiesta lo que realmente siente, y en ciertas situaciones muy probablemente ni él o ella misma lo tenga claro y pueda explicitar verbalmente esa emoción o sentimiento adecuadamente. Más aún, cabe considerar que las emociones, los sentimientos suelen ser polivalentes y pendular entre diferentes matices, situación que los

<sup>68</sup> Sobre la relevancia de la identidad en la producción de lo social y, en específico, sobre las movilizaciones sociales véanse Melucci (1999), Pizzorno (1994) y Alberoni (1984).

hace aún más inasibles. Entonces, la manifestación de una emoción, de un sentimiento, se asemeja, o es, en cierto sentido, un performance cuya trama varía de acuerdo con la audiencia (Le Breton, 2013).

### *Los sentires y los discursos ocultos en James Scott*

Respecto a lo anterior, cabe reflexionar sobre la propuesta de “discursos<sup>69</sup> públicos” y “discursos ocultos” de James Scott (2000), quien examina las diferencias entre las interacciones humanas explícitas y las implícitas e incluso ocultas, planteando las diferencias entre las manifestaciones públicas o explícitas ante ciertos actores con los que hay un desfase en la posibilidad de ejercer poder y dominación y las que se llevan a cabo en relación con la misma situación en otro escenario, ante otros actores afines al involucrado. En el primer caso, el discurso público o explícito, el actor más vulnerable, queriendo ser lo más verosímil posible, tratará de ocultar sus emociones y sentimientos e incluso elaborará un discurso o comportamiento fingiendo apoyar, hasta con entusiasmo, el discurso o los intereses de su interlocutor, por quien transita mayor poder y posibilidad de ejercerlo en su contra, o en el mejor de los casos, tratará de influir en sus intenciones haciendo uso de sus propios argumentos y creencias. Mientras que, en relación con la misma situación, ya ante sus camaradas, “fuera de escena”, donde las relaciones de poder sean más simétricas, dará rienda suelta a sus emociones y sentires, modificando radicalmente su discurso y dando evidencia del “discurso oculto” que por sensatez y prudencia no se atrevió a externar ante su empoderado interlocutor. En palabras de James Scott:

<sup>69</sup> James Scott utiliza el concepto de *transcript*, que traducido –“traicionado”– al español significa transcripción, copia de algo (Scott, 1990). Sin embargo, este concepto de Scott ha sido usualmente vertido como “guión”, que es limitado a un esquema o ruta predeterminada. Por su parte, el traductor de su libro al español argumenta a favor de utilizar el término “discurso”, que en su sentido amplio significa un mensaje, una acción comunicativa, por una diversidad de medios: orales, escritos, actitudinales, comportamentales, e incluso por medio de objetos adjetivados y simbolizados, con la cual se busca transmitir información o sentimientos.

que sacrifiquemos la sinceridad para tener relaciones tranquilas con todos aquellos con quienes entramos en contacto. Nuestra prudente conducta puede tener, a su vez, una dimensión estratégica: esta persona ante la cual nos comportamos como no somos quizá posea la capacidad de hacernos daño o de ayudarnos en alguna forma (Scott, 2000: 24).

Abundando, en palabras de Scott:

cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara (Scott, 2000: 26).

Así, James Scott viene a elaborar de manera más detallada la prevalencia de los implícitos sobre los explícitos, en la manifestación usualmente tergiversada de las emociones, sentires y afectos que se dan en la interacción de los seres humanos y los actores sociales. En estos últimos, sobre todo, cuando el discurso oculto llega a formar parte de los repertorios y estrategias de una comunidad en particular, con el fin de influir y enrolar a otros actores de manera que actúen a su favor, o cuando menos, no en su contra. En este sentido, no solamente los subordinados o los actores con menos poder en una interacción con otros actores son los que suelen manifestar un doble o una multiplicidad de discursos, sino que éstos también son atribuibles a todos los actores involucrados en la interacción, independientemente de cuánto poder transite en ese momento en particular por ellos o ellas.

### *El agravio de Barrington Moore*

Otro autor relevante sobre la influencia de las emociones, los sentires y los afectos en la producción de lo social es Barrington Moore (1989), quien reflexiona sobre el sentimiento de injusticia y el agravio moral del ser humano y de actores sociales como factores potenciales relevantes en el cambio social. Este autor examina las posibles causas de

que ciertos actores bajo ciertas circunstancias de dependencia y opresión lleguen a considerar su situación como inevitable, teniendo que resignarse a ella, sin que eso niegue los discursos ocultos argumentados por James Scott. En palabras de Moore: “En grados diferentes y de maneras diversas, toda esta gente sentía que sus sufrimientos eran inevitables. Para algunas víctimas, tales sufrimientos parecían como algo ineludible, sin importar lo doloroso que pudiera ser, pues de otra manera el dolor resultaría intolerable” (Moore, 1989: 433).

A partir de comprender esas causas, Moore considera las posibilidades y las alternativas para que estos actores logren vencer lo que él denomina la “anestesia social”, generada por toda una diversidad de controles ejercidos por quienes detentan el poder político y económico en una sociedad, que van desde la violencia simbólica (ya tratada en el enfoque de Pierre Bourdieu), hasta la represión física. Moore considera que es gracias a la relativa eficacia de estos controles que quienes son subordinados a los discursos e intereses de otros aceptan cierto grado de frustración y se acomodan a la situación sin manifestar explícitamente demasiado enojo. Esta actitud, para Moore, puede cambiar si estos seres humanos o actores sociales llegan a tomar conciencia de la “evitabilidad de sus sufrimientos”, acrecentando con ello su sentimiento de injusticia y de ahí el de agravio moral (Moore, 1989: 433-436). Esto último es similar al concepto planteado por Francesco Alberoni (1984) de “estado nascente”, que se refiere a la disposición de un ser humano o de un actor social de actuar para cambiar su situación de subordinación, opresión o explotación a partir de la toma de conciencia de su situación, así como el reconocimiento de sus causas, mismas que generan un malestar o incomformidad (un “agravio”, diría Moore), que deriva en la concepción de la posibilidad de un futuro donde este tipo de injusticias sean inexistentes. Así, para Moore: “La conquista de ese sentimiento de inevitabilidad resulta esencial para el desarrollo de un agravio moral que sea políticamente efectivo. Para que esto suceda la gente debe percibir y definir su situación como consecuencia de la injusticia humana, como una situación que no puede y no necesita soportar” (Moore, 1989: 433).

Moore considera que un factor relevante para lograr disipar la neblina de la inevitabilidad es el ensamblaje o alianza de actores afines:

una coalición de actores o una clase social, para poder confrontar a los actores, los discursos y los intereses que los tienen sometidos. Asimismo, considera que los “agitadores”, los colaboradores (suena más adecuado) pueden apoyar a que los seres humanos y los actores sociales tomen conciencia de su situación. El trabajo de Paolo Freire sobre la educación popular (2010/1970; 2011/1969) es, en este sentido, por demás relevante y posibilita también que propuestas afines a que agentes de cambio, como aquellos a los que está dirigida esta obra, incidan adecuadamente en los procesos de cambio de los seres humanos y actores sociales con los que colaboran.

Como se puede ver, en las propuestas de todos estos autores lo emotivo, sentimental y afectivo juegan un papel primordial, aunque no único en la producción de lo social. Sus planteamientos se fundamentan en la relevancia de la emotividad y subjetividad de los seres humanos y de sus asociaciones, por lo que pareciera que lo que le sucede a los involucrados es menos relevante que lo que sienten que les sucede.

Respecto a esto último y como cierre de este capítulo y enlace con el siguiente, cabe mencionar la anécdota de Orlando Fals Borda, quien mientras pescaba con miembros de un pueblo originario, en la Amazonía, uno de ellos le relató que ellos todo lo que hacían lo “sentipensaban” y que no era posible separar sus pensamientos de sus sentimientos, pues ambos siempre iban juntos (Fals, 2008). Este concepto posteriormente alcanzaría notoriedad en las obras de Eduardo Galeano, en las que lo emotivo, los sentimientos y las emociones ocupan un lugar fundamental (CEDECOM, 2015).

### ***Qué preguntas hacernos sobre las emociones, los afectos y los sentimientos***

Las propuestas a favor de considerar la influencia de las emociones, los afectos y los sentimientos en la producción de lo social invitan a plantearse una serie de preguntas sobre tal influencia, así como sobre la de las racionalidades y la objetividad, todo ello vinculado al quehacer de quienes se dedican a colaborar en los procesos de cambio de los seres humanos y de los actores sociales.

Tal vez la pregunta central que debiéramos hacernos en relación con el debate de este capítulo es: ¿cuánta influencia consideramos que tienen lo racional y lo objetivo y cuánta las emociones, los sentimientos, los afectos y lo subjetivo en la producción de lo social?

Otra pregunta central es: ¿las emociones tienen una explicación natural, fisiológica, o son fundamentalmente motivadas por la incorporación de formas y mundos de vida de la sociedad de cada ser humano y actor social por medio de la interacción social?

¿En qué medida los factores estructurales o contextuales condicionan las emociones y los sentires de los seres humanos y de los actores sociales?

¿Cómo influyen sobre las emociones la historicidad y la cultura de los seres humanos y los actores sociales?

¿Hay un determinismo social o de cualquier tipo en las emociones?

¿Lo social puede explicarse por la psique o por la imaginación social radical, como lo propone Cornelius Castoriadis, o más bien por las respuestas sociales derivadas de la interacción social?

En este sentido, ¿pueden las emociones tener distintas significaciones según la sociedad de los individuos o actores sociales que las manifiesten?

¿Qué factores le indican al individuo y al actor social lo que deben sentir, cómo deben sentir y cómo deben expresarlo?

¿Cómo se expresan individual y socialmente las emociones?

¿En qué medida se manifiestan las emociones explícitamente y hasta qué punto se matizan, modifican u ocultan de acuerdo con los interlocutores?

Con base en la experiencia, ¿las emociones, los sentires y los afectos pueden expresarse por medio de un discurso público o se tergiversan en él, expresándose con mayor sinceridad frente a individuos y actores sociales más afines?

¿Cómo influyen en la performatividad de los actores los discursos y los intereses que están en juego frente a otros actores en un escenario específico? ¿Cómo indagar las emociones, los afectos, los sentires? ¿Qué tan difícil es esto?



¿Las emociones de los seres humanos y de los actores sociales tienden a ser evidentes, sinceras, controladas u ocultas y por qué suelen ser así?

¿Qué relación se considera que se establece entre los desfases de poder entre los individuos y los actores que entran en una relación, en una interacción, y las máscaras o personalizaciones que cada uno de ellos adopta?

¿En qué medida influyen las emociones, los sentires y los afectos en los procesos de colaboración de los agentes de cambio con los seres humanos y con los actores sociales?

¿El significado de las emociones suele ser similar entre los miembros de una sociedad, considerando la diversidad derivada de la clase social, el estatus, la familia, el género, la edad, la etnia y demás diferenciaciones?

¿Cómo considerar el sentimiento de inevitabilidad, la resignación de que “así son las cosas”, producto de una anestesia social?

¿Cuánta frustración puede tolerar un ser humano o un actor social antes de reaccionar ante ello y tomar cartas en el asunto, modificando la lectura de su situación al pasar de la inevitabilidad a la evitabilidad de una situación dada?

¿Cómo lograr que los seres humanos y los actores sociales tomen conciencia de su situación de opresión, de subordinación, de explotación y la consideren un “agravió” ante el cual no es posible quedarse sin reaccionar?

¿Cuánto influyen en esta toma de conciencia las alianzas, los ensamblajes, la organización entre los seres humanos y los actores sociales con una situación de vida similar?

¿Qué papel debieran jugar los colaboradores de estos seres humanos y actores sociales para lograr ese “despertar”, esa toma de conciencia y, a partir de ello, actuar en consecuencia?

¿Qué es más relevante: lo que sucede o lo que el ser humano o el actor social siente que le sucede?

¿Qué emociones, sentires, reflexiones le provocan al lector el concepto de sentipensar explicitado por Orlando Fals Borda y Eduardo Galeano?

## La subordinación y sometimiento de la otredad y la comprensión de la producción de lo social

### De colonialidad a colonialidades

Con sus diferencias, colonialidades las hubo antes del descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo. Los mexicas imponían a los pueblos sometidos exacciones extraeconómicas en especie y en seres humanos, como mano de obra y para los sacrificios humanos. Los purépechas eran más tenaces, al imponer a los pueblos sometidos vestimenta, lengua, ritos, mitos y religión. Tales eran los infortunios de los pueblos sometidos que a los ejércitos de Hernán Cortés se fueron sumando guerreros de estos pueblos, al considerar que cualquier futuro que les deparara bajo el dominio de los españoles sería mejor que el presente que vivían bajo el sometimiento de los mexicas.<sup>70</sup>

Aníbal Quijano (2000) es acertado al plantear que durante la Colonia estos pueblos fueron discriminados por diferentes motivos; uno de ellos, que prevalece hasta hoy en día, es la idea de raza, esto después de que se aceptara que los pueblos originarios de la Nueva España eran seres humanos y tenían alma, de acuerdo con la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III (1537). A esta discriminación es relevante añadir que antes de la llegada de los españoles y hasta la actualidad ha prevalecido la dis-

<sup>70</sup> Sobre la configuración del ejército de Hernán Cortés, véase la obra de Bernal Díaz del Castillo (2005/1632), escrita durante la Conquista.

crimianación entre los mismos indígenas, no tanto por su raza, sino por su etnia y origen.<sup>71</sup>

Sin obviar lo anterior, Quijano resalta la idea de raza: el racismo, como uno de los fundamentos del discurso y acción hegemónica de los colonizadores para subordinar, someter e inferiorizar biológica<sup>72</sup> y culturalmente<sup>73</sup> a los pueblos originarios. Esta situación se dio desde los inicios de la Nueva España y, posteriormente, al rodar la rueda del tiempo, en todos y cada uno de los pueblos sometidos a los poderes imperiales por todo el mundo. Este dominio colonial europeo derivó y se nutrió al mismo tiempo de una ontología eurocéntrica, que fincó el desarrollo del conocimiento en Europa y justificó la colonización con el fin de llevar la civilización y la palabra de Dios a todos los rincones del mundo (Quijano, 2000: 201, 202).<sup>74</sup>

En contra de este eurocentrismo, Francisco Javier Clavijero, en el siglo XVI, es un elocuente defensor de los pueblos originarios, así como de la naturaleza de la Nueva España, ante su descalificación por parte

<sup>71</sup> Observación del autor en la Sierra Norte de Puebla: discriminación entre nahuas y tonacos, y en el Istmo de Tehuantepec, entre *biniza* (zapotecos) e *ikots* (huaves). Sobre la discriminación interétnica en el Istmo de Oaxaca véase Rodríguez (2015).

<sup>72</sup> Todavía en el siglo XIX la población de Tasmania era considerada el eslabón perdido entre los simios y el ser humano. Sus cuerpos momificados se exhibían en los museos de Europa. Truganini, la última mujer tasmaniana, antes de morir pidió no ser exhibida en un museo, deseo que fue incumplido, ya que su cuerpo momificado fue exhibido hasta abril de 1976, cuando fue finalmente cremado, esparciendo sus cenizas donde ella lo había indicado. No obstante, restos de Truganini siguen apareciendo; en 2002 restos de su pelo y piel fueron encontrados en la colección del Royal College of Surgeons of England y enviados a Tasmania para ser reintegrados a su dueña, en el lugar donde se habían esparcido sus cenizas con anterioridad (Lyndall, 1996).

<sup>73</sup> Los inicios de la antropología, ciertamente colonialistas, planteaban un evolucionismo y una idea de progreso, habiendo sociedades primitivas y atrasadas y otras más desarrolladas y civilizadas. Spencer (2004/1876) y Morgan (1971/1877), entre otros, compartían estas ideas. A finales del siglo XIX y principios del XX vendría el antropólogo Franz Boas (1943) a establecer que no había grupos o sociedades más evolucionadas o civilizadas que otras y que más bien las sociedades humanas estaban diversamente civilizadas, dando pie a la propuesta del relativismo cultural.

<sup>74</sup> Como se vio con anterioridad en este libro, incluso en los congresos del Partido Comunista de principios del siglo XX se justificó la colonización de los países considerados atrasados con el fin de civilizarlos y allanar el camino para que adviniera en ellos el capitalismo y, posteriormente, el socialismo.

de intelectuales europeos, debida fundamentalmente a su eurocentrismo, así como a sus prejuicios e ignorancia. Clavijero, veracruzano de nacimiento, sufrió la expulsión de la Nueva España en 1767, junto con el resto de los jesuitas, por órdenes del rey Carlos III de España, asentándose como la mayoría de ellos en Boloña, Italia, donde pasaría el resto de sus días. Gracias a su destierro, pues la lejanía y la nostalgia sin duda exacerbaron en él su nacionalismo, Francisco pudo dedicar gran parte de su vida a leer mucho de lo escrito sobre la tierra que le vio nacer, así como a reflexionar y a escribir sobre ello. Su obra máxima es, sin duda, *Historia antigua de México*, que como él mismo declara tenía como uno de sus propósitos “restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores” (Clavijero, 2009: XXI), entre ellos, Cornelius de Paw, Georges Louis Leclerc (el conde de Buffon) y William Robertson (historiador escocés), que de manera laxa y desinformada hacían comparaciones entre las calamidades humanas, sociales, climáticas y naturales de América y las cualidades de Europa, en todas estas cuestiones. Así, Clavijero en su obra resalta las formas de gobernarse y la organización política y social, la economía, la religión, la vida cotidiana de los pueblos originarios de América, así como la flora y fauna, echando por tierra muchos de los argumentos de los autores ya mencionados, lo que enfatiza al final de la obra, en sus nueve disertaciones.

En su estudio sobre la decolonialidad, Quijano (2000) argumenta en contra del eurocentrismo en el mismo sentido que Clavijero, al evidenciar que la modernidad llegó a Europa por las culturas islámica y judaica, que son las que mantuvieron la herencia cultural, política, social, económica, productiva y filosófica de los griegos y romanos, al tiempo que los pueblos de lo que es hoy Europa estaban obliterados por el feudalismo y un oscurantismo retrógrado, impuesto por realezas totalitarias y un dogmatismo cristiano, que mantuvieron en la ignorancia a la mayor parte de la población durante cuando menos toda la Edad Media. No es sino tras la derrota del islam y por el influjo de metales preciosos y productos provenientes del saqueo de América, como varios reinos europeos logran renacer de las cenizas del oscurantismo

y transitar hacia sociedades en las que se desarrolló la cultura y la ciencia, pero no fue siempre así.

En América y otras partes del mundo, posteriormente colonizadas por Europa, hubo civilizaciones con sistemas de gobierno y organización social y con desarrollos científicos y tecnológicos que muy bien pudieran haber contribuido a mejorar estas cuestiones en la misma Europa. El relato de Bernal Díaz del Castillo sobre la civilización mexicana da evidencia de una sociedad tan diversamente civilizada como la europea.<sup>75</sup> Es desafortunado que quienes llegaron a conquistar y colonizar lo que sería la Nueva España, incluidos los frailes, sólo tuvieron interés en conocer la cultura de los indígenas para convertirlos al cristianismo y no valoraron cuando menos parte de su forma de gobernarse, de organizarse, de vivir en sociedad, de su ontología: lo que se es, en este transitar por la vida y por la muerte.<sup>76</sup>

Este prejuicio, desdén, racismo ante una otredad que cuestionaba en muchos sentidos la forma y mundo de vida europeos llevó a imponer éstos a los pueblos sometidos y así tratar de eliminar de un tajo las suyas. Así, estos pueblos fueron despojados, hasta donde se pudo, de su historicidad, de su subjetividad constituyente, de su identidad, de sus mitos, ritos y creencias, de su cosmovisión, de su dignidad y estatus social y hasta de su vestimenta. En su lugar, los poderes coloniales impusieron una nueva identidad racial que los inferiorizaba social y culturalmente, así como una nueva creencia y dogma religiosos.

<sup>75</sup> Bernal Díaz del Castillo (2005/1632), en su relato de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, escrito durante el proceso de la Conquista y publicado en Madrid en 1632, describe su primera impresión al ir por la calzada de entrada a Tenochtitlan: “Y de que vimos cosas tan admirables que no sabíamos qué decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en tierra había grandes ciudades, y en la laguna otras muchas, y veíamoslo todo lleno de canoas, y en la calzada muchos puentes de trecho, y por delante estaba la gran ciudad de México” (2005/1632: 160).

<sup>76</sup> Elena Nava cita cómo durante la colonización británica (1947), “la fertilización cruzada (*cross-fertilization*) entre sistemas del conocimiento ‘occidentales’ e hindúes había sido casi nula”. Para esta autora esta situación ha sido similar en todos los procesos de colonización donde los choques de formas y mundos de vida entre un dominador y un dominado dan lugar a un epistemicidio y, en contadas ocasiones, a un entreveramiento entre distintas culturas (Nava, 2013: 19).

La imposición del eurocentrismo, de la religión católica, no obstante rebeliones indígenas que trataron de recuperar sus formas y mundos de vida y su cosmovisión, hasta cuando menos el siglo XVIII (Florescano, 1994: 492-513), poco a poco fueron logrando que la población indígena introyectara un amasijo de creencias y formas y mundos de vida más ajenos que propios, y que los hiciera verse a ellos mismos con los ojos del dominador: a partir de sus ideas, creencias, valores, historia, cultura e intereses.

Ciertamente, este despojo e imposición nunca fueron determinantes, ya que los pueblos originarios lograron mantener parte de su conocimiento, cultura, cosmovisión y usos y costumbres y, sobre todo, sus lenguas; mas todo ello ha sido hasta nuestros días estigmatizado como tradicional, primitivo, no civilizado y, por lo tanto, inferior, por aquellos y aquellas que se han considerado “gente de razón”, incluso en sociedades que valoran el pasado indígena y reniegan de la Conquista y colonización.<sup>77</sup>

### **De la Independencia y descolonización al colonialismo interno**

Las colonias formalmente terminan conforme las luchas armadas de sus pobladores logran independizarse de algún imperio –en el caso de la Nueva España, desde inicios del siglo XIX. No obstante, para el caso de este libro las concepciones, valores, creencias, religión, cultura, formas, mundos de vida y, sobre todo, adscripción racial y racismo de la nueva élite de estas nacientes naciones no distaba en mucho de las de los colonizadores. Así, para los pueblos originarios de estos países independientes poco cambió en relación con la Colonia, ya que siguieron siendo sometidos e inferiorizados por los herederos del po-

<sup>77</sup> Que, como se verá más adelante en este capítulo, en el trabajo de Carlos Lenkersdorf (1999/1996) sobre los tojolabales y de Antonio Paoli (2003) sobre los tzeltales y tzotziles, el sentido de nombrar, relacionar, interpretar, sentir, hacer es por demás propio de cada sociedad y responde a su ontología y a sus formas y mundos de vida.

der colonial, la gran mayoría de origen ibérico y no indígena.<sup>78</sup> Esta situación se ha dado en llamar “colonialismo interno”.<sup>79</sup>

Sin duda, el colonialismo interno que prevaleció cuando menos en las nuevas naciones hispanohablantes de América durante el siglo XIX vino a ser exacerbado por la influencia de las logias masónicas, escocesa y jacobina, que derivaron en los partidos conservador y liberal, respectivamente, y que se subordinaron a las propuestas políticas y económicas nacidas en los reinos europeos<sup>80</sup> y, por tanto, a una nueva modalidad de colonialidad en países con población mayoritariamente indígena, que, cabe mencionar, sufrieron las políticas liberales fincadas en el individualismo y la propiedad privada, contrarias a sus formas de tenencia de la tierra y vida comunitarias.<sup>81</sup>

La aplicación de las ideas liberales en México, que llevaron a transitar de una tenencia de la tierra colectiva a una tenencia tipo *farmer*, de granjas familiares a extensiones de tierra reducida, vino a agredir las formas y mundos de vida de las comunidades originarias, muchas de las cuales fueron perdiendo sus campos a manos de las haciendas que concentraron excesivamente la tenencia de la tierra en el país, al grado que a principios del siglo XX poco más de 10 000 haciendas eran propietarias de la mayor parte de la tierra del país.<sup>82</sup> El “ir a contrade-

<sup>78</sup> Autores de distintas épocas y sociedades han evidenciado cómo en las colonias, una vez independizadas, siguieron prevaleciendo prácticas sociales, ideas y prejuicios heredados de la época colonial; entre ellos cabe mencionar a Aimé Césaire (1955) y Frantz Fanon (1983/1961; 2009/1952). Para el caso de México véase la obra de Enrique Florescano (1997/1996).

<sup>79</sup> Pablo González Casanova consideró en 1965 que, posterior a la Independencia, el colonialismo, sobre todo en sociedades con presencia de pueblos originarios, se había metamorfoseado en un colonialismo interno. En este sentido, consideraba que los pueblos originarios, sus comunidades, se habían convertido en colonias al interior de los límites nacionales (González Casanova, 1978: 104).

<sup>80</sup> En el caso de México, la colonialidad durante el siglo XIX tuvo su expresión concreta en la intervención francesa, coronando como emperador de México a Maximiliano de Habsburgo, quien vino a continuar y a profundizar varias de las políticas liberales, más que las conservadoras, grupo político que había apoyado su venida a México.

<sup>81</sup> Sobre este periodo véase Florescano (1997/1996).

<sup>82</sup> En la época se decía que los Terrazas no eran de Chihuahua, sino que Chihuahua era de los Terrazas.

cir” a los juzgados los dichos y documentos de las haciendas no tuvo por lo general un resultado satisfactorio para los pueblos originarios que habían perdido sus tierras.<sup>83</sup> En el estado de Morelos, hacia 1910 la mayor parte de las comunidades originarias ya habían sido despojadas, entre ellas Anenecuilco. La comunidad de Emiliano Zapata, que como otras tantas así perdiera sus tierras, decidió, junto con muchas otras, revelarse y levantarse en armas en contra de ese colonialismo interno, que además de querer imponerles una forma y mundo de vida europeizante, ahora les había despojado de sus tierras, del espacio vital para su sobrevivencia y su normatividad interna. Así, el *Plan de Ayala*, en el numeral séptimo, establece que:

En virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos no son más dueños que del terreno que pisan sufriendo los horrores de la miseria sin poder mejorar en nada su condición social ni poder dedicarse a la industria o a la agricultura por estar monopolizados en unas cuantas manos las tierras, montes y aguas, por esta causa se expropiarán, previa indemnización de la tercera parte de esos monopolios a los poderosos propietarios de ellas, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos, o campos de sembradura o de labor, y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos (INHERM/FCE, 2019: 22-37).<sup>84</sup>

Con la Revolución de 1910-1917 se vuelve a dar un cambio en la élite dirigente de México. Ahora el país pasa a ser gobernado por mestizos e incluso por indígenas, más militares constitucionalistas de los estados del norte del país, que poco o nada comprendían las formas y mundos de vida de los pueblos originarios y campesinos. Así, salvo

<sup>83</sup> Arturo Warman (1976) titula con este lema su obra sobre los campesinos de Morelos y el Estado nacional: *Y venimos a contradecir...*

<sup>84</sup> El Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México y el Fondo de Cultura Económica editaron en 2019 una compilación titulada *El Plan de Ayala, Clásicos del Zapatismo*, en donde viene el plan original.



por la restitución de tierras lograda por muchas comunidades rurales,<sup>85</sup> éstas fueron sometidas a las ideologías, políticas y cultura, ahora revolucionarias, pero igualmente racistas, ya que los consideraban inferiores, tradicionales, premodernos, y a quienes, de forma similar a como pensarán los liberales de siglo XIX, había que cambiar, incorporar, asimilar y homologar a las formas y mundos de vida europeizantes, aunque ahora revolucionario.

Este debate en los inicios del México posrevolucionario es recuperado por Cynthia Hewitt (1988), quien rescata las propuestas de Moisés Sáenz y Manuel Gamio, ambos discípulos del antropólogo Franz Boas (1911; 1943), padre del relativismo cultural. En esencia, Moisés Sáenz, a partir de las ideas de su maestro, proponía fortalecer la Nación desde la diversidad cultural, planteando explícitamente, tal vez por primera vez en lo que hoy es México, respetar las formas y mundos de vida de los pueblos originarios. Manuel Gamio, como contraparte y contrario a las enseñanzas de su maestro, planteaba homologar, asimilar a los pueblos originarios, europeizarlos, hacerlos “gente de razón” y dejar lo indígena como un referente identitario del pasado. Quienes se sentaron en la silla presidencial posrevolucionaria apoyaron la propuesta de Manuel Gamio; de ahí que la política indigenista hasta cuando menos 1994 fue implícita y explícitamente asimilacionista (Castellanos, 1994); valga la relación con los 12 franciscanos que llegaron con Cortés y se empeñaron en conocer a los pueblos originarios, pero para catequizarlos y convertirlos al cristianismo. En la posrevolución se trató entonces de convertirlos en ciudadanos iguales que el resto de los ciudadanos no indígenas del país, sin considerar siquiera que algo ten-

<sup>85</sup> Los gobiernos posrevolucionarios en México, siempre dubitativos en relación con la restitución de las tierras a los pueblos originarios y a las comunidades campesinas, en parte presionados por éstos, y también como una política de masas, como fue durante el cardenismo, en poco más de 70 años, restituyeron mucha de esta tierra. En 1982, antes de la entrada de la política neoliberal, ejidos y comunidades usufructuaban más de la mitad de la superficie nacional. Estos mismos gobiernos legitimaron a la vez la propiedad privada de la tierra, mucha de la cual fue producto de la división y venta de las haciendas. Sobre este tema véase la magna obra dirigida por Sergio Reyes Osorio (1974).

drían que aportar desde sus propias ontologías y formas y mundos de vida al México posrevolucionario.

### **Boaventura de Sousa Santos, el colonialismo interno y las epistemologías del Sur**

Al desdén estatal de los pueblos originarios, de las otredades, derivado de un colonialismo externo e interno, se viene a sumar el hecho de que el colonialismo interno trasciende con mucho a la política de Estado. De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, el colonialismo “es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el privado, así como a la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” (Santos, 2011: 24). Es decir, quienes somos miembros de una comunidad, región, país, en mayor o menor medida, lo queramos o no, nos demos cuenta de ello o no, hemos sido influidos por ideas, prejuicios (entre ellos el racismo), formas de comportarse, valores, principios, normas, actitudes, sentires y similares, provenientes de distintas colonialidades pasadas y presentes, así como de las que han sido promovidas por quienes detentan el poder hegemónico en los distintos ámbitos sociales, desde la familia hasta la nación y más aún, en la aldea global. Para Boaventura de Sousa Santos descolonizarnos como personas, como comunidades, como instituciones, como nación presenta toda una serie de dificultades, y opina que “es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin” (Santos, 2011: 24).

Boaventura de Sousa aborda de una manera lúcida la exclusión de las formas y mundos de vida de los pueblos originarios en el pasado y en nuestros días, por parte de políticos, académicos y ciudadanos influidos por las ideas occidentales o europeizantes, en lo que ha dado en

llamar la “sociología de las ausencias”<sup>86</sup>. En esta exclusión, al negar su existencia, han intentado borrarla del escenario de lo existente, es decir, no considerarla como una alternativa creíble a lo existente, incluso en el mundo académico, de acuerdo con los cánones establecidos por las ciencias sociales convencionales. En esencia, una estrategia de dominación por quienes detentan poder es inventar un discurso sobre la inferioridad natural insuperable de la otredad, misma que, ante este estigma, queda impedida de generar alternativas de cualquier tipo ante quienes se han autoproclamado entes superiores (Santos, 2011: 31). El desafío, según este autor, sería relativizar estos cánones para poder recalificar, legitimar, visibilizar y dar existencia explícita a otras formas de generar ideas, interpretaciones, conocimiento, desde otras ontologías y tesisuras (Santos, 2011: 24).

En sintonía con la sociología de las ausencias, Boaventura de Sousa Santos plantea la “sociología de las emergencias”, donde el “Todavía-No”,<sup>87</sup> lo no dado, no significa un futuro vacío e infinito, sino un futuro concreto, aunque ciertamente incierto (Santos, 2011: 36). Para Santos la sociología de las emergencias implica ampliar simbólicamente los saberes, las prácticas sociales y los actores con de fin de poder bosquejar las tendencias de lo Todavía-No, sobre las cuales hay que vislumbrar alternativas de actuación para optimizar la posibilidad de la esperanza y reducir la posibilidad de que ese Todavía-No derive en frustración. Ello implica comprender los escenarios que posibiliten la realización de la esperanza y, a partir de ello, poder ubicar prácticas sociales, estrategias que lleven a la realización de esos escenarios (Santos, 2011: 34).

Para este autor lo Todavía-No tiene un sentido en cuanto a posibilidad de que algo suceda, mas no tiene certidumbre por lo que puede derivar tanto en esperanza como en desesperanza. Debido a ello, la sociología de las emergencias no presupone determinismo ni progreso alguno, sino más bien plantea la idea axiológica del cuidado. Sobre este último Santos considera que: “Mientras que en la sociología de las au-

<sup>86</sup> Boaventura de Sousa Santos elabora en detalle esta propuesta en *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009).

<sup>87</sup> Concepto tomado por Boaventura de Ernst Bloch (2007/1945).

sencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles” (Santos, 2011: 34).

A partir de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias Boaventura delinea una alternativa y se distancia de la tradición sociológica occidental, que él denomina “epistemología del Sur”, refiriéndose al sur como una mera metáfora de todos los actores, comunidades, pueblos originarios, sociedades explotados, victimados, discriminados, marginados, silenciados, que desde sus propias ontologías y formas y mundos de vida resisten y generan alternativas al colonialismo y al capitalismo (Santos, 2011: 35-38). Para él son estos actores subalternos los que generan epistemologías y metodologías científicas y no científicas más válidas, aunque no sean santificadas por los cánones de la ciencia hegemónica.

Para que este reconocimiento se dé es necesario que se considere y acepte que la comprensión de la producción de lo social trasciende el entendimiento eurocéntrico y, por lo tanto, puede ocurrir por procesos distintos a los establecidos por la ciencia occidental. Más aún, como se verá más adelante en este capítulo, la diversidad y complejidad de lo social es inmensa y abarca distintas formas de vivir, pensar, comprender, sentir con respecto a la introspección del ser humano y a su relación con otros seres humanos y no humanos, incluidas las materialidades como tales, o bien simbolizadas y adjetivadas. Debido a ello, Boaventura expresa que: “no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas” (Santos, 2011: 35).

Si bien siempre será necesario tomar en cuenta el conocimiento generado por el eurocentrismo, también se deberá tomar distancia y precaución, ya que su generación ha respondido a situaciones, inquietudes e intereses de unos cuantos países europeos, entre ellos Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia, Italia, España y los Países Bajos, en un tiempo colonialistas y hoy en día capitalistas con intereses políticos y económicos en los países del “Sur”, países con situaciones, culturas y cosmovisiones muy distintas de las europeas y en donde han venido dándose revoluciones, movimientos sociales y transformaciones radicales, para cuya comprensión se requiere de este “pensamiento

alternativo de alternativas” (Santos, 2011: 27),<sup>88</sup> sobre todo debido a que siempre fueron y han sido consideradas como no existentes, por ser producidas por seres y sociedades que fueron intencionalmente inferiorizados por quienes los sometieron por medio de la colonización y quienes los siguen sometiendo por medio de estrategias de dominación política, económica, social y cultural más sutiles, aunque no menos perversas (Santos, 2011: 28).

Para Boaventura este tomar distancia

no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: “tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (Santos, 2015: 15).

Sin negar lo anterior, para Arturo Escobar las epistemologías del Sur proponen un enfoque alternativo “para quienes ya no quisiéramos ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares, por parte del saber eurocéntrico, a veces hecho en nombre de supuestas teorías críticas y progresistas” (Escobar, 2016 :13).

La epistemología del Sur propone dos sustentos centrales: la ecología de saberes y la traducción intercultural (Santos, 2011: 41). La ecología de saberes plantea que no hay ignorancia o conocimiento único o universal, y que “toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (Santos, 2011: 42). De aquí se puede derivar que todo conocimiento o ignorancia es parcial, discriminatorio y sesgado.

<sup>88</sup> Sobre este particular, cabe mencionar el hecho citado por Boaventura, cuando se le preguntó a Jürgen Habermas si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo, y si tales fuerzas podrían ser útiles a las luchas del socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: “Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar” (Santos, 2011: 29).

Lo relevante para los actores sociales es ser críticos y reflexivos sobre la idoneidad o toxicidad de un conocimiento específico, así como la peligrosidad de evaluar o contrastar los conocimientos generados por distintas sociedades y la supuesta carencia de ellos. En este interjuego, Boaventura propone estar atentos sobre lo aprehendido y lo desaprehendido por un actor o sociedad en distintos recortes temporales y comprender las causas de ello (Santos, 2011: 36).

Ciertamente, todo ser humano, actor social y sociedad interacciona socialmente con otros y es a partir de este proceso como las ideas, juicios, valores, sentires, conocimiento se reconfiguran, resignifican y resimbolizan, en donde se refuerzan algunas de las propias, se amalgaman otras de ellas con otras externas o se abandonan temporalmente otras en el desván, pudiendo, rescatarlas de ahí si las circunstancias lo ameritan. Este proceso es a mi juicio más complejo que lo planteado por Boaventura: “[1]a utopía del inter-conocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio” (Santos, 2011: 36). Aquí es importante considerar que en este aprehender, reaprehender y desaprehender se generan tanto conocimiento como ignorancia, pues ambos siempre van de la mano.

La incompletud tanto del conocimiento como de la ignorancia invita al diálogo entre distintos actores sociales, eurocéntricos y occidentales, con aquellos que han sido histórica y actualmente declarados como no-existentes (Santos, 2011: 36). Esta comunión o “traducción de saberes”, que Boaventura ha llamado “hermenéutica diatópica”, considera que todas las formas y mundos de vida, culturas y cosmovisiones tienen huecos, son incompletados y pueden enriquecerse del diálogo y la interacción con los de otros actores (Santos, 2011: 38).<sup>89</sup> De lo anterior se deriva la existencia de toda una “Torre de Babel” cultural, que, hasta donde se vislumbra, se mantendrá e incluso se acrecentará con el tiempo, así como la irrealidad del universalismo y la unicidad cultural.

<sup>89</sup> La hermenéutica diatópica se refiere a la interpretación contrastante intercultural de formas y mundos de vida entre dos o más actores, comunidades, sociedades, con el propósito de ubicar cuestiones similares entre ellas, así como las respuestas e interpretaciones que cada una da a cada una de ellas; evitando en todo momento posiciones etnocéntricas.

En esencia, siguiendo la propuesta de la hermenéutica diatópica, el desafío permanente de todo actor, comunidad y sociedad estriba en fortalecer su historicidad y su subjetividad constituyente y reflexionar sobre la pertinencia y relevancia de mantener ciertas ideas, prácticas, comportamientos, aspectos culturales y, en general, formas y mundos de vida; de reconfigurar, así como de resimbolizar y resignificar otros; de incorporar otros y de dejar en desuso aquellos que se considere inadecuados. Todo ello para poder seguir siendo ellos mismos, con los pies en la tierra (Santos, 2011: 39).

### La “no existencia”, el punto de vista y el conocimiento situado

Hay toda una multiplicidad de actores considerados como “no existentes” por la ciencia europeizante; entre ellos ya se ha mencionado a los inferiorizados por su clasificación racista, a pueblos originarios, a actores subalternos. Esta estigmatización, hilada más fino, permite observar varios transectos presentes en todas las sociedades humanas, los más evidentes son el género, la edad, la casta, la clase social, el grupo étnico, la religión y la ya mencionada raza.<sup>90</sup> Para Sandra Harding (1993; 1996/1986; 2004) este caleidoscopio de actores cuestiona en sí mismo la pretensión de la ciencia occidental de encontrar verdades absolutas, universales, lo cual necesariamente lleva a la pertenencia de una diversidad de entendimientos, de ontologías y de epistemologías, de verdades “parciales” influidas de cierta manera por su situación subordinada, inferiorizada, excluida y explotada en relación con otros actores dominantes. De esta manera, mujeres, adolescentes, niños, obreros, campesinos, intocables, indígenas, afrodescendientes, evangélicos tendrán cada uno diferentes “puntos de vista”, producto de su situación de opresión, muy distinto al de sus opresores, y ello les permite generar un conocimiento matizado por su situación existencial. Harding define a estos actores y situaciones como “sujeto epistémico

<sup>90</sup> Ciertamente, todos los enfoques considerados en esta obra deben reflexionarse desde estos transectos a partir de las prácticas sociales y formas y mundos de vida de los seres humanos.

privilegiado”. Para el caso del género<sup>91</sup> este argumento deriva en la propuesta de una generación de conocimiento diferenciado entre mujeres y hombres y de ahí que la autora plantee “epistemologías feministas” cuyo “punto de vista”, por provenir de un actor que ha vivido y vive una situación de opresión, tiende a generar una comprensión distinta de lo observable y superior a la generada por quienes oprimen.

Sin negar los aportes del discernimiento de Sandra Harding, Donna Haraway (1988; 1991) considera que ese punto de vista adolece de cierto esencialismo unívoco, que a la vez simplifica los hechos, al comprenderlos como dualismos, confrontando el conocimiento generado por mujeres al de los hombres, siendo que las desigualdades entre los géneros son múltiples, ya que en ellas se manifiestan los otros transectos antes mencionados, mismos que hay que estudiar en su interacción, y las mujeres distan de ser univocas, homogéneas, universales. Esta diversidad de manifestaciones al interior de un mismo actor, como es el caso de las mujeres, necesariamente implica que todo conocimiento generado por una de ellas o por alguna de sus asociaciones sea parcial y situado; situación que se manifiesta de similar manera para los actores oprimidos arriba mencionados.

A la subjetividad propia de un actor en particular habría que agregar su situación específica tanto temporal como espacial y, así, todo conocimiento necesariamente derivado de esa subjetividad y esa situación específica, de ese distinto comprender lo observable, más aún si éste se deriva de una ontología distinta, será parcial y situado. Así las cosas, pareciera ser que hay una multiplicidad de experiencias, de concepciones, sobre cómo se produce lo social, urdido desde esa variedad de actores.

Es sobre esto último que en el siguiente capítulo se presentan varias experiencias de pueblos originarios que son, han sido y para muchos, a pesar de sus grandes contribuciones a producir mejor lo social, siguen siendo considerados como “no existentes”.

<sup>91</sup> Haraway considera que el género es la diferenciación que los seres humanos tienen más interiorizada.



### **Qué preguntas hacernos sobre la colonialidad externa e interna y la no existencia de actores sometidos a los designios de actores hegemónicos**

¿Qué podemos preguntarnos sobre el periplo de la colonialidad, de esas otras ontologías, epistemologías del Sur, para muchos no existentes y que, sin embargo, parecieran apuntar hacia la posibilidad de resolver el acertijo existencial del ser humano sobre este planeta?

La primera pregunta obligada de este capítulo invita a reflexionar en torno a la influencia de los colonialismos, tanto externos como internos, en las comunidades, pueblos originarios, regiones, en los que a uno le ha tocado colaborar.

Otra cuestión sobre la cual meditar es el racismo y la actitud ante la otredad, ya que, si bien éste se ha manifestado a niveles nacionales y regionales entre ciudadanos de descendencia europea y mestiza, y los de descendencia indígena, esta discriminación pareciera trascender la raza, ya que se suele dar también entre pueblos originarios, como la existente entre nahuas y totonacos en la Sierra Norte de Puebla, o entre mixes, mixtecos y nahuas en la montaña de Guerrero.<sup>92</sup>

Frente al amasijo cultural de formas y mundos de vida en el que se entreveran influencias de distintas colonialidades, dadas en diferentes tiempos y persistentes hasta hoy en día, cabe preguntarse si es posible discernir los orígenes coloniales o autóctonos de las actitudes y comportamiento, incluido el racismo, así como las formas y mundos de vida, cosmogonías, ontologías y epistemologías.

Más aún, cabe cuestionar la relevancia de diferenciar entre lo que se pudiera considerar una influencia colonialista o una reconfiguración autóctona, cuando lo importante sería considerar su pertinencia actual, sobre todo cuando hay cuestiones, como las creencias religiosas, en las que el sincretismo entre lo originario y lo colonial está tan íntimamente amalgamado que es imposible desentramarlo.

Aquí, podemos preguntarnos si las independencias de las colonias contribuyeron a este proceso de descolonización, o si, por el contrario,

<sup>92</sup> Observación del autor.

estos procesos independentistas complicaron, escondieron, adoptaron, asumieron como propias toda una multiplicidad de influencias, actitudes, comportamientos, formas y mundos de vida, provenientes de la colonialidad, dando lugar a un colonialismo interno de difícil comprensión.

Así las cosas, en la propuesta sobre la decolonización habríamos de reflexionar qué se debe tirar fuera de la historia y la subjetividad constituyente y qué dejar dentro de ellas, aunque provengan de la influencia colonial de distinto cuño, sobre todo cuando, de acuerdo con el interaccionismo simbólico, aquello que hoy en día permanece en una sociedad de cierta manera está ahí porque es vigente para los discursos, intereses, formas y mundos de vida de algunos actores de esa diversidad de individuos que conforman una socialidad.

Sobre ello, cabe cuestionar cuál fue la aportación de las ideas liberales sobre el individualismo y la propiedad privada, toda una colonialidad proveniente de Europa, en relación con una ciudadanía más gregaria, comunitaria, y una concepción del usufructo comunitario, cuando menos de la tierra, debate presente hoy en día sobre todo por la influencia del neoliberalismo y del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los trabajos relativos a las ontologías de los pueblos originarios.

Es preciso también indagar si, vistas a la distancia, las revoluciones de cualquier ideología, como la mexicana, rusa, china y cubana, se nutrieron de las ontologías y epistemologías de los pueblos originarios, o si, una vez más, el conocimiento y cultura de éstos fue desdeñado, hecho a un lado y, más aún, fue considerado un obstáculo a la modernidad y progreso, cual faros utópicos orientadores de los gobiernos posrevolucionarios.

Producto de las ideas de Boaventura de Sousa Santos, cabe preguntarse qué tan amalgamadas están las derivaciones del colonialismo interno en la “gramática social”, a saber, las relaciones sociales, la vida pública y privada, la cultura, la historia, las subjetividades.

Asimismo, nos hemos de preguntar cuánta conciencia se puede tener de la presencia de este colonialismo interno en la vida propia, en la de la comunidad y en la de la sociedad, como para tratar de des-

colonizarse, y si todo lo autóctono es a fin de cuentas mejor que lo proveniente tanto del colonialismo interno como del externo.

¿Y qué opinar del lema de Boaventura: “es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin”?

¿Qué pensar de la propuesta de este autor sobre la “sociología de las ausencias”? ¿Qué tanto la exclusión, el negar al otro, al diferente, el inferiorizarlo se refiere sólo a la colonialidad y qué tanto estos procesos suelen estar presentes en la interacción humana? Puesto en otras palabras, ¿en qué medida el ser humano trata de imponer sus ideas, sus intereses, sus discursos a aquellos con quienes se relaciona, y en este sentido trata de negar la existencia cognitiva del otro, no considerándola como una alternativa viable a lo que él considera como “lo existente”?

Sobre la sociología de las emergencias cabe preguntarse qué tan vacío o incierto es el futuro, ese “Todavía-No”, esas alternativas de actuación, posibilidades de esperanza o de frustración. ¿Acaso el futuro se produce desde el presente? ¿Y a qué se refiere Boaventura cuando plantea que en esa producción habría que poner en práctica la axiología del cuidado?

Para quien esto lee, ¿considera que son alternativas a la tradición sociológica occidental las “epistemologías del Sur”, generadas por actores subalternos, históricamente silenciados por el eurocentrismo, o habría que considerarlas como un aporte a ellas?

¿Es cómplice de este silenciamiento quien da validez a teorías y conceptos de la sociología occidental eurocéntrica o el problema reside en el enfoque?

¿Cómo comprender el lema de Boaventura: “no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas”?

¿Qué opinión le merece al lector el planteamiento de que la comprensión de la producción de lo social trasciende la ciencia occidental y requiere de la consideración del conocimiento generado por los no existentes, los subalternos, mucho del cual es considerado por los cánones científicos prevalecientes como no científico?

La sugerencia de tomar distancia del conocimiento científico social generado en sociedades occidentales, ¿implica dejarlo a un lado, considerarlo ahora como no-existente, tóxico? ¿Qué posición debe uno tomar ante este planeamiento?

Puesto en otras palabras, ¿hay que considerar primordialmente el conocimiento generado en sociedades del Sur, por actores subalternos, o es pertinente considerar ambas, las epistemologías del Norte y las del Sur, ambas con cierta cautela?

Sobre la ecología de saberes, ¿qué pensar del planteamiento de Boaventura de que no hay ignorancia o conocimiento único o universal, y que “toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular”?

¿Es la ignorancia y el conocimiento parcial, sesgado y hasta discriminatorio?

¿Se puede aprehender otros conocimientos externos sin abandonar el propio?

¿Se deben rechazar conocimientos occidentales y eurocéntricos y considerar conocimientos generados por sociedades más afines, como las latinoamericanas (para el caso de México)?

¿A qué se refiere Boaventura de Sousa por “hermenéutica diatópica”?

¿Cómo entender el sincretismo científico y epistemológico Norte-Sur propuesto por Boaventura de Souza?

¿Qué considerar y qué dejar fuera, en el trajinar existencial de una sociedad, en lo que toca a su subjetividad constituyente, su historicidad, sus creencias, sus mitos, sus ritos, sus formas y mundos de vida, en relación con el conocimiento y epistemología propios o ajenos?



## La producción de lo social visto desde otras ontologías y epistemologías del Sur

### La comunalidad de los *ayuujk* (mixes) y *ben gwlhax* (zapotecos) de Oaxaca

La comunalidad tiene historicidad, gran parte de ella guardada en el desván de la historia de los pueblos originarios de la Sierra Juárez de Oaxaca: los *ayuujk* (mixes), *ben gwlhax* (zapotecos de la sierra) y chinantecos. Sin embargo, ésta, como forma de gobernarse, de normar sus prácticas, actitudes y comportamiento, se ha ido generando recientemente, desde la década de 1970, como resultado de la reflexión colectiva, así como de la lucha social en contra de controles caciquiles y de partidos políticos que limitaban y distorsionaban la vida política, social, económica y cultural de las comunidades de estos pueblos originarios (Martínez, 2013: 83, 84). Como se evidencia en este apartado, la comunalidad se fue dando por el reencuentro de comunidades de estos pueblos. En ello participaron de forma destacada varios líderes que muy probablemente fueron influidos por ideas de otros pueblos originarios, así como de académicos y organizaciones que migraron a las ciudades, por cuestiones laborales o por sus estudios profesionales fuera de sus regiones de origen, y que a su regreso se involucraron en procesos comunitarios en proceso. Entre ellos cabe nombrar a Floriberto Díaz, de Tlahuitoltepec, Jaime Martínez Luna, de Guelatao, y Joel Aquino y Juana Vázquez, de la comunidad de Yalalag (Martínez,

2010: 10; Aquino, A., 2013: 8; Maldonado, 2013: 23; Guerrero, 2013: 40, 41).

El concepto de comunalidad fue acuñado por dos de ellos, que son los que más escribieron sobre el tema: Jaime Martínez Luna (2010) y Floriberto Díaz (Díaz, 2001; 2007). Si bien hay influencia de ideas de varios centros académicos donde los mencionados estudiaron, es de destacar que el concepto de comunalidad no se gestó en esos centros de estudio, sino en las comunidades de donde ellos eran originarios, como respuesta a procesos de despojo de sus recursos naturales, por la explotación comercial y laboral, y por la concentración de los cargos políticos en camarillas caciquiles y la exclusión de la mayor parte de la población de las tomas de decisión concernientes a la vida comunitaria. Mucho de esto Aníbal Quijano y Pablo González Casanova lo considerarían derivaciones de un acendrado colonialismo interno.

Con el fin de comprender el origen y la relevancia de la gestación de la comunalidad para el caso de la comunidad mixte de Yalalag, es pertinente incluir la siguiente narrativa de Plutarco Aquino:

Estos cacicazgos nacen después de la Revolución Mexicana con el apoyo del PRI, todo empieza cuando se funda en el pueblo el Comité Municipal del PNR, y esa división hasta ahorita no desaparece, ese antagonismo que nace en ese momento hoy perdura. El cacicazgo priista aprovechó para tenernos enfrentados, para lastimar nuestra comunalidad. Pero yo veo también que nosotros siempre nos hemos defendido y esforzado para mantener nuestra comunalidad, por ejemplo, en los últimos años hemos vuelto como pueblo al seno de la Asamblea Comunal. (Aquino, P., 2013: 92).

Yo recuerdo, por ejemplo; cómo el fin de los cacicazgos comenzó con la organización de una fiesta, yo era joven, tenía 23, 24 años, fue por allá de los años sesenta. En ese momento estábamos muy golpeados porque cuatro años antes habíamos intentado dar una lucha contra los caciques, era una lucha para tener mejor educación, pero el cacicazgo nos golpeó feo por medio de la ley, nos fabricaron un delito y nos acusaron de homicidio, fuimos calumniados todos los que nos preocupábamos por la comunalidad y nos tuvimos que calmar un rato, pero fue enton-

ces cuando surgió lo de la fiesta de San Antonio, porque a la gente le gusta estar junta, aquí vemos otra vez la comunalidad.

Entonces me invitaron a mí, habían pasado cuatro años de la calumnia que nos mantenía quietos, y pues dije “está bien”, me pareció noble la idea, no era ni política, ni otra cosa, era entre nosotros como paisanos, una cosa muy humana, muy razonable: la convivencia. Me acuerdo que nos juntamos mucha gente voluntariosa, gente dispuesta a organizar la fiesta, pero no era fácil porque los caciques no querían aglomeración de gente, ellos evitaban que nos juntáramos justamente para acabar con la comunalidad, pero como les dijimos que era una simple fiesta religiosa pues nos autorizaron hacerla.

Tan solo el día que nos juntamos para pedir el permiso a la autoridad fuimos más de 200 gentes entusiasmadas por una fiesta, una simple fiesta. Lo hicimos como lo acordamos con la autoridad, en ese momento no había radio en Guelatao, solamente la de Cosamaloapan, Veracruz, ahí anunciamos la fiesta para atraer a más gente para la convivencia porque los jalcatecos están dispersos por todos lados. En esos tiempos había gente en Minatitlán, Baja California, Mexicali, Guadalajara, México y yo me puse a escribir a mano las invitaciones con papel de carbón, las firmó el comité y las enviamos y sí hubo respuesta, hubo la comunalidad de la gente, porque, aunque el yalalteco por el comercio se ha dispersado, la comunalidad no se perdió.

Desde ese momento hay cosas que perduran como la donación de novillos porque aquellos que se fueron a la región de Tuxtepec dijeron, “mi aportación va a ser un novillo”, ellos empezaron con eso, luego los de Los Angeles en California continuaron. Entonces todos estuvimos en eso: jalcatecos locales y jalcatecos desperdigados por todo México, pero todos juntos estuvimos en una fiesta y ese fue el temor de la gente del cacicazgo.

Entonces ya para el próximo año cuando mandamos a los ancianos a solicitar el permiso, la gente del cacicazgo ya no quiso permitir la porque vieron que la organización había crecido demasiado. Pero ¿por qué no, si es una simple fiesta? La gente se molestó y dijo: pero ¿quién es la autoridad para responder así, sí somos muchos? Y fue en ese momento



que volvió a nacer otra vez la idea de reconquistar el municipio aprovechando que estábamos organizados.

Mis papás me decían, “ya no te metas más en eso, ya tienes una orden de aprensión”, pero era la fiesta religiosa, la gente es humana y quería juntarse. Yo pues como joven pues quería seguirle con la organización de la fiesta, entonces junto con algunos compañeros con los que estudié la secundaria decidimos hacer una protesta, hicimos la primera protesta llamando a los paisanos. Los paisanos de la ciudad de Oaxaca también se movilizaron al ver el manifiesto que redactamos donde denunciábamos al cacicazgo y al PRI por hacer las cosas mal. Entonces las autoridades mandaron a un delegado del PRI a hablarnos y fue ahí donde renació la lucha, ya la fiesta se volvió política, poco a poco se fue alejando lo de la iglesia y estábamos nuevamente en fricción con el cacicazgo, y todo por la comunalidad, la comunalidad que surgió en la fiesta fue lo que permitió luego pasar a la política (Aquino, P., 2013: 92, 93).

### *¿Y qué es la comunalidad?*

Para Adelfo Regino la comunalidad es una forma de vivir y de organizarse de tal manera que se potencia “la actitud humana hacia lo común” (Regino, 2000, citado en Aquino, A., 2013: 11). Comunalidad y comunidad no son sinónimos. Según Benjamín Maldonado: “[e]ste concepto no se refiere a un ámbito sino a una característica dentro de ese ámbito, es decir, no se refiere a la vida en el ámbito local, en la comunidad, sino a la forma como se vive y organiza la vida en las comunidades” (Maldonado, 2013: 22). Es decir, de acuerdo con Floriberto Díaz: “lo fenoménico de la comunidad” (citado en Nava, 2013: 63).

Respecto a la relación con los otros, en su diferencia, para Martínez Luna la vida en comunalidad necesariamente implica el reconocimiento y el respeto del otro: “En la medida que lo reconoces [al otro] lo haces parte tuya, como tal le respetas” (Martínez, 2013: 87). Este hacerlo parte tuya, de un nosotros (desarrollado más ampliamente con la ontología tojolabal de lo nosótrico, que se trata más adelante), implica una interacción social de reciprocidad, de apoyo, de ayuda mutua,

cuya urdimbre relacional trasciende el depender del otro y en donde la independencia o el egoísmo individual no tienen cabida, porque lo colectivo es vital, ya que implica cuestiones individuales y de que todos requieren necesariamente de la participación de la comunidad. Sirva de ejemplo la “mano vuelta”<sup>93</sup> para techar una casa o cosechar la milpa, o el “tequio”<sup>94</sup> para resolver problemáticas comunitarias, como arreglar la escuela, la iglesia o el camino. Para este autor son los tratos informales, la reciprocidad, la comunalidad lo que da fortaleza y cohesión a la comunidad; sus miembros están moral, social y estatutariamente obligados a cumplir con actividades y funciones grupales y comunitarias y es este cumplimiento el que los hace acreedores a derechos ante su familia, grupos y comunidad. En esencia, para Martínez Luna “no puede existir una comunidad sin trabajo, sin respeto mutuo, sin rasgos de reciprocidad” (Martínez, 2013: 88).

La comunidad se hace aún más compleja al ser concebida como una urdimbre de interrelaciones entre los seres humanos, el territorio y la naturaleza. En estas interrelaciones debe privar el respeto. Así, la reciprocidad se da también entre los seres humanos y los demás seres vivos y en apariencia inanimados, como el río, el bosque o la tierra (Díaz, 2007: 39). Sobre los conceptos de Tierra/territorio, Floriberto explica:

La Tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una Madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros. La Tierra, como territorio, da parte de nuestro entendimiento de que cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida [...] Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en

<sup>93</sup> Tu red de conocidos te ayuda en una labor que no puedes realizar solo y luego tú les ayudas en algo similar.

<sup>94</sup> Trabajo colectivo no remunerado organizado por las autoridades de la comunidad.

cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre (citado en Nava, 2013: 61).

Para los pueblos originarios y no tan originarios la comunalidad se propone como el fundamento epistemológico de una manera distinta de pensar y de comprender, que genera concepciones propias de autonomía, territorialidad, gobernanza, organización, formación, educación, derecho y cultura. Para Floriberto Díaz estas cuestiones se pueden resumir en cinco planteamientos: el derecho a la tierra y al territorio; el ser reconocidos como pueblos originarios; el derecho a la libre determinación; el tener una cultura y cosmovisión propias; el derecho a unos sistemas normativos y jurídicos propios; todo ello en una concepción colectiva, comunitaria y no individualista, tal y como lo propone la concepción eurocéntrica (Nava, 2013: 62).

Floriberto examina el concepto de comunalidad con el propósito de comprender las formas y mundos de vida de los pueblos originarios, resaltando algunos de sus principios: 1. La Tierra, como Madre y como territorio; 2. El consenso en Asamblea para la toma de decisiones; 3. El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; 4. El trabajo colectivo, como acto de recreación y, 5. Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal (Díaz, 2007: 40, citado en Nava, 2013: 60).

Especificando más aún, Floriberto Díaz (2007: 38) plantea que una comunidad originaria suele tener: “1. Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. 2. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. 3. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. 4. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso y 5. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia” (citado en Nava, 2013: 60).

### *Algunos principios de la comunalidad*

La comunalidad, se propone, entre sus objetivos concretos, alcanzar la autosuficiencia alimentaria y lograr producir lo que se va a consumir en la comunidad; derivado de ello considera relevante evitar el consu-

mismo exacerbado, valorar lo propio y reconfigurar sus estilos de vida, sus formas y mundos de vida para que sean más respetuosos del medio ambiente.

Jaime Martínez Luna elabora sobre lo anterior en una entrevista, planteando que:

[e]n nuestro proyecto, la definición económica debe partir de los satisfactores que provienen de la sobrevivencia, no del consumo. Es decir, queremos mostrar cómo puedes ser más feliz en tu comunidad sin la dependencia, sin el afán del *sky*, de una televisión “grandotota”, de ropa a la moda. El problema es que el mercado va presionando a las nuevas generaciones a buscar satisfactores no necesarios, pero que se hacen necesarios en virtud de esas mismas relaciones con el mercado. Entonces, hay que tomar conciencia de ese fenómeno y reflexionar qué es lo que buscamos nosotros como condiciones de vida, hay que ser selectivos. A nosotros no nos interesa vivir como un ciudadano que compra, compra y compra, queremos otra cosa [...]. Y no estoy hablando de “conformismo”, porque “conformismo” también es una palabra que inventó el mercado...

Hay una frase de los viejos que dicen, “no es más rico el que más tiene sino el que menos necesita”, y bueno, yo creo que los jóvenes no han tomado en cuenta esos consejos y los parámetros de la cultura occidental pues siempre te van a decir que eres pobre, que eres marginal, que tu cultura no sirve. Pero fíjate, ¿quién se está acabando el planeta?, son ellos con su modo de vida, nosotros tenemos un modo de vida más respetuoso y ese sí que es una riqueza (Guelatao, entrevista, 2006, citado en Aquino, A., 2013: 13).<sup>95</sup>

Joel Aquino, por su parte, reflexiona sobre la autodeterminación comunitaria, que privilegia “[e]l respeto irrestricto a nuestra capacidad para decidir nuestras formas de vida y nuestro futuro”, particularmente en lo que concierne a las formas de gobierno e impartición de justicia,

<sup>95</sup> Karel Kòsik ofrece una interesante reflexión sobre los males de la sociedad del confort en el mundo occidental (Kòsik, 2012: 21-32).

el manejo de sus territorios y recursos naturales, el control del desarrollo de sus regiones; y el control de los programas educativos”. Para él la autonomía y autodeterminación son entonces indispensables para su sobrevivencia como pueblos (citado en Aquino, A., 2013: 12).

Abundando en lo regional, Benjamín Maldonado considera que la comunalidad, si bien inicia en la comunidad, no debiera restringirse a ella, debiendo ampliar su territorialidad hacia lo regional. Esta idea es similar a la propuesta de las regiones autónomas pluriétnicas del Consejo de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Estado de Chiapas (CEOIC), que pugna por la autonomía regional para lograr esa autonomía.<sup>96</sup>

### *De cómo considerar el desván de la historia y el presente de la comunalidad*

La historicidad de la comunalidad es relevante, ya que se deriva de cuando menos 500 años de despojo, explotación y desdén de colonizadores, criollos y mestizos. Es una respuesta de las comunidades mixes, zapotecas y chontales de la Sierra al colonialismo externo e interno que siempre los ha tratado de invisibilizar (Martínez, 2003). Mas lo anterior no implica hurgar en el pasado para tratar de encontrar cuestiones que legitimen las formas y mundos de vida actuales, como lo es la comunalidad; actitud muy difundida entre esencialistas civiles y gubernamentales, más aún y más generalizado, como Martínez Luna lo plantea: “se puede ser monolingüe en español y seguir siendo indígena” (2003). Lo relevante aquí, haya relación o no la haya con el pasado de los pueblos originarios, es que estas innovadoras formas de gobernarse, organizarse, decidir, actuar y vivir que han ido reconfigurando estos pueblos a partir de sus ontologías y cosmovisiones les han sido pertinentes para su existir en armonía entre ellos y con su entorno (Aquino, A., 2013: 9).

<sup>96</sup> Sobre la propuesta de las regiones autónomas pluriétnicas véase CEOIC (1993).

*La comunalidad ante la “no existencia” del eurocentrismo y la injusticia cognitiva*

Como lo plantea Boaventura de Sousa Santos en relación con la declaración de inexistencia del conocimiento de los pueblos originarios por parte del eurocentrismo, la comunalidad ha sido en gran parte declarada como inexistente por los científicos sociales adscritos a las convenciones académicas, reeditando exclusiones que en el pasado hicieran las ciencias sociales hegemónicas y obstaculizando el debate académico sobre otras ontologías y epistemologías no generadas en ámbitos académicos formales, que aportan una mirada distinta al entendimiento de cómo se vive y se produce lo social (Nava, 2013: 65-69).

Esta exclusión o “no existencia”, como diría Santos (2009), ha sido considerada por este autor como una “injusticia cognitiva” y se deriva de una exclusión más amplia de los pueblos colonizados, ya tratada por Aníbal Quijano, que se relaciona con su inferiorización, explotación y sometimiento discriminatorio excluyente que invisibilizó sus ontologías, epistemologías, cosmovisiones, culturas, prácticas, mitos, ritos, creencias, y también sus conocimientos. Esta injusticia cognitiva se deriva del eurocentrismo que ha considerado al conocimiento occidental como superior y el de los pueblos sometidos y hoy todavía inferiorizados como irrelevante y hasta un lastre para la modernidad. Este proceso de exclusión cognitiva ha sido calificado por Santos como un epistemicidio, lo cual no va en el sentido de rechazar la ciencia europeizante, sino de criticar su cerrazón ante otros tipos de conocimiento y el que se haya impuesto como la única forma válida de generar conocimiento. Ciertamente, de acuerdo con Elena Nava (2013:18), asistimos a un acertijo sobre el proceso de validación o legitimación del conocimiento.

Nava considera que debemos cuestionar por qué la comunalidad no ha sido considerada como una ontología y epistemología por el corpus teórico de la sociología y, más específicamente, por la antropología (Nava, 2013: 19). Sin duda, el considerarla aportaría a la comprensión del conocimiento de los pueblos originarios y campesinos, cuando

menos de América Latina, y se vendría a sumar a conceptos como los de interculturalidad, colonialidad y decolonialidad, y más aún, aportaría a estos pueblos reflexiones sobre las formas de gobernarse, de organizarse, de decidir, de actuar desde su historicidad y subjetividad constituyente, desde su propia identidad, ontología y formas y mundos de vida (Nava, 2013: 57).

Como provocación, Elena Nava plantea que “si el deseo de construir antropologías heteroglosicas<sup>97</sup> es real, entonces será necesario repensar e incidir en los procesos de legitimación de las teorías que sostienen la antropología” (Nava, 2013: 69).

### *Los retos de la comunalidad*

Alejandra Aquino reflexiona sobre los cambios que se han dado en las comunidades donde se generó la comunalidad, así como en su ambiente, entorno y contexto. Ella señala lo que para la mayoría de los estudiosos del mundo rural mexicano es evidente: “Las políticas neoliberales aplicadas al campo, las migraciones internacionales, la entrada generalizada de los medios de comunicación masiva, la llegada del Internet, el narcotráfico, han impactado profundamente la vida comunitaria y las subjetividades de las personas, especialmente de los jóvenes” (Aquino, A., 2013: 14).

Estos cambios, aunados a otros internos, como el conflicto generacional, han debilitado instituciones comunitarias como el tequio, la mano vuelta, la reciprocidad, así como los cargos y la participación en la asamblea.<sup>98</sup> Esto en parte se debe a que los jóvenes no encuen-

<sup>97</sup> La heteroglosia se refiere a la coexistencia de distintas variedades dentro de un único “código lingüístico”. Aquí podría aplicarse a los distintos conocimientos derivados de diferentes ontologías y epistemologías, entre ellos los provenientes de los pueblos originarios, como los mixes y los zapotecos de la Sierra.

<sup>98</sup> Para Benjamín Maldonado: “La alta responsabilidad de todos para atender la vida comunitaria da a la gente la fuerza moral para exigir que la unidad no se rompa y que todos formen parte de la vida comunal [...] Por el otro lado, la atención de estos asuntos va formando ciudadanos responsables, pues quien no cumple bien con la función para la cual fue nombrado merece el menosprecio de la comunidad, es decir que quien es irresponsable se hace acreedor al peor cas-

tran apertura suficiente para participar en la vida comunitaria: se les suele menospreciar y considerar en reserva, a la espera de que sus mayores les dejen el espacio. Más aún, por la influencia de los cambios mencionados en el párrafo anterior, muchos jóvenes ya no quieren el tipo de vida de sus padres y aspiran a dejar de ser campesinos, pues el campo desde hace más de 30 años, debido fundamentalmente a la política neoliberal, en general no es buen negocio y requiere de un trabajo tenaz. También quieren poder adquirir y consumir los productos y adminículos tecnológicos que ven en los medios de comunicación y desean conocer otros lugares y sociedades, tener otras experiencias a las vividas en sus pueblos. Alejandra Aquino relata cómo hace varias décadas los pobladores de Yalalag vivían bien en el pueblo, en armonía con su forma de vida, salvo por la violencia y el control político de los caciques y los partidos políticos, pero hoy en día las nuevas generaciones tienen una sensación de encierro y aburrimiento y buscan salir del pueblo, aunque ello implique sufrir las carencias, inseguridad y orfandad que entraña la migración (Aquino, A., 2013: 21).

Otro desafío es mantener sus prácticas sociales, sus usos y costumbres sus formas y mundos de vida, su cosmovisión, su ontología, todo ello reflejado en su lengua: en el nombrar, interpretar, significar, adjetivar. Este desafío y su relevancia lo plantea claramente Plutarco Aquino:

el idioma, nosotros nos hemos tenido que esforzar para que se imponga nuestro lenguaje, y a pesar del esfuerzo del gobierno para que desaparezca el zapoteco hoy lo seguimos hablando el 95% de las personas de la comunidad. Yo recuerdo que cuando era niño, el gobierno y la escuela decían que “el zapoteco era para la gente tonta”, ellos decían que debemos aprender a leer y escribir en español y alejarnos de lo que era nuestro. Ellos pensaban que son los de la ciudad los que tenían que decidir qué es lo que hay que hacer porque eran las gentes disquisitadas. Y es mucha la gente que lo creyó. Porque todavía hace 40 o 50 años yo oía que algunos viejitos decían: “Las gentes que estudiaron son los que tienen la razón [...] ellos como estudiaron, como son

---

tigo que se puede dar en una sociedad colectivista: el desprecio de todos, y la segregación de posibles funciones de responsabilidad” (Maldonado, 2013: 26).



gente *ben osh till*, son mejores que nosotros, ellos son los que tienen razón, la escuela es la que tiene razón, en cambio nosotros los hombres de la hierba, los del campo, no tenemos mucha razón”. Yo también cuando fui chamaco pensaba un poco como ellos, que sólo la escuela era la que pensaba, que teníamos que olvidar muchas de nuestras cosas, hasta el lenguaje, porque decían los maestros que era un obstáculo, y que el no haber ido a la escuela era también un obstáculo, pero los viejitos consideraron el trabajo del campo como una escuela, sólo que esos conocimientos no los valora la escuela y ahora yo cobró conciencia de lo importantes que son (Aquino, P., 2013: 94).

### *La ciudadanía eurocéntrica y la ciudadanía de la comunalidad*

La concepción de la ciudadanía del eurocentrismo, fincada en el individualismo y en que un gobierno se abroga atribuciones, funciones y decisiones que debieran ser de la sociedad, es diametralmente opuesta a la de la comunidad más colectiva, más pensada en el bien común, donde esas atribuciones, funciones y decisiones recaen fundamentalmente en la asamblea de la comunidad; es la participación de los ciudadanos en el tequio, en los cargos públicos, en las fiestas, en las asambleas la que le transfiere poder a la comunidad; es a través de estas prácticas sociales como los miembros de una comunidad ejercen sus derechos ciudadanos, no como individuos enajenados socialmente, sino como integrantes de un nosotros que les da un sentido de ser, una identidad, una historicidad, una pertenencia (Juan, 2015).<sup>99</sup>

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre la relevancia de la comunalidad en relación con el buen gobierno, el control territorial, el cuidado de los bienes naturales, la participación ciudadana comunitaria en las prácticas sociales, las reflexiones, las decisiones, la resolución de conflictos, el ejercicio de una ciudadanía diferente a la vivida en las localidades rurales y urbanas, chicas, medianas y grandes, en donde el

<sup>99</sup> Sobre la diferencia en las concepciones eurocéntrica y de la comunalidad véase Víctor Leonel Juan (2015).

control de lo político, del gobierno está en manos de los partidos políticos, que son los que suelen imponer a las autoridades, muchas veces ajenas a los intereses de la población y hasta externas, interesadas tan solo en optimizar beneficios personales o de su camarilla o de su partido. La experiencia de las comunidades de muchos pueblos originarios y no tan originarios es que ha sido la intromisión de los partidos políticos, y con ellos del cacicazgo, uno de la mano del otro, los que se han abrogado, han usurpado, acciones, funciones y atribuciones legitimadas mediante un voto en urna cooptado, “maiceado”, amañado e incluso producto de toda una serie de estratagemas relacionadas con los dones descritos por Marcel Mauss (2009) y con la violencia simbólica conceptualizada por Pierre Bourdieu (2007/1994). Así, lo que antes era atribución de la comunidad y sus integrantes es entregado en bandeja de plata, por medio de las urnas, a los candidatos ganadores, ungidos por quienes controlan el poder en esos partidos, mas no por la población a la cual debieran representar.

Es así que, de acuerdo con Benjamín Maldonado: “[e]l sistema político mexicano<sup>100</sup> ha logrado formar a una masa ciudadana desmotivada, desmotivada, sabedora de que el destino de la sociedad no está en sus manos sino en las del partido en turno” (Maldonado, 2013: 26). La comunalidad, por la experiencia vivida en las comunidades mixes, zapotecas y chinantecas, pareciera ser un antídoto a esta enajenación política, social y cultural derivada del control político partidista y caciquil que ha sufrido gran parte de la ciudadanía individualizada y occidentalizada, tanto originaria como no originaria, tanto rural como urbana. A estas comunidades de estos pueblos originarios habría que agregar muchas más, como las aymaras, tojolabales, tzeltales y tzotziles, sobre las que se reflexiona posteriormente en este capítulo.

### *Qué nos llevamos de la comunalidad*

Alejandra Aquino resume adecuadamente parte de las posibles contribuciones de la comunalidad que conviene citar tal cual:

<sup>100</sup> A tal efecto, cualquier sistema político partidista del mundo.

El pensamiento de la comunalidad tiene gran potencial teórico y emancipatorio, ya que al mismo tiempo que nos ofrece instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos y para cuestionar los discursos hegemónicos sobre las denominadas “culturas indígenas”, el “desarrollo”, la ciudadanía, los derechos humanos, etc., nos aporta pistas para pensar hacia dónde avanzar en la construcción de relaciones no coloniales y alternativas al capitalismo neoliberal (Aquino, A., 2013: 2).

Esta investigadora abunda destacando las contribuciones de la comunalidad que a su juicio son clave: visibilizar “el legado colonial en las relaciones entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad nacional actual; la producción de categorías contrahegemónicas para reflexionar sobre los pueblos originarios, y finalmente el no haber renunciado a producir conocimiento para la emancipación” (Aquino, A., 2013: 3). Arturo Guerrero agrega que la comunalidad es “una herramienta de respeto que hacia el ‘adentro’ comunal pueda ser adecuada para reconocer lo propio, revalorar lo que somos y reinventarnos como un nuevo Nosotros; y que hacia ‘afuera’ ayude a facilitar el encuentro con las y los Otros”<sup>101</sup> (Guerrero, 2013: 41).

Por último, cabe reflexionar sobre la relevancia de la comunalidad para todos los seres humanos y sus comunidades, con el debido cuidado y respeto a la diferencia. Alejandra Aquino cita en este sentido una reflexión de Jaime Martínez Luna, quien:

señala explícitamente que la comunalidad puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuya a darle vida a instituciones como la Asamblea, el Tequio y el Sistema de Cargos. También señala que la comunalidad no es exclusiva de las comunidades rurales, puede mantenerse viva en las grandes ciudades y una prueba de eso es lo que han hecho muchos migrantes serranos que desde las ciudades siguen profundamente comprometidos con sus pueblos (Aquino, A., 2013: 11).

<sup>101</sup> Esta reflexión es similar a la concepción de los tojolabales sobre la comunidad, que se trata posteriormente en este capítulo.

Así las cosas, de proponérselo, quienes habitamos en las ciudades, incluso nosotros, podríamos transitar hacia formas más comunitarias, desenajenarnos de esa ciudadanía individualista, que, si bien nos da una sensación de aparente libertad, también nos genera un sentimiento de orfandad, soledad y desamparo, todos ellos aminorados en comunidades con una organización cuando menos similar a la de la comunalidad aquí tratada. Queda claro, también, que la comunalidad, si bien ha germinado en comunidades, no implica que deba circunscribirse sólo a ellas y que es fundamental ir contagiando con esta distinta forma de convivir a esta otra ontología, otras comunidades, hasta abarcar toda una región. Esta era la concepción que tenía el mismo Emiliano Zapata, plasmada en sus leyes municipalistas; primero fortalecer a las comunidades con funciones y atribuciones similares a las aquí expuestas y, a partir de este ámbito comunal, ir tejiendo red hasta llegar a las regiones,<sup>102</sup> y de ellas llegar a impregnar con esta ontología a toda la nación. En esencia, producir nación desde lo local.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Zapata menciona “distritos”, que eran las demarcaciones políticas regionales durante el porfiriato y que desafortunadamente no fueron retomadas por los gobiernos posrevolucionarios (Zapata, s/f/1916-1917).

<sup>103</sup> Quien esto escribe elaboró sobre esta concepción de nación de Zapata que presenta Diego (2011).



## El buen vivir y la producción de lo social

En tiempos recientes han cobrado importancia conceptos provenientes de las formas y mundos de vida de pueblos originarios, que, de acuerdo con la propuesta de las epistemologías del Sur, de Boaventura de Sousa, el eurocentrismo consideraría generados desde la ausencia o no-existencia, por pueblos originarios considerados desde la conquista de los “nuevos mundos” como ignorantes, retrasados, inferiores, gente sin razón (Santos, 2011: 24). Conceptos tales como el *üsyá'kxçxhãçhxa - üskiwe'jnxiju üskiwewejxaa's atna* del pueblo nasa, o el *sumaq kawsay* o *sumaq qamaña* de los quechuas y de los aymaras de las civilizaciones andinas, o *lekil kuxlejäl* de los tzeltales y los tzotziles, o el *lekilaltik*, la concepción nosótrica de cómo se produce la socrionaturaleza de los tojolabales y k'anjobales, todos ellos podrían ser traducidos como “buen vivir” al idioma castellano y, sin embargo, este simplismo dejaría fuera significados, ontologías, epistemologías y formas y mundos de vida diversos y radicalmente diferentes a los llamados occidentales.

Por dar un primer ejemplo, recuerdo hace ya medio siglo, caminando por la vereda que enlazaba la comunidad mazateca de Ayautla a Jalapa de Díaz, que los indígenas con los que se cruzaba uno saludaban con un onomatopéyico “*yan darina e*”; le pregunté al guía que nos acompañaba qué quería decir en castellano y él me lo tradujo también a mi forma y mundo de vida y me dijo: “buenos días”. Al insistir en mi duda, pues en mazateco eran tres o cuatro palabras y no sólo dos, él me respondió: “Te saluda y te dice: ‘cómo está tu corazón’”. Entonces comprendí que el significado de su saludo era muy distinto a los “buenos días”, que implicaba una comprensión distinta y que para adentrarse en esa diferente concepción de “lo que se es” era necesario entender

su idioma sin traducciones, para de ahí tratar de comprender sus formas y mundos de vida, pues, como dice la conocida expresión italiana, “*Traduttore, traditore*” (traductor, traidor). En este sentido, las descripciones e interpretaciones que se presentan a continuación implican una concepción distinta a la occidental de cómo se produce lo social y parten de este tipo de comprensión por parte de varios estudiosos de la cosmogonía de tres pueblos originarios sobre concepciones, que, de manera laxa, por salir del paso, podrían traducirse como “buen vivir”.

### **El *suma qamaña* de los aymaras**

Para Xavier Albo (2011) expresiones como “vivir bien” deben comprenderse dentro de la lengua y la cultura en las que fueron acuñadas. Así, el concepto aymara de *suma qamaña* es derivado de una forma y mundo de vida andino que privilegia a la existencia sobre la Tierra y en el pluriverso, sin antropocentrismos, en armonía con el resto de los seres vivos, con los que ya no habitan este mundo, con las fuerzas de la naturaleza y, sobre todo, con la Tierra, el territorio, el paisaje: la *Pachamama* (Albo, 2011: 133-136).<sup>104</sup> Este autor conduce al lector por las veredas de los significados del *suma qamaña*:

[D]os diccionarios recientes [De Lucca, 1983; Layme, 2014] describen *suma* como “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable”; pero también “precioso, excelente, acabado, perfecto”. Tiene, por tanto, un sentido de plenitud que no se le da en castellano. Y *suma jaqi* es “buena gente, bondadoso, generoso, que tiene buena voluntad a otro” (Albo, 2011: 136).<sup>105</sup>

Si se leen estas definiciones en detalle se puede intuir la actitud solidaria hacia la otredad. Más aún, estas definiciones excluyen los

<sup>104</sup> En este mismo tenor véase Gudynas (2011: 6).

<sup>105</sup> Véase también Estermann, (2011: 5), Macas, (2010), Mamani (2011) y Medina (2011).

conceptos de crecimiento, de progreso y, sobre todo, de vivir mejor, pues este concepto comparativo podría implicar estar mejor que otros, e incluso, a costa de otros (Albo, 2011: 135). En esta concepción de la producción de lo social es toda la sociedad, la naturaleza, lo espiritual lo que debe ser bueno, bondadoso, generoso... Mejorar, en todo caso, no debe considerar que unos mejoren más que otros (Macas, 2010): “si mejoramos tiene que ser, en lo posible, todos a la vez para estrechar los lazos de convivencia” (Albo, 2011: 136).

Es relevante considerar que ese “todos a la vez” incluye no sólo a los seres humanos y sus asociaciones, sino a todos los seres vivos, a la naturaleza, a lo espiritual. Una diferencia trascendental con el eurocentrismo es que en esta concepción los seres humanos no deben vivir solos, sino en familia, en unidades domésticas, asociados de muy diversas formas, en comunidad, en y con la naturaleza y el mundo espiritual, en armonía y en paz (Macas, 2010). En esencia, no se puede existir “bien” si los demás seres humanos, seres vivos, las almas de quienes se han ido de este mundo, la naturaleza y, privilegiadamente, la *Pachamama* no están, o, mejor dicho, no se sienten también bien. De ahí que en principio no se debe dañar a alguno de los actores, humanos y no humanos, involucrados en esta cosmovisión, sin que ello repercuta negativamente en el bienestar propio (Albo, 2011: 136).

Esta concepción de la existencia humana en el pluriverso es similar en toda una diversidad de pueblos originarios de América Latina, como los mapuches de Chile, los guaraní de Bolivia y Paraguay, los achueros de la Amazonía Ecuatoriana, los kunas de Panamá y los pueblos mayenses de Guatemala y Chiapas, entre ellos los tzotziles y tzeltales, los tojolabales, los choles y los zoques (Nájera, 2013: 99). Es sobre la ontología de cómo es y se produce lo social de estos últimos que reflexionamos a continuación.



**El *jlekil altik*, lo nosótrico de los tojolabales;  
los *tojolwinikotik*, “nosotros los hombres verdaderos”<sup>106</sup>**

Por la relevancia de estas otras ontologías, otras cosmogonías, otras formas y mundos de vida para la comprensión de cómo se produce lo social, tema de este libro, es pertinente escudriñar estos aspectos en otros pueblos originarios. Fundamentalmente, gracias al trabajo reflexivo de Carlos Lenkersdorf (1999/1996; 2003; 2005/2002) quienes deambulamos por la comprensión de lo social hoy en día tenemos acceso a una interpretación, no muy traicionada, de la concepción de la producción de lo social de los maya-tojolabales.<sup>107</sup>

Cabe iniciar aquí con el relato de Carlos en una entrevista con Ana Esther Ceceña, sobre cómo se fue introduciendo en el mundo tojolabal a través de la comprensión de su lenguaje, de su comportamiento, de sus fiestas. En 1972 él y su pareja visitaron Los Altos de Chiapas, por invitación del obispo y *tatic* Samuel Ruiz para que conocieran el trabajo de los pueblos originarios en la diócesis. Carlos relata que en una de las primeras reuniones de representantes indígenas de varias comunidades tzeltales, en Bachajón, en aquel momento él no hablaba ni entendía absolutamente nada de los idiomas mayenses, entre ellos el tzeltal, que era el lenguaje de quienes hablaban en la reunión, sin embargo, le llamó la atención un fonema que se repetía constantemente: “*lalalatik, lalalatik, lalalatik*, con la voz ascendente en la última sílaba”. Intrigado, al terminar la reunión le preguntó a un sacerdote de la diócesis presente que significaba ese *tik, tik, tik*, y éste le explicó que quería decir “nosotros”, un distinto nosotros al nosotros occidental, que era un distintivo de la lengua tzeltal y de otras lenguas mayenses (Ceceña, 1999: 194). En palabras de Carlos Lenkersdorf:

El nosotros predomina no sólo en el hablar sino también en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo. En nuestra cultura el nosotros carece de resonancia, no tiene la importancia que, por ejemplo, los tzel-

<sup>106</sup> Y las mujeres, también.

<sup>107</sup> Misma que coincide con las de otros autores mencionados en este aparato.

tales le asignan. En la cultura occidental no se percibe la necesidad de enfatizar constantemente el nosotros que, además, a los “occidentales” les cuesta un esfuerzo explicar por la poca experiencia que se tiene en esta noción (Ceceña, 1999: 195).<sup>108</sup>

A partir de este acontecimiento Carlos vio lo relevante que es comprender una lengua para comprender la forma y mundo de vida de un pueblo. Las lenguas permiten a los pueblos nombrar lo observable, lo sentible, lo pensable, y todo ello es nato de cada uno de ellos. Para Carlos dominar una lengua, en este sentido, iba más allá de poder convivir con quienes la hablaban, pues es a la vez una puerta para escudriñar su ontología, su cultura, su cosmogonía. En su opinión:

El idioma no entendido nos silencia, nos cierra la boca. Nos convierte en mudos. Enmudecidos, escuchamos sin captar nada. ¿No será este otro mensaje? ¿Otra señal de culturas vecinas y a la vez tan lejanas? El mensaje dice: “Cierren la boca, abran los oídos, abran el corazón, empiecen a aprender” (Ceceña, 1999: 195).

Ciertamente, hubo debate sobre la pertinencia de aprender el tojolabal entre quienes integraban el grupo de trabajo junto con Carlos, pues decían que, después de todo, ellos, los tojolabales, les entendían cuando hablaban español. Mas la intención era otra y quedó entendido que, si querían adentrarse en ese mundo del “nosotros”, no podrían hacerlo por medio de traductores y tendrían que aprender el tojolabal, comprometerse con ese “nosotros”, sin tener claro en ese entonces el compromiso que esta decisión iba a implicar en la vida de varios de ellos. Carlos pasó a partir de este momento casi toda su vida vinculado, involucrado, con el mundo tojolabal (Ceceña, 1999: 193, 194).

Si bien el interés por aprender la lengua de los pueblos originarios, los pueblos conquistados, estuvo presente en los primeros evangeliza-

<sup>108</sup> Nájera (2013: 110-101) y Ávila (2013: 11) también elaboran sobre la relevancia del *tik*, que implica que el bien y prácticamente todo lo socio-natural no es individual, sino generalizado.

dores del siglo XVI, que llegaron incluso a defender a los nativos frente a la explotación de los colonizadores, éstos lo hicieron con el fin de rescatar sus almas de la idolatría y convertirlos a una creencia fincada en un mesías, que muy poco tenía que ver con su mundo. En esencia, prácticamente ninguno de los redentores o colonizadores estuvo interesado en comprender sus formas y mundos de vida, en nutrirse de ellos. Esta actitud colonizadora de cuerpos y almas es la que perduró en el México colonial, el México independiente y el México posrevolucionario, exceptuando a unos pocos de sus pensadores, entre ellos a Moisés Sáenz,<sup>109</sup> hasta muy recientemente. De ahí que Carlos Lenkersdorf opinara:

Han pasado cinco siglos y ni nuestros antepasados ni nosotros mismos nos hemos tomado el tiempo de aprender de las otras culturas que nos acompañan a diario. Muy grande es nuestra ignorancia de la cultura maya y de las culturas autóctonas en general, si nos referimos a una comprensión “desde adentro” (Ceceña, 1999: 194).<sup>110</sup>

Es así que, cuando Carlos solicitó a los tojolabales que les enseñaran su idioma, y manifestó su interés por comprender su cultura, su organización, sus mitos y ritos, ellos y ellas manifestaron su extrañeza, ya que “normalmente” quienes llegaban de fuera solían traer programas, proyectos, adminículos, discursos, intereses que les eran ajenos y hasta tóxicos a su ontología, creencias y forma de existir, y hasta donde su memoria llegaba no había habido un ser humano que quisiera aprender algo de ellos (Lenkersdorf, 2005/2002: 39).

Sus maestros de tojolabal fueron todo un rosario de personajes; uno de los primeros los instruyó sobre las implicaciones que conllevaba

<sup>109</sup> Moisés Sáenz consideraba que la fortaleza de la nación del México posrevolucionario radicaba en la diversidad cultural. Véase Hewitt (1988).

<sup>110</sup> Nájera enfatiza la relevancia de la lengua, ya que ésta: “posibilita dar nuestra palabra; la lengua nos relaciona con nuestro interior, nuestro pensamiento, y de esta manera verbaliza y manifiesta nuestros sentimientos. Mientras que una tercera finalidad de la lengua es nombrar las cosas del mundo, las relaciones entre ellas, y de ellas con nosotros, es decir, se trata de un ciclo cósmico lingüístico característico de los tojolabales” (Nájera, 2013: 101).

aprender bien el tojolabal, ya que: “[c]onsideraba muy importante que no sólo habláramos su idioma más o menos, sino el ‘bien hablado’, que es la forma de hablar respetuosamente con los demás. Es decir, teníamos que aprender a respetar el modo de ser de los tojolabales, respetar su cultura y su herencia cultural” (Ceceña, 1999: 195).

De las primeras grandes diferencias ontológicas entre el eurocentrismo, el mundo occidental mexicano y el de los tojolabales fue comprender una frase que, a juicio del ajeno, sería simplemente un error gramatical; cito a Carlos: “En castellano decimos: ‘Uno de nosotros hizo lo no bueno’. La frase correspondiente en tojolabal, traducida al castellano se expresa de la manera siguiente: ‘Uno de nosotros hicimos lo no bueno’” (Ceceña, 1999:198).

En el eurocentrismo podemos deducir que el “nosotros” excluye al delincuente, porque por el comportamiento ya no es digno de pertenecer al grupo. En tojolabal, la frase no niega el comportamiento equivocado del que ha delinquido y, sin embargo, ese “uno de nosotros cometimos un delito” no excluye al que ha obrado mal, sino que lo mantiene, lo quiere tener como hermano, como parte del grupo “nosótrico”, y más aún, ese nosotros implica cierta corresponsabilidad del hecho de la comunidad, que de hecho suele asumir el costo de la conducta errónea de alguno de sus miembros (Ceceña, 1999: 198). Queda claro aquí que hay en los tojolabales una concepción distinta de cómo se produce lo social por ese nosotros, sin negar el yo, y no a partir del yo.

Además de concebir cómo, desde ese nosotros, se produce lo social, los tojolabales consideran un serio error encarcelar a los que han actuado mal, ya que al hacerlo éstos no podrán reintegrarse a su comunidad y relacionarse y contribuir al mantenimiento de su familia. Por ello, “la comunidad no los encarcela. Desde la perspectiva del ‘nosotros’, el encarcelamiento no cambiaría nada” (Lenkersdorf, 2003: 22). El “nosotros” no comprende a los delincuentes aislados individualmente, sino que se les considera en su ambiente social, tanto comunitario como familiar. Más aún, para este pueblo originario la justicia del “nosotros” debe ser “restitutoria”, debe pugnar, en primera instancia, por reincorporar a los delincuentes a la comunidad, esto mediante un pro-

ceso vigilado y redirigido por la misma comunidad, de una manera estricta y exigente, buscando en todo momento que el delincuente reflexione y modifique su proceder y compense, hasta donde la situación lo permita, los daños, “dificultades” y “sufrimientos”<sup>111</sup> ocasionados por su falta. De ser así, la comunidad restituirá los derechos y responsabilidades ciudadanas del que ha delinquido, incorporándolo a la vida comunitaria (Lenkersdorf, 2003: 23, 27).

Para los tojolabales el castigo y la venganza acrecientan los problemas tanto para el nosotros como para el que ha delinquido y su familia. La venganza, en todo caso, puede resarcir el ego, el rencor de los afectados, pero no redime a nadie de la situación generada ni readapta a los que han delinquido en la comunidad. Ante un hecho que ha generado “dificultades” y “sufrimientos”, la intención de la comunidad es restablecer la armonía social dañada, porque, si la comunidad queda dañada, todos sus miembros van a sufrir, o a la inversa, la armonía y los afectos en la comunidad influyen en el sentir y el bienestar de todos y cada uno de sus integrantes (Lenkersdorf, 2003: 25-26).<sup>112</sup>

Este proceder comunitario no es cíclico, ya que ante la reincidencia el proceso de restitución es más tenaz y si el mal comportamiento continua la comunidad terminará por desterrar al delincuente, quien, sin comunidad, quedará en una orfandad social similar a la ciudadana individualista eurocéntrica, pero sentida de manera muy distinta por quien se ha formado en una ontología “nosótrica” (Lenkersdorf, 2003: 23-24).

Cabe aquí agregar que el mal comportamiento, el delito, el pecado para los tojolabales es algo más complejo que en la ontología eurocéntrica. Para ellos “todo tiene *k’ujol* (corazón), es decir, ‘*altzil*’, que se puede traducir también con ‘alma’ o ‘principio de vida’” (Nájera, 2013: 101). “Es decir, todo vive, todo sin excepción: montes y barran-

<sup>111</sup> En el idioma tojolabal no existe el concepto “castigo”; éste se mal traduce como “*wokol*”, que significa “dificultades”, “sufrimientos” (Lenkersdorf, 2003: 23), mas es común escuchar cuando se habla en tojolabal el concepto “kastigo”, adoptado del castellano.

<sup>112</sup> Paoli presenta un argumento similar para el caso de los tzotziles y tzeltales (Paoli, 2003: 82-83).

cas, cuevas y fuentes, milpas y sitios, fogones y ollas son sólo algunos ejemplos de los seres vivientes que pueblan la realidad” (Lenkersdorf, 2003: 28). Para los tojolabales

la lumbre, el camino, la olla, el perro y tantas cosas más son hermanos nuestros. Debemos respetarlos porque somos una especie entre tantas especies más, todas éstas son hermanas y hermanos nuestros. No tenemos el derecho de maltratarlos, de despreciarlos. A lo largo y ancho del cosmos viven hermanas y hermanos nuestros. Nos toca convivir con ellos, en armonía. No somos tan especiales, por encima de todos los demás, sino que somos hermanos entre hermanos y nos conviene la humildad (Lenkersdorf, 2003: 29).

Así, lo “nosótrico” considera, incluye a todo lo existente en este y otros mundos del pluriverso.

En esta concepción anticéntrica los seres humanos somos concebidos como una especie entre muchas otras que habitan el planeta Tierra. Así, los tojolabales consideran que tenemos que convivir y respetar a todas ellas y no tomarlas como objetos a nuestra disposición. Más aún, en su concepción del pluriverso no hay objetos, sino sujetos, es decir, todo lo que nos rodea, una vaca, un hacha, una computadora, un teléfono móvil tienen alma, son un sujeto en la misma tesitura que un ser humano (Lenkersdorf, 2005: 139-149; Ávila, 2012: 12).<sup>113</sup>

La relación de los seres humanos con los otros sujetos con los que interacciona no debe ser inequitativa, de dominación, sino equitativa y respetuosa (Ávila, 2012: 11-12). Resalta en ello la misma naturaleza: *ja jnantik lu'um*, la madre más allá de la Tierra y la naturaleza, que para ellos es mucho más que el medio ambiente, ya que nuestra vida misma y la de nuestros ancestros y descendientes depende de ella. La Tierra, así concebida, no es solamente “el medio ambiente o lo que nos rodea, sino ‘Nuestra Madre’ que nos da vida y nos mantiene vivos. No es nin-

<sup>113</sup> Esta concepción es muy similar a la de Gabriel Tarde y a la de los proponentes de la teoría del actor-red (ANT), entre los que cabe nombrar a Bruno Latour, John Law y Michel Callon, entre otros.

gún ‘neutro’ lo que nos rodea, sino otro sujeto muy particular por ser madre nuestra” (Ávila, 2012: 19-20).

En esta otra concepción del pluriverso de los tojolabales resalta el que no haya objetos, sino solo sujetos, en una simetría generalizada, que interrelaciona de forma a veces complementaria y en ocasiones contradictoria, pero que no se subordinan los unos a los otros, que tratan de establecer una relación armónica entre ellos, en una especie de subjetividad intersubjetiva de un sujeto a otro y no de un objeto a otro (Lenkersdorf, 2005: 139-149; Nájera, 2013: 101).

Esta intersubjetividad se manifiesta en la frase: “yo te dije tú escuchaste”, en lugar del “yo te dije” del castellano. Es ese escuchar lo que imprime un sentido diferente al diálogo, a la interacción simbólica o subjetiva,<sup>114</sup> ya que enfatiza el escuchar, prestar atención al otro, al que habla, al que expresa sus sentires, sus ideas, y en ese escuchar se resimbolizan y reconfiguran sus propios sentires e ideas. En palabras de Carlos Lenkersdorf:

Los tojolabales tienen, pues, una concepción particular de las lenguas porque las entienden compuestas de dos elementos, el escuchar y el hablar. Son de igual importancia los dos. Si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire (Lenkersdorf, 2008: 13).

Lo nosótrico se manifiesta también en el proceso formativo y educativo de los niños tojolabales en espacios afines a su ontología. Cuando a los niños se les presenta un problema, éstos se reúnen a resolverlo juntos, porque la solución del problema se logra con la intervención de todos. En este compartir ideas y conocimientos todos ellos van entendiendo el problema y participando en su solución por consenso; esto es más relevante, ya que todos los participantes se sentirán satisfechos de haber participado en la solución del problema, evitando que uno de ellos “se luzca y los demás queden superados, vencidos, atrasa-

<sup>114</sup> Esta noción se asemeja a la propuesta por Herbert Blumer (1969a) sobre el “interaccionismo simbólico”.

dos” (Lenkersdorf, 2005). Así, para los tojolabales el conocimiento y todo lo concerniente a la socio-naturaleza se producen en colectivo.<sup>115</sup>

De la misma manera, el poder político no recae en un individuo, en un grupo, en una élite o en un partido político, sino en la comunidad, en la asamblea y es ella la que mandata a quienes le sirven y representan, y no viceversa.<sup>116</sup>

Si bien se han pormenorizado las implicaciones de centrar la forma y mundo de vida de los tojolabales en el “nosotros”, cabe mencionar que este “nosotros” es un distintivo de los pueblos originarios de lengua tzeltal, tzotzil, tojolabal, q’anjolabal, chol y zoque, cuando menos. En su habla resalta siempre el *tik... tik... tik*. Esta relevancia trasciende el habla, ya que impregna, su discurrir, sus ideas, su actuar, su interrelacionar. Más aún, su ontología comparte concepciones nosótricas y anticéntricas con una multiplicidad de pueblos originarios de Latinoamérica, como los andinos y de otros más del mundo.

### **El *lekil kuxlejal* de los tzeltales y tzotziles**

El trabajo de Antonio Paoli sobre la ontología tzeltal y tzotzil viene a abundar sobre las formas y mundos de vida de estos pueblos originarios mayenses, con su análisis de la complejidad del concepto “*lekil kuxlejal*”, simplificado como “vida buena” por el mundo occidental. Por iniciar con las grandes diferencias, si bien *kuxlejal* puede traducirse como “vida”, estos pueblos originarios no se refieren únicamente a esta vida material, sino a una de las dimensiones por las que transitará el *ch’ulel* (el alma) cuando se desprenda del cuerpo que hoy posee; más aún, cuando se refieren a la vida, ésta incluye a todos los seres vivos, a la naturaleza, a la Madre Tierra, una vida ciertamente incluyente, cosmogónica, donde el ser humano es tan solo uno más de los sujetos

<sup>115</sup> Esta práctica se acerca a la concepción “construccionista” de cómo se comprende y se produce lo social por medio de la interacción social.

<sup>116</sup> Situación similar a la comunalidad, ya tratada en este texto.



entreverados en una compleja madeja en la que se ensamblan una multiplicidad de sujetos.<sup>117</sup>

En sus textos, Paoli complementa lo ya planteado por Carlos Lenkersdorf, haciendo visibles los implícitos, lo que se esconde entre los pliegues del *lekil kuxlejal*, que si bien, en la práctica, en muchas comunidades se ha contaminado con preceptos derivados de todo un rosario de colonialidades; entre ellas la cristiana y la de los partidos políticos, hay cuestiones fundamentales relativas al *lekil kuxlejal* que se mantienen vigentes en la mayoría de ellas.

Uno de los factores esenciales para que haya *lekil kuxlejal* es la paz. Para los tzeltales y tzotziles la paz implica una dimensión sagrada y contempla o se manifiesta por medio del silencio, de la reflexión profunda; para ellos la paz es un fundamento de la armonía social y cósmica, y de ellas se deriva la paz personal. Para este autor:

Un factor necesario, clave para que haya *lekil kuxlejal*, es la paz (*slamalil k'inal*), por lo mismo son dos conceptos inseparables. Hay *lekil kuxlejal* cuando existe *slamalil k'inal*. *Slamalil k'inal* es un estado de silencio de la persona, de su mente. También es un estado de armonía del ecosistema. Realidad colectiva donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas, bien avenidas y conforman el *lekil kuxlejal* (Paoli, 2003: 75-78).

El *slamalil k'inal* es producto de la intersubjetividad humana y no humana de una comunidad. Así, quienes moran en una comunidad donde hay paz podrán estar en paz con ellos mismos, en su *k'inal* interior, con su familia y con su comunidad; esta paz es un factor fundamental para que haya *lekil kuxlejal*. En palabras de Antonio Paoli:

Cuando hay paz no existe la tristeza en el corazón, no hay molestia, no hay llanto, no hay miedo ni hay muerte; existe la vida buena en su esplendor, somos un solo corazón; somos unidad, es igual el derecho para

<sup>117</sup> Sartorello (2012: 80-84) rescata narrativas de ancianos y autoridades comunitarias sobre lo que implica para ellos la Tierra y la relación que establecen con ella.

todos, todos toman por igual la grandeza de todos, hay amor, hay igualdad en nuestros corazones (Paoli, 2003: 77).

Antonio Paoli ilustra la relevancia del *salamalil k'inál* con un relato de un *pat o'tan* (saludo del corazón), que es una advocación en tzeltal para dar gracias o pedir algo a Dios. En esta advocación:

[u]na persona conduce y otra va hablándole a Dios a partir de lo que el anterior ha dicho. Manuel Hernández Pérez, secretario ejecutivo del comité y promotor tzeltal de la comunidad de Santa Cruz, ubicada allí donde nace el río Perla, se tapó los ojos con la mano derecha. Terminado el *pat o'tan* le pregunté: “Manuel ¿por qué te pones la mano sobre los ojos?”, y me respondió en castellano: “Para atraer el silencio” (Paoli, 2003: 74).

Y Manuel siguió explicando que: “el silencio es para respetar la palabra”. En ese sentido, Paoli explica que para los tzeltales y tzotziles:

El silencio es algo sagrado. Se le nombra también *ch'ab*. Y cuando los principales de una comunidad quieren solucionar un conflicto, hacer la paz, oran y ayunan a veces varios días. A esta ceremonia se le nombra *ch'abajel* y suelen traducir este término como “pacificación”. También, cuando se ha terminado un conflicto, el que ofendió sirve refresco, a veces también reparte dulces y comida para sellar otra vez la amistad y hacer la paz o el silencio. A esto también se le llama *ch'abajel*. [Así], el silencio es algo sagrado y fundamental para generar armonía y con ella el *lekil kuxlejal* (Paoli, 2003: 75).

Miguel Sánchez (2012: 2), académico y miembro del pueblo originario tzotzil, complementando a Paoli, reflexiona sobre los principios filosóficos y morales del *lekil kuxlejal*, entre los que incluye: la dignificación; la reciprocidad (*ich'el ta muk*) entre todos los seres del pluriverso y en todos los niveles, desde lo interpersonal hasta la aldea global; el respeto y la amabilidad con todo el pluriverso: seres vivos y no vivos, incluida la Madre Tierra (*ko'ol ich'el ta muk*); el trabajo colectivo, desde

las actividades domésticas hasta las comunitarias (*komon ts'umbajel*); el trabajo complementario en equidad, donde un aspecto relevante son las relaciones intrafamiliares y las de género (*komon ambtel*); el trabajo comunal bajo el sistema de cargos, donde lo valorado es el servicio en paz y armonía hacia la familia, hacia la comunidad (*komon patan ambail*); la aceptación mutua, en reciprocidad y compromiso; sentirse lo mismo que los otros, no mejor (*komon k'anbail*); el cuidado mutuo y vigilancia mutua; colaborar con los otros, buscar su bien; (*komon k'elbail*); el estimarse mutuamente; sentir a los otros, empatizar con ellos (*komon k'uxumbail*); la fiesta comunal, participar en ella, afianzar el nosotros (*komon kín*); la convivencia y el compartir alimentos colectivamente; que todos sean apreciados y tengan suficiente de comer (*komon ve'el*); la justicia colectiva; el buen arreglo, que todos, personas, familias, comunidades queden en armonía y en paz (*komon chapanel, Lekil chapanel*); que la justicia se dé con transparencia (*sjam*), en un solo corazón, en armonía (*jun ko 'ntonitik*). Como se puede intuir de estos principios, la vida buena del *lekil kuxlejal* es mucho más compleja y difiere en mucho de la vida buena occidental.

En sus trabajos, Antonio Paoli nos permite adentrarnos en las expresiones que adoptan estos conceptos en la vida cotidiana. En la concepción de estos pueblos originarios, el *lekil kuxlejal* se deriva de lo que existe en el pluriverso; no lo crea el ser humano, sino que lo crea Dios. El *lekil kuxlejal* también se genera en las fiestas de la comunidad, de las familias, de las personas, con la germinación de nuestro trabajo, de nuestra milpa, con el buen trato y respeto a la vida y al pluriverso, en su sentido amplio.

Para los pueblos originarios mayenses es fundamental que todo hombre forme una familia; no es bueno que el hombre permanezca soltero todo el tiempo, todo hombre debe buscar mujer y desear un matrimonio. Encontrar una buena pareja posibilitará que ambos se amen y se acompañen y resuelvan y salden sus diferencias. “el *lekil kuxlejal* se genera cuando el marido de veras toma en cuenta a su mujer y la mujer de veras toma en cuenta a su esposo. Que no sólo mande el hombre, que no mande sólo la mujer. No, los dos se toman en cuenta entre sí” (Paoli, 2003: 79).

Para el *lekil kuxlejal* el hombre y la mujer deben tener confianza mutua y así también tiene que haberla con los hijos. Si los padres tienen paz en el corazón y dan a sus hijos cariño y afecto, y los van formando de acuerdo con los preceptos del *lekil kuxlejal*, a pesar de las carencias y necesidades habrá paz en el corazón de los hijos.<sup>118</sup>

En relación con lo que Dios ha creado en el pluriverso, en principio debemos respetarlo, hacer uso de ello sin maltratarlo. La armonía, la paz y la belleza no sólo deben circunscribirse al ámbito del hogar, de la familia, sino que estas cualidades deben estar presentes en todo lo que se interrelaciona con nosotros, con nuestra familia, con nuestra comunidad. Para los tzeltales, al igual que para los tojolabales, todo, lo animado y lo inanimado, tiene existencia y tiene alma (Ávila, 2012: 26). Por ello, la vida no puede ser buena si ensuciamos, maltratamos el traspacio, el bosque, el río, la parcela, la comunidad. Todo ello requiere del cuidado, ya “que si maltratamos el trabajo de Dios no durará nuestra vida” (Paoli, 2003: 81).

Para vivir en paz y en armonía, tanto para el ser humano como para la familia o la comunidad, se debe tener un comportamiento y una actitud humilde, solidaria, altruista. Así, citando a Antonio Paoli:

el *lekil kuxlejal* llega si consideras la grandeza de los que te acompañan, de tus compañeros que germinan junto contigo, de tus Madres Padres, de tu pueblo. También te llega según como respetes el trabajo de tus iguales, de la rectitud de tus palabras, de que no atiendas a las mentiras, que no le atribuyas delito a tu compañero, que no molestes ni a la mujer ni a los hijos de los otros, tampoco a las personas que han crecido contigo ni sus familias, ni a tus Madres Padres. No vendrá a ti problema si todo el tiempo estás a gusto. La vida será verdaderamente agradable si reconocemos mutuamente la grandeza los unos a los otros (Paoli, 2003: 81).

<sup>118</sup> Esta concepción de heteronormatividad muy bien debiera transitar en algún momento a relaciones no heteronormativas.

Sobre cómo resolver los problemas, los tzeltales y los tzotziles conciben que una buena autoridad, alguien que sirve a la comunidad, que respeta a sus integrantes, que aplica sus usos y costumbres, que lo hace en paz y en armonía y sin ira en el corazón, hará suyo el problema. Una autoridad será buena, “si él nos ve bien, si aplica nuestro derecho, si nos respeta, si hace suyo el problema” (Paoli, 2003: 84). Porque, en esta ontología, el problema es un sujeto más que nos encuentra, no es algo que le pasa a uno, a una comunidad, de cierta manera el problema se personaliza y la comunidad, la asamblea, las autoridades deben nosotrificarse para “apagarlo” (Paoli, 2003: 82-83).

El *lekil kuxlejal* debe orientar, manifestarse en cada solución problemática entre personas, en la familia o en la comunidad. Nadie ajeno a las costumbres, a la cultura, a la cosmovisión debe o incluso puede participar para resolverlos. Es en la comunidad, en las asambleas de la comunidad donde se deberá decidir qué hacer según el caso, para “apagar” el problema, para que éste no afecte a los demás, para reestablecer la paz y la armonía y poder continuar con nuestra vida.<sup>119</sup>

En este sentido, se debe procurar encontrar “palabras que dan vida, palabras que le dan armonía a nuestros corazones. Palabras con las que la vida toca el corazón de tu compañero y el corazón de todo tu pueblo” y evitar “palabras que descomponen la vida, que hieren el sentir de todos y cada uno, que no agradan. No aprendamos las palabras que nos acaban y acaban a nuestra comunidad” (Paoli, 2003: 85).

### **Qué llevarse de todo esto en relación con las ontologías de los pueblos originarios sobre la producción de lo social**

Dadas estas diferentes ontologías –aymara, mixteca, zapoteca, tojolabal, tzotzil y tzeltal– relacionadas con la comprensión de cómo se produce lo social, desde una concepción nocéntrica, en un pluriverso,

<sup>119</sup> En la comunidad de Santa Catarina del Monte la manera como se atienden los problemas es similar, tratando en todo momento que el conflicto entre integrantes no vaya a afectar a la comunidad (Nieves, 2010).

no es de extrañar que desde los tiempos de la Conquista, hasta nuestros días, quienes han fincado su comprensión de la producción de lo social en propuestas eurocéntricas –antropocéntricas, individualistas, basadas en la ganancia y el lucro, por citar algunos de sus “atributos”– no aprecien este tipo de ontologías. Más aún dada la crisis civilizatoria, derivada sobre todo del calentamiento global, del giro hacia la ultraderecha antiecológica que cada vez toma el poder político en más países relevantes que debieran estar aplicándose en reducir significativamente las emisiones de CO<sub>2</sub>; del incremento de la violencia organizada y el narcotráfico, y la masificación de la migración. Producto de todo esto, todos y todas debiéramos tomar conciencia de la relevancia y del aporte a la solución de todos estos problemas que pudieran tener estas otras formas de concebir la existencia humana en esta nave espacial que hemos llamado Tierra. Después de toda esta disquisición sobre esas otras ontologías, conocimientos, entendimientos de los pueblos originarios aquí tratados, cabe preguntarse quiénes, si acaso, son la “gente de razón” y si no estaríamos mejor si quienes hemos vivido bajo una ideología occidental y europeizante individualista y consumista nos acercáramos y nos dejáramos “contagiar” por estas otras formas de concebir la producción de lo social para lograr vivir más acompañados, en un nosotros, en comunidad, privilegiando en todo momento vivir en paz y en armonía.

En relación con la propuesta de la comunalidad, cabe preguntarse:

¿Qué entender del origen de la comunalidad en relación con la producción de lo social?

¿Es la forma de vivir y de organizarse, privilegiando lo común, una forma distinta de producir lo social en relación con los preceptos europeizantes?

¿Qué tan relevante es el reconocimiento y respeto del otro *versus* la competitividad neoliberal y qué implicaciones tiene ese reconocimiento, ese hacer parte de uno de un nosotros a la otredad *versus* el egoísmo individual? ¿Se produce lo social de forma diferenciada en cada uno de estos casos?

¿Cómo considerar la propuesta crítica de Martínez Luna de que: “no puede existir una comunidad sin trabajo, sin respeto mutuo, sin rasgos de reciprocidad”, sobre todo, para quienes vivimos en ciudades?

¿Es excesivo considerar el respeto y la reciprocidad hacia materialidades como el río, el bosque o la tierra que en la ontología occidental son considerados objetos o seres vivos no humanos?

¿Es la tierra sagrada, la madre de todos nosotros, o cuando menos de unos cuantos?

¿Es la comunalidad un distinto fundamento epistemológico sobre el pensar, el comprender, el hacer que puede derivar en concepciones autóctonas de cómo producir lo social colectivamente?

¿Qué relevancia tienen para la producción de lo social las concepciones propias sobre autonomía, territorialidad, gobernanza, organización, formación, educación, derecho, ciudadanía o cultura?

¿Qué es más adecuado para la producción de lo social: decidir consensuadamente en asamblea de involucrados o hacerlo por mayoría, por medio del voto individual, en urna o a mano alzada (sea una comunidad rural o de una manzana urbana)?

¿Es importante para el ser humano pertenecer a una comunidad, sentir una identidad, apropiarse de su historia, asumir derechos y obligaciones acordados colectivamente?

¿Qué es lo propio? ¿Qué tanta autosuficiencia se debe buscar? ¿Cuánto consumir es consumismo? ¿Quién debe definir en estos aspectos lo que es adecuado y lo que no lo es?

¿Qué pensar del lema: “No es más rico el que más tiene sino el que menos necesita”?

¿Es buena la autodeterminación? ¿En qué medida la autodeterminación incluye o excluye a la otredad, al diferente?

¿Es posible que el decidir sistemas normativos propios, normas sociales y formas y mundos de vida derive en autonomías separatistas?

¿La comunalidad debe circunscribirse a la comunidad o ésta debe extenderse hacia lo regional y lo nacional, cuando menos?

¿Qué tan relevante es hurgar en el pasado para tratar de encontrar antecedentes de la comunalidad o de cualquier otra cuestión?

¿Es válida una forma o mundo de vida actual, sin un referente histórico? ¿Qué le da validez, en caso de una respuesta afirmativa?

¿Es la comunalidad un buen ejemplo del conocimiento y las epistemologías del Sur que han sido consideradas como no existentes por haber sido generadas por actores subalternos inferiorizados por los colonialismos externos e internos?

¿Esta “inexistencia” es realmente una “injusticia cognitiva”, un epistemicidio?

¿Quién y cómo debiera validarse el conocimiento de cualquier cuño?

¿Cuáles serían los aportes de la comunalidad al conocimiento social y, más específicamente, antropológico?

¿Cómo pudiera revitalizarse la comunalidad ante los desafíos de los tiempos actuales, teñidos de identidades puntiformes por la migración, de los medios de comunicación masiva, del Internet, del narcotráfico?

¿Qué importancia tiene el idioma en una sociedad para mantener sus prácticas sociales, sus usos y costumbres sus formas y mundos de vida, su cosmovisión, su ontología?

¿Qué cualidades y carencias presentan la ciudadanía fincada en la individualización social y la ciudadanía fincada en lo colectivo, en el bien común?

¿Qué debatir entre lo político en manos de partidos políticos y en manos de la comunalidad?

¿Qué funciones, atribuciones debieran ejercerse desde la comunalidad y cuáles debieran relegarse en instituciones políticas, económicas y sociales externas a ella?

¿Representa la comunalidad una especie de antídoto a la enajenación política, social y cultural producto del control político partidista y caciquil y de una ciudadanía enajenada por el individualismo y el consumismo exacerbado?

¿Es la comunalidad una alternativa viable más allá de las comunidades, para las regiones y para las ciudades de dimensión variada?

¿Qué pensar, desde la provocación de este libro sobre la producción de lo social, de la idea de Emiliano Zapata de producir nación desde lo local y no viceversa?



¿Qué importancia tiene hablar y comprender un idioma para poder adentrarse en el significado ontológico y epistemológico de lo nombrado, lo verbalizado, lo observado, lo sentido, lo pensado, lo interpretado?

¿Qué tan relevante es comprender desde dentro?

¿Qué quiere darse a entender con aprender una lengua “bien hablada”?

¿Qué significa el buen vivir en la ontología en la que fue acuñado?

¿Qué nos dice la concepción aymara de mejoría: “Si mejoramos tiene que ser, en lo posible, todos a la vez para estrechar los lazos de convivencia”, y no que unos mejoren más que otros?

Y más aún, ¿qué reflexión hacer sobre que ese “todos a la vez” incluye, además de los seres humanos, a todos los seres vivos, a la naturaleza y a lo espiritual?

Aquí cabe reflexionar sobre la importancia que los pueblos originarios considerados en este capítulo dan a lo colectivo, al nosotros, elaborado con cierto detalle por Carlos Lenkersdorf en relación con el énfasis que le dan los tojolabales a lo nosótrico.

¿Qué diferencia de sentido tiene decir en castellano “uno de nosotros cometió un delito” y, en tojolabal, “uno de nosotros cometimos un delito”?

¿Debe un grupo, una asociación, una comunidad asumir el comportamiento de cada uno de sus integrantes como incluido dentro de un nosotros?

¿Es adecuado tratar de corregir el comportamiento de un integrante de una asociación, una comunidad, sin aislarlo individualmente y aplicando una justicia del nosotros, restitutoria, que busque reincorporar a quienes han obrado mal a su familia, a su comunidad?

¿Qué tan relevante es intentar restablecer la armonía social dañada por el comportamiento de uno o varios integrantes de una comunidad?

¿Qué significado ontológico tiene la frase tojolabal intersubjetiva de: “yo te dije tú escuchaste”?

¿En qué medida es adecuado que el poder de cualquier cuño recaiga en la comunidad, en la asamblea, en lo nosótrico, en lugar de en el individuo?

¿Qué tan similar es la ontología de los tzeltales y tzotziles a la de la comunalidad, a la de los aymaras y a la de los tojolabales?

En relación con el *lekil kuxlejal*, ¿qué es la vida para estos pueblos?

¿Por qué estos pueblos le dan tanta relevancia a la paz?

¿Por qué relacionan la paz con el silencio y éste con la armonía?

¿Cómo entender el enfoque de la intersubjetividad humana y no humana, privilegiando el procurar que haya paz en la comunidad, en la familia y con ellos mismos?

¿Cómo entender la idea de que el *lekil kuxlejal* llega a uno si uno es solidario, valora a los otros, habla con la verdad?

¿Qué opinar de la concepción de que una buena autoridad es aquella que sirve a su comunidad en paz, en armonía, sin ira en el corazón, y que hace suyos los problemas que se le presentan para poder “apagarlos”, para que éstos no afecten a los demás?

Más aún, ¿cómo considerar el sentido de las palabras y valorar y tratar de verbalizar y sentir palabras que “dan vida” y armonía y evitar palabras que descomponen la vida, que hieren el sentir de los demás; palabras que deterioran a la comunidad?

¿Qué comparación, comunión, podemos hacer entre las propuestas de la comunalidad de los mixes, zapotecos y chontales, las del *sumak qamaña* de los aymaras, el nosotros de los tojolabales y el *lekil kuxlejal* de los tzeltales y tzotziles?

¿Qué preguntas hacernos sobre la importancia que dan estos pueblos originarios a vivir en familia, en comunidad?

¿Qué considerar del respeto que se debe tener a todos los seres no humanos, incluidos los objetos, que para los tojolabales parecieran ser tan sujetos como los seres humanos y que todos ellos –el río, el machete, la olla, el burro, el árbol– en su ontología también tengan corazón, alma, principio de vida?

¿Es la concepción anticéntrica de estos pueblos originarios más adecuada que la antropocéntrica del eurocentrismo?

¿Qué tanto el “nosotros” de estas ontologías reconfigura en el nosotros el yo, o realmente lo niega?



## Qué se lleva el autor de toda esta disquisición

Esta obra ha sido elaborada teniendo en mente a los agentes de cambio: extensionistas, asesores, acompañantes que inciden en procesos de cambio en el mundo rural-urbano y, en menor medida, a quienes estudian estos procesos. El trabajo aborda un problema central para la intervención/colaboración, que en general ha sido ignorado por quienes reflexionan sobre estos temas, y que se refiere a la comprensión de cómo se produce lo social. Para los agentes de cambio y, en general, para quienes se relacionan de una u otra manera con estos procesos debiera ser de vital interés tener claro cómo es que lo social se va conformando en el tiempo y qué factores, aspectos, procesos, actores influyen en ello. Esto es así debido a que la injerencia de agentes, por más colaboracionistas que sean, viene a incidir en procesos de cambio, y en mucho ayudaría si quienes inciden, además de las buenas intenciones, tienen una idea clara de cómo se produce lo social en los escenarios en los que tratan de colaborar.

Sobre este tema, como sobre muchos otros, en las ciencias sociales no hay acuerdo. Distintos pensadores y escuelas han elaborado propuestas sobre cómo es que lo social se va desarrollando. *Grosso modo*, aquí se han presentado formas distintas de comprender la producción de lo social: el positivismo, funcionalismo estructural, el marxismo, las propuestas centradas en los actores y sus asociaciones, las que privilegian lo imaginario, los sentidos y afectos, y las que han sido históricamente excluidas por la ciencia convencional eurocéntrica y occidental, generadas por pueblos originarios.

Este libro ha sido escrito de manera tal que los lectores vayan haciendo ejercicio de la autocrítica a partir de las propuestas de cada una de estas corrientes de pensamiento. La pretensión es lograr que éstos, como agentes de cambio, se apropien de propuestas relevantes sobre cómo se han dado y se están dando los procesos de cambio en los escenarios donde ellos intervienen o colaboran. Es decir, que logren observar y comprender de manera distinta los eventos en los que participan, en los que acontecen frente a sus ojos y de los que se enteran por medio de los relatos de quienes los vieron o se enteraron de ellos; que sean más perspicaces e inquisitivos; que hurguen en lo que subyace a los acontecimientos para comprender el papel, las acciones, los discursos, las propuestas, los intereses, las estrategias de los distintos actores, así como de sus asociaciones, sus redes y la forma en que éstos se confrontan o tejen alianzas con otros actores en los escenarios. Tal vez, este cambio en la manera de mirar y de comprender aporte a mejorar la forma de colaborar con esos actores.

Quien esto escribe ha tenido que indagar sobre todas estas cuestiones con el fin de comprender mejor cómo se produce lo social, para a partir de ello dilucidar formas, actitudes, comportamientos, estrategias de intervención; es decir, de acompañamiento, de colaboración, en procesos de cambio de actores sociales.

Cabe al final de esta obra aclararle al lector, después de tanta disquisición, qué cuestiones me han sido convincentes y me han permitido comprender, desde una concepción personal, cómo se produce lo social y cómo pueden, quienes colaboran en procesos de cambio, generar la suya, para así entender mejor los procesos sociales en los que inciden y colaborar mejor con actores sociales de muy diversa índole. Queda claro que ésta es la mía y que, si bien subyace la intención de contagiarse con ella a los lectores, es deseable que en la interacción, en la interfaz que se da entre quien escribe y quien lee, cada quien conciba la suya.

De inicio, no considero que haya una unicidad o totalidad de lo social (Marx, Durkheim); más bien, me sumo a la idea de Weber, de Tarde, Simmel, Blumer, Long, Latour, Law, Castoriadis sobre la inexistencia de una totalidad, y me atrae la propuesta de Tarde que plantea

que lo social se asemeja a un archipiélago de redes, de socialidades, diversas, múltiples y heterogéneas. Más aún, estos archipiélagos no parecieran tener un orden, un centro y presentar un cierto desorden rizomático, tal y como lo consideran Deleuze y Guattari (2010). Así, cada sociedad se mantiene unida por las interacciones, los ensamblajes que se generan entre sus actores y, más aún, por las materialidades que se entretrejen con los otros actantes de esa sociedad. Una y otra sociedad pueden generar ensamblajes entre ellas, o pueden no hacerlo, manteniéndose autónomas la una de la otra, dando lugar a un pluriverso social, tanto humano como no humano, de lo más diverso y heterogéneo.

Un acertijo central sobre cómo se produce lo social es comprender qué es lo que mantiene unida, ensamblada, a una sociedad. Coincidiendo en parte con la propuesta de Bruno Latour, John Law y Donna Haraway sobre la relevancia de las materialidades como actores no humanos que se ensamblan en una simetría generalizada con los actores humanos y para ello son fundamentales en el sostenimiento de lo social, más allá de las normas y reglas formales e informales que suelen regir la vida social (Durkheim). Considero que la interacción social misma (Simmel, Blumer, Habermas), de la que se derivan dimensiones y campos sociales (Long, Bourdieu), también juega un papel relevante en mantener unida una red social, o mejor dicho, un rizoma social (Deleuze y Guattari).

Abundando, no considero que haya leyes naturales (Comte, Durkheim) ni del desarrollo (Marx). Tampoco coincido con la idea del progreso inmanente ni con la prospectiva del etapismo o estadios del devenir social de Comte, Spencer, Morgan y el mismo Marx, con el materialismo histórico, pese a que haya evidencias históricas de ello, así como las utopías vislumbrables desde lo lógico. Asimismo, no considero que se den determinismos de ningún tipo ni que una actividad como la base económica, la infraestructura, determine otras, como las culturales, o que haya una clase o actor o grupo social que desde lo lógico o por antonomasia sea una vanguardia social o revolucionaria, incluso aunque lo haya sido con anterioridad. Sí considero que el futuro dependerá en todo caso de la acción humana, que espero

sea creativa, crítica y reflexiva, y que el destino es por demás incierto, pudiendo balancearse desde escenarios similares a *Blade Runner*<sup>120</sup> o *Mad Max*,<sup>121</sup> hasta sistemas sociales armónicos, pacíficos y humanos, aunque ciertamente apuesto y laboro para lo último. En ello siempre ayudará la organización, la identidad, el nosotros, estar conscientes del pasado, generar capacidades y llevar a cabo acciones dotadas de significado para incidir adecuadamente en el presente.

Sobre la relación entre la estructura y los actores en esta producción, no considero que las cuestiones estructurales y de otro tipo determinen de alguna manera a los actores sociales. Permítaseme aclarar este punto. Todas estas cuestiones influyen sobre estos actores, mas por muy intensa que sea esta influencia, éstos siempre tendrán posibilidad de producir sus propios procesos de cambio, o cuando menos, sus ideas, a pesar de que la situación no les permita llevarlas a cabo.

Sobre esta cuestión a mí me convencen las ideas de Weber, quien plantea que las instituciones sociales y la estructura no tienen significado más allá de las acciones que ellos encarnan. Igualmente, la idea de Giddens sobre la estructuración social, que conviene una vez más citar:

Al seguir las rutinas de mi vida diaria ayudo a reproducir instituciones sociales que no contribuí a crear. Ellas son más que sólo el ambiente de mi acción puesto que [...] intervienen constitutivamente en lo que hago como agente. De modo similar, mis acciones constituyen y reconstituyen las condiciones institucionales de acción de otros, tal y como sus acciones hacen a las mías [...] Mis actividades, entonces, están incrustadas y son elementos constitutivos de propiedades estructuradas de instituciones que se extienden más allá de mi tiempo y espacio (Giddens, 1987: 11).

<sup>120</sup> “Película de culto”, de ciencia ficción, dirigida por Ridley Scott, que se estrenó en 1982 y donde se retrata una sociedad futura víctima del calentamiento global y de una deshumanización social.

<sup>121</sup> “Película de culto”, de ciencia ficción, escrita y dirigida por George Miller, estrenada en 1981, que presenta un futuro apocalíptico y precario en donde queda muy poca agua, petróleo y energía, y la sociedad ha devenido en un anárquico caos y el poder está en manos de pandillas en eterna lucha por apropiarse de los escasos recursos.

Estas ideas contribuyen a ubicar la interacción entre los actores y las cuestiones estructurales.

Para mí el vínculo que se da entre los actores en la producción de lo social no se limita a lo relacional, tal y como lo plantea el constructivismo y la propuesta de sociología crítica de Pierre Bourdieu. Me convence más la propuesta del construccionismo social, fincada en las ideas de Georg Simmel (1939/1908), de Peter Berger y Thomas Luckmann (1967/1966) y sobre todo las de Herbert Blumer (1969) sobre la interacción social entre los actores y sus coaliciones, gracias a la cual éstos resignifican y resimbolizan lo social y todo lo que les rodea.

Respecto a las “mónadas” de Gabriel Tarde, esas unidades a partir de las cuales comprender cómo se produce lo social, el concepto de actor, de cierta manera no termina de convencerme, ya que los individuos y sus socialidades realmente no están actuando, la vida misma no es una performatividad. El concepto de agente social de Bourdieu, por su parte, suele ser utilizado para denominar a una gran diversidad de individuos y grupos sociales y no pareciera circunscribirse a los individuos y sus asociaciones que llevan a cabo sus prácticas y acciones. El concepto de clase tampoco me satisface, pues sus usos en la ciencia social tienden a referirse a agregados sociales demasiado amplios, acotados muchas veces a ciertas características que los separan de otros grupos sociales y que no permiten hilar fino para comprender cómo se produce lo social. Así las cosas, dado que no he encontrado un concepto más adecuado, en este libro he utilizado el de actor, aclarando en la primera nota al pie de página que más que actor es un actante: participante (persona, animal o cosa) en un programa narrativo, pudiéndose ampliar a todo participante en un proceso social.

El concepto de actor-actante se hace más complejo con la propuesta de la ANT, al considerar que tanto los actores humanos como los no humanos están presentes y participan con la misma simetría en las redes sociales. Coincido sobre esta crítica originada en la idea de Gabriel Tarde sobre lo desafortunado que ha sido separar artificialmente lo social de la naturaleza y la necesidad de resolver esta situación concibiendo las redes sociales entre actores humanos y no humanos. Esta provocación conceptual, si bien permite considerar con un estatus



mayor a un río, una computadora o una ametralladora, en la práctica difícilmente lleva a considerar a estos actores al mismo nivel que a los humanos.

La propuesta de Adam Ferguson, en el siglo xvi, tomada como fundamento de su enfoque por Carlos Marx, sobre la centralidad del conflicto en relación con el cambio social es a mi entender fundamental en un enfoque que permita comprender cómo se produce lo social, así como las formas de incidir en esta producción como agentes de cambio. Lo anterior niega la idea de la estabilidad, orden y funcionalidad social de Durkheim, Parsons y los funcionalistas. Este conflicto, sin embargo, dista mucho de referirse única o fundamentalmente al ámbito económico o político, tal y como lo considera el marxismo clásico, y considera, además, cuestiones relacionadas con lo religioso, social y cultural, estando entre ello las formas y mundos de vida. Así las cosas, a mí me convence más el argumento de Norman Long en relación con la confrontación por discursos, intereses y formas y mundos de vida entre los actores y sus coaliciones, estando en ello –mas no solamente– la lucha por apropiarse del excedente económico. A esta lucha habría que agregar los intereses políticos, sociales y culturales, entre otros, así como el tratar de imponer a los otros discursos, ontologías, epistemologías y formas y mundos de vida propios. A esto también habría que añadir las relaciones de poder y dominación, y en particular el concepto de violencia simbólica desarrollado por Pierre Bourdieu (2007/1994).

La cuestión de la agencia es también problemática, ya que para Norman Long ésta es un atributo de los actores sociales referido a su conocimiento, capacidades, redes sociales y adminículos tecnológicos. Esta definición, como ya se señaló en el texto, deja de lado cuestiones subjetivas, identitarias y emotivas de los actores que debieran considerarse. Más aún, para Bruno Latour la agencia no es atribución de los actores, sino que es transmitida a éstos por medio de los ensamblajes que establecen con otros actores de la red. Para mí, si bien las conexiones que cada actor establece con otros actores de la red le transmiten agencia, no todos los actores logran tejer redes de la misma magnitud e importancia, por lo que algo deben de inicio poseer intrínsecamen-

te para atraer, cual magneto, a otros actores como para ensamblarlos o enrollarlos; aunque dicha cualidad de atracción pueda llegar a desvanecerse y con ella la agencia de ese actor. Asimismo, el conocimiento y las capacidades, apropiadas por cada actor, tienden a variar y esta diferencia suele en parte estar relacionada con el empeño que cada uno de ellos ponga en ello.

La crítica a las dicotomías hecha por los adeptos a la ANT es para mí por demás acertada, ya que si bien éstas facilitan la explicación de las relaciones entre diferentes extremos –mico-macro, actor-estructura–, también simplifican este tipo de niveles de estudio, que se manifiestan como un continuo desde lo local hasta lo global, desde el actor hasta lo estructural, y es en esta complejidad que debieran abordarse y presentarse estas cuestiones.

En este mismo tenor está la idea del ambiente o contexto, ya que, si de seguir a los actores se trata, esto habrá que hacerlo hasta donde llegue la red, y más allá de ello no hay nada, por lo que la idea del contexto, de aceptarse la propuesta de la ANT, resulta fuera de lugar, ya que, o forma parte de la red, de una asociación, de un archipiélago, o está fuera de ella.

Otra propuesta de Giddens, retomada por Norman Long, que a mí me ayuda es la de los repertorios, pero sin limitarlos a lo cultural. Este concepto es a mi juicio más diverso y heterogéneo que el de los capitales de Pierre Bourdieu, que se asemejan a atributos o acervos acumulables por los actores. Los repertorios, sin embargo, debieran ser complementados con otros factores que potencian la agencia de los actores, como son: la subjetividad constituyente y la historicidad, tratadas por Hugo Zemelman (1996), así como el imaginario, los sentires y los afectos de los actores.

La cuestión de los campos, dominios, arena, escenario e interfaz tienen todos ellos bondades y limitaciones. Tanto el campo de Bourdieu como el dominio de Long, muy similares en su conceptualización, acotan ciertos espacios la interacción humana, permitiendo comprender ésta en detalle; sin embargo, sería difícil encontrar un actor que participara únicamente en uno de ellos, dado que debido a su multiactividad y socialidad suele intervenir en varios al mismo tiempo.

La arena, el escenario y la interfaz de Long tienen la misma bondad y limitación, con la ventaja de que éstos se refieren a espacios físicos o virtuales definidos, donde los actores se confrontan o se alían, según sea el caso, con el propósito de hacer valer sus intereses, de promover sus discursos y de imponer sus formas y mundos de vida, todo ello en una negociación que implica pérdidas y ganancias.

En la producción de lo social no todo es racional. La propuesta de Cornelius Castoriadis sobre la relevancia del imaginario en este sentido es fundamental, ya que viene a cuestionar ese peso excesivo que se le ha dado a la racionalidad. Si bien considero que sus ideas sobre la “creación” de lo social, atribuida fundamentalmente a la imaginación radical tanto individual como colectiva, son de tomarse en cuenta, esto a mi juicio debiera entrecruzarse con la propuesta del interaccionismo simbólico, que sucintamente plantea la relevancia de la interacción social en la producción social mediante la cual los actores sociales resignifican, resimbolizan y reconfiguran lo social. Igualmente relevante es la propuesta del construccionismo social, que ha influido considerablemente en el enfoque del actor social de Norman Long y el de la teoría del actor-red de Bruno Latour y John Law, entre otros, y que considera que lo social se va produciendo en el andar de los actores, los cuales van recurriendo a repertorios y a subjetividades e historicidades que en ese momento les son pertinentes, dejando en el desván, por así decirlo, muchas otras, a la espera de poder recurrir a ellas cuando sean pertinentes.

De los sentimientos y los afectos hay poco que cuestionar; simplemente yo me adscribo al sentipensar de los indios amazónicos que: “todo lo piensan con el corazón y lo sienten con la reflexión”. No sé si quedó claro que es difícil divorciar los sentires de los pensares. Sin obviar las propuestas de Michelle Rosaldo (1984), Renato Rosaldo (2000/1993) y de David Lebreton, que consideran que son las percepciones que tiene una comunidad sobre una emoción, un sentir, un afecto las que modulan su manifestación entre sus miembros y que no hay que buscar mucho en la fisiología humana sobre ellas, y más bien hurgar en “el significado cultural [...] en el que se encuentra inscrita la emoción” (Lutz y White, 1986: 423).

De la colonialidad, si bien el énfasis dado por Aníbal Quijano a la invención de la raza y, por lo tanto, al racismo, es plausible genéricamente como parte del discurso hegemónico de los colonizadores con el fin de interiorizar y someter a los pueblos colonizados, considero que el viacrucis de los colonizados implica más cuestiones que el racismo y que todo proceso de inferiorización y sometimiento se relaciona con el problema de la confrontación que todo ser humano o sociedad tiene con la diferencia, con la otredad, cuya distinta ontología, cultura, forma y mundo de vida cuestionan los propios, muchas veces a tal grado que quienes tienen más poder tienden a imponer los suyos sin valorar los aportes que pudieran provenir de las de los pueblos colonizados o sometidos.

El colonialismo interno que se deriva del anterior, una vez que los pueblos colonizados o sometidos logran independizarse, sigue la misma argumentación del párrafo anterior. Si bien en los países independientes de América Latina, África y Asia el racismo se mantuvo como una forma de distinción, sometimiento y exclusión por parte de quienes sustituyeron al poder colonial, éste es insuficiente para comprender tales procesos. En varios de los países africanos el racismo se ha invertido, sufriendolo ahora en parte los descendientes de los colonizadores blancos, y la distinción y exclusión se relaciona a su vez con las diferencias étnicas y religiosas entre personas y comunidades del mismo color y raza. En América Latina la distinción y exclusión también se relaciona con el racismo; sin embargo, éstas también se dan, al igual que antes de la Conquista del siglo xv, entre distintas etnias y regiones, entre personas de la misma raza. La propuesta de lograr asumir la otredad y generar una “hermenéutica diatópica” pareciera enfrentar muchos obstáculos; sin embargo, hay que pugnar por ella.

El problema de descolonizarse lo refiere adecuadamente Boaventura de Sousa Santos, al plantear que “es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin”, tanto el externo como el interno. Ciertamente, hay aspectos hasta de oropel que una sociedad independiente que se proponga descolonizarse tendría que considerar, como las pelucas blancas europeizantes que hoy en día portan los abogados y jueces de las cortes en Inglaterra

y que en un mal remedo portan los abogados y jueces en algunos países africanos. Hay otras cuestiones, como las referidas al sincretismo religioso entre las cosmovisiones y dioses de la pre-conquista y la cristiana, donde sería muy difícil y probablemente irrelevante decantar, depurar o recuperar las creencias autóctonas de los pueblos originarios, de las impuestas con el sable y la cruz desde hace más de 500 años. En todo caso, lo relevante sería reflexionar sobre la pertinencia, las aportaciones que una ontología, creencia, práctica social, forma de organizarse, den a la existencia actual de un individuo, un actor social, una comunidad, un pueblo originario o no originario. Aquí cabe considerar la relevancia de recuperar y fortalecer la identidad, la subjetividad constituyente de los recién mencionados, así como su historicidad, rescatada y concebida por ellos mismos, evitando versiones escritas por los colonizadores o por los actores ajenos a ellos que detentaron o detentan el poder en la actualidad.

En este sentido, junto a la aportación de Boaventura de Sousa con “las epistemologías del Sur”, para dar visibilidad y legitimidad a las ontologías y epistemologías de una diversidad de actores subalternos, entre ellos los pueblos originarios, consideradas como “no existentes” por el eurocentrismo, me parece una buena llamada de atención de Arturo Escobar (2016: 13) “para quienes ya no quisiéramos ser cómplices del silenciamiento de los saberes” y experiencias de las otredades.

Aunado al aporte de Boaventura sobre las epistemologías del Sur cabe agregar las propuestas de Sandra Harding sobre “el punto de vista” y, más aún, la de Donna Haraway sobre el “conocimiento situado”, las cuales, contrario a la idea del conocimiento único y universal, argumentan a favor de un caleidoscopio conceptual generado desde la diversidad subjetiva de los actores sociales y la especificidad espacial y temporal desde donde cada uno de ellos concibe “lo que se es” ontológicamente, derivando de ello sus prácticas sociales, así como sus formas y mundos de vida. No podría yo aseverar que, dada su condición, los actores sometidos a designios e intereses de otros de carácter dominante sean realmente “sujetos epistémicos privilegiados”, pero, en todo caso, sí considero que vivenciar una situación abona desde los sentires a comprenderla diferenciadamente en relación con quienes

provocan esa situación, derivando en todo caso en la generación de un conocimiento distinto, como es el caso de los pueblos originarios de Mesoamérica, algunos de los cuales se consideraron en la parte terminal de esta obra y sobre los que reflexiono a continuación.

Las antologías de los pueblos originarios incluidos en este texto: los aymaras con la *suma qamaña*; los mixes, mixtecos y chinantecos con la comunalidad; los tojolabales y q'anjolabales con el *lekilaltik*, y los tzeltales y tzotziles con el *lekil kuxlejal*, manifiestan ciertas similitudes sobre las que sería muy relevante reflexionar con la intención de incorporar algunos de sus principios existenciales a las formas y mundos de vida de los pueblos no originarios enajenados con el eurocentrismo individualista y consumista.

En la comprensión y práctica de lo social, creo de cierta relevancia dar mayor importancia al nosotros, acomodando el “yo” a lo colectivo, o más bien, reconfigurando el “yo”, desproveyéndolo del individualismo desamparado y arropándolo con una subjetividad e identidad mucho más gregaria. Otros aspectos relacionados que sería pertinente que “contagiaran” todos los aspectos de la vida de los eurocéntricos son la concepción y relevancia de “la paz” y “la armonía”, en todos los niveles sociales, iniciando con el ser humano mismo, con su familia, su unidad doméstica ampliada, su comunidad, su pueblo originario, su región, su nación. De lo anterior se deriva la forma de tomar decisiones, de gobernarse en colectivo, en asamblea, por consenso, con autoridades que sirvan a sus ciudadanos con respeto, armonía y paz. Ciertamente, las ontologías de estos pueblos originarios, que para muchos siguen siendo “no existentes”, plantean otra perspectiva para comprender cómo ellos consideran que se produce lo social desde un nosotros que pareciera ser más adecuado que el que rige a los ciudadanos individualizados y enajenados en el consumismo y en el confort. Por lo anterior, pareciera que “la gente de razón” y más allá de la razón, cuando menos desde lo antológico, siempre han sido estos pueblos originarios y no los que históricamente los han inferiorizado y sometido por medio de la fuerza, la ideología occidentalizada y el mercado.

Sin duda, mis reflexiones sobre las propuestas a las que en este momento me adscribo son muchas más que las arriba examinadas. Sirva,

sin embargo, la disquisición hecha en este apartado como “confesión de parte” para que no quede en el limbo dónde me posiciono en relación con el debate de cuestiones nodales sobre cómo se produce lo social.

No me queda más que cerrar esta obra mencionando que ésta fue producto de mi angustia por tratar de comprender mejor las disquisiciones teórico-conceptuales que distintos pensadores han elaborado sobre cómo se produce lo social; una angustia compartida por muchos agentes de cambio con los que me ha tocado interactuar en la vida profesional y académica. Espero que este esfuerzo por sistematizar estas disquisiciones y “enrolarlas” a las inquietudes de los agentes de cambio sirva de alguna manera para comprender mejor los procesos de cambio de los actores sociales, así como las formas de acompañar esos procesos.

## Referencias bibliográficas

- ABAD, Luisa y Juan Antonio Flores (coords.) (2010). *Emociones y sentimientos. La construcción social del amor*. La Mancha: Universidad de Castilla (Col. Humanidades, 115).
- ALBERONI, Francesco (1984). *Movimiento e institución. Teoría general*. Madrid: Editora Nacional.
- ALBO, Xavier (2011). “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Plural, pp. 133-144.
- ALBROW, Martin (1990). *Max Weber and the Construction of Social Theory*. Londres: Macmillan.
- ALEXANDER, Jeffrey (1985). *Neofunctionalism*. Beverly Hills: Sage.
- ALEXANDER, Jeffrey y Paul Colomy (1990). “Towards neo-functionalism”, *Sociological Theory*, núm. 3, pp. 11-23.
- AMAYA, Oscar, (2017), “Una introducción a la obra de Castoriadis: Pensar lo que se hace, saber lo que se piensa”, *Psicología y Comunicación*. Recuperado de <http://fucpsicologiycomunicacion.blogspot.com/2017/08/>
- ANDERSON, Perry (1980). *Arguments within English Marxism*. Londres: Verso.
- AQUINO, Alejandra (2013). “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, pp. 7-20.
- AQUINO, Plutarco (2013). “Nuestra comunalidad: reflexiones desde Yalalag”, *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, pp. 91-98.
- ARCE, Alberto (1993). *Negotiating Agricultural Development: Entanglements of Bureaucrats and Rural Producers in Western Mexico*. Países Bajos: Wageningen University & Research, PUDOC.
- ARCE, Alberto (2003a). “Value contestations in development interventions. Community development and sustainable livelihood approaches”, *Community Development Journal*, vol. 38, núm. 3, pp. 199-212.



- ARCE, Alberto (2003b). "Re-approaching social development. A field of action between social life and policy processes", *Journal of International Development*, núm. 15, pp. 845-861.
- ARCE, Alberto y Eleanor Fisher (2003). "Knowledge interfaces and practices of negotiation. Cases from a women's group in Bolivia and an oil refinery in Wales", en Johan Pottier, Alan Bicker y Paul Sillitoe (coords.), *Negotiating Local Knowledge: Power and Identity Development*. Londres y Sterling: Pluto Press, pp. 74-97.
- ARCE, Alberto y Norman Long (2007). "Forging a new anthropology of development: Common ground and contentious issues", en T. Bierschenk, G. Blundo, Y. Jaffré, A. M. Tidjani (eds.), *Une anthropologie entre rigueur et engagement: Essai autour de l'oeuvre de Jean-Pierre Olivier de Sardan*. París: Apad-Karthala, pp. 101-125.
- ARDITI, Jorge (1996). "Simmel's theory of alienation and the decline of the nonrational", *Sociological Theory*, vol. 14, núm. 2, pp. 93-108.
- ÁVILA, Agustín (2012). "El buen vivir: Una alternativa a la crisis civilizatoria actual", en Stefano Claudio Sartorello, León E. Ávila y Agustín Ávila (coords.), *El buen vivir: miradas desde adentro de Chiapas*. México: Fray Bartolomé de las Casas, A.C., pp. 9-39.
- BÉJAR, Helena (1991). "La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 56, pp. 61-82.
- BERGER, Peter L. y Thomas Luckmann (1967/1966). *The Social Construction of Reality*. Nueva York: Anchor Books.
- BERLIN, Isaiah (2000/1965). *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus.
- BLOCH, Ernst (2007/1945). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- BLUMER, Herbert (1969a). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. New Jersey: Prentice-Hall (existe traducción al español: *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*. Barcelona: Hora, 1981).
- BLUMER, Herbert (1969b). "The methodological position of symbolic interactionism", en Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. New Jersey: Prentice-Hall, pp. 1-60.
- BOAS, Franz (1911). *The Mind of Primitive Man*. Londres: Macmillan Company.
- BOAS, Franz (1943). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- BOLAÑOS, Leidy Paola (2016). "El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo xx", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 55, pp. 178-191.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, Pierre (1958). *Sociologie de l'Algérie*. París: Presses Universitaires de France (existe traducción al español: *Antropología de Argelia*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2007).
- BOURDIEU, Pierre (1990). *In Other Words*. Cambridge: Polity.
- BOURDIEU, Pierre (2002/1979). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. México: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (2007/1994). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2010/1980). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre y Abdelmalek Sayad (1964). *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. París: Minuit (existe traducción al español: *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2017).
- BOURDIEU, Pierre y L.J.D. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press (existe traducción al español: *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).
- BRYANT, Christopher (1995). *Practical Sociology: Post-Empiricism and the Reconstruction of Theory and Application*. Cambridge: Polity Press.
- CALLON, Michel (1987). "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieux Bay", en John Law (coord.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* Londres: Routledge Kegan & Paul, pp. 196-229.
- CALLON, Michel (1995/1987). "Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la Bahía de St. Brieux", en J. Manuel Iranzo, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristobal Torres y Alberto Cotillo, (coords.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madrid: CSIC.
- CALLON, Michel y Bruno Latour (1981). "Unscrewing the big Leviathan: How actors macrostructure reality and sociologists help them to do so", en K. Knorr-Cetina y A.V. Cocourel (coords.), *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro- and Macro- Sociologies*. Londres: Routledge, pp. 277-303.
- CALLON, Michel y Bruno Latour (1991/1990). *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*. París: La Découverte.
- CASSIRER, Ernst (1993/1932). *La filosofía de la Ilustración*. México: FCE.
- CASTELLANOS, Alicia (1994). "Asimilación y diferenciación de los indios en México", *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, pp. 101-119.

- CASTORIADIS, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México y Barcelona: Tusquets (*L'institution imaginaire de la société*. París: Seuil 1975).
- CECEÑA, Ana Esther (1999). "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf", *Chiapas*, núm. 7, pp. 191-201.
- CEDECOM (2015, abril 14). "Eduardo Galeano" [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZTVEDhint0A>
- CEOIC (1993). "Regiones Autónomas Pluriétnicas: una propuesta hacia la autonomía indígena", *Boletín de Antropología Americana*, núm. 27, pp. 153-170.
- CÉSAIRE, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine.
- CLAVIJERO, Francisco Javier (2009). *Historia antigua de México*, (12ª ed.). México: Porrúa.
- COHEN, Anthony (1987). *Whalsay: Symbol, Segment and Boundary in the Shetland Island Community*. Manchester: Manchester University Press.
- COLOMY, Paul (1990). *The Neofunctionalist Sociology*. Brookfield: Elgar Publishing.
- COMTE, Auguste (2000/1896). *The Positive Philosophy*. Canadá: Batoche Books (existe traducción al español: *La filosofía positiva*. México: Porrúa, 2011).
- COSER, Lewis A. (1965). *Georg Simmel*. New Jersey: Prentice Hall.
- DE LA GARZA TOLEDO, Enrique (2018). "El método en la formación de la clase obrera en Inglaterra (la configuración entre niveles de la realidad social)", en Enrique de la Garza, *La metodología configuracionista para la investigación*. México: Gedisa/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 201-210.
- DE LUCCA, Manuel (1983). *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz, Bolivia: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.
- DE PAZ, Alfredo (1986). *La revolución romántica; poéticas, estéticas, ideologías*. Madrid: Tecnos.
- DELEUZE, Giles y Félix Guattari (2010). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- DESCARTES, René (2010/1637). *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- DÍAZ, Floriberto (2001). "Comunidad y comunalidad", *La Jornada Semanal (La Jornada)*, núm. 314, 11 de marzo.
- DÍAZ, Floriberto (2007). "Comunidad y comunalidad", "Autonomía", "Autorreflexiones", en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Ayuujksënää 'yën – ayuujkwënää 'ny – ayuujk mëk 'äj'tën. México: UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural (Col. Voces Indígenas).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (2005/1632). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- DIEGO, Roberto (2011). "Construir Nación desde lo local", en Federico Novelo (coord.), *La UAM ante la sucesión presidencial: propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*. México, UAM, Departamento de Producción Económica, pp. 559-580.
- DIEGO, Roberto (2015). "La producción de lo social y la Teoría del Actor Red, o la sociología de las asociaciones en la comprensión de procesos rurales", en Virginia Reyes y Silvia Jurado (coords.), *Sociedades rurales: Debates contemporáneos y nuevos retos*. Oaxaca: UABJO/UAM/Universidad del Cauca, pp.167-184.
- DISSANAYAKE, Wimal (1996). "Agency and cultural understanding: some preliminary remarks", en Wimal Dissanayake (coord.), *Narrative of Agency: Selfmaking in China, India and Japan*. Minneapolis: University of Minesota Press, pp. ix-xxi.
- DOMÈNECH, Miquel y Francisco Tirado (1998). *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- DURKHEIM, Émile (1956/1895). *Les règles de la méthode sociologique*. París: Presses Universitaires de France.
- EKMAN, Paul (1973). "Cross cultural studies of emotion", en Paul Ekman, *Darwin and Facial Expression: A Century of Research in Review*. Nueva York: Academic Press, pp. 169-222.
- ELIAS, Norbert (1996/1969). "Etiqueta y ceremonial: conducta y mentalidad de hombres como funciones de las estructuras de poder de su sociedad", en Norbert Elias, *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 108-152.
- ELIAS, Norbert (2015/1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESCOBAR, Arturo (2016). "Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, núm. 1, pp. 11-32.
- ESTERMANN, Josef (2011). "‘Vivir bien’ como utopía política: La concepción andina del ‘vivir bien’ (*suma qamaña/allin kawsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia", en Museo de Etnografía y Folklor (org.), *Reunión Anual del Museo de Etnografía y Folklore, 2010, el Vivir Bien*. La Paz, pp. 517-533.
- ETZKORN, Peter (1968). *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*. Nueva York: Teachers College Press.
- FALS BORDA, Orlando (2008). "Sentipensante" [archivo de video]. 17 de agosto. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>

- FANON, Frantz (1983/1961). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- FANON, Frantz (2009/1952). *Piel negra máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FERGUSON, Adam (1966/1782). *An Essay on the History of Civil Society*. Escocia: Edimburg University Press (existe traducción al español: *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid, Akal, 2010).
- FERGUSON, James (2009/1990). *The Anti-Politics Machine Development Depoliticisation, and Bueraucratic Power in Leshoto*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- FLORESCANO, Enrique (1994/1987). *Memoria mexicana*. México: FCE.
- FLORESCANO, Enrique, (1997/1996). *Etnia, Estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Aguilar.
- FREIRE, Paolo (2010/1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- FREIRE, Paolo (2011/1969). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- FRESSARD, Olivier (2006). "El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos", *Trasversales*, núm. 2, pp. 58-63.
- FRISBY, David (1984). *Georg Simmel*. Chichester: Ellis Horwood.
- GANE, Mike (1988). *On Durkheim's Rules on Sociological Method*. Londres: Routledge.
- GARFINKEL, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Nueva Jersey: Prentice Hall (existe traducción al español: *Estudios de etnometodología*. Madrid, Anthropos, 2006).
- GAVENTA, John (1980). *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Apalachian Valley*. Chicago y Urbana: University of Illinois Press.
- GAY, Peter (1967). *The Enlightenment. An Interpretation*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- GEERTZ, Clifford (1988/1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GERTH, Hans y C. Wright Mills (1970/1948). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Londres: Routhledge & Kegan Paul.
- GIDDENS, Anthony (1976). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociology*. Londres: Hutchinson.
- GIDDENS, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Londres: Macmillan.
- GIDDENS, Anthony (1984). *The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, Anthony (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- GILSON, Étienne (2007). *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Barcelona: Gredos.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1978). *La democracia en México*. México: Era (Serie Popular).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GONZÁLEZ, Teresa (2011). "El interaccionismo simbólico", en Salvador Giner (coord.), *Teoría sociológica moderna*. Barcelona: Planeta, pp. 179-231.
- GOULDNER, Alvin (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. Nueva York: Basic Books.
- GOULDNER, Alvin (1980). *The Two Marxisms*. Londres: Macmillan.
- GRAMSCI, Antonio (1977/1917). "The revolution against 'Capital'", en Quintin Hoare (ed.), *Antonio Gramsci: Selections from Political Writings (1910-1920)*. Nueva York, International Publishers, pp. 34-37.
- GRUPPI, Luciano (1978). "Los cuadernos de la cárcel", en *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México: Ediciones de Cultura Popular, pp. 39-58.
- GUDYNAS, Eduardo (2011). "Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo", *América Latina en Movimiento*, núm. 462, pp. 1-20.
- GUERRERO, Arturo (2013). "La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral", *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, pp. 39-56.
- HABERMAS, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Londres: Heinemann.
- HABERMAS, Jürgen (1992/1962). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- HARAWAY, Donna (1988). "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, núm. 3, pp. 575-599.
- HARAWAY, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Londres: Routledge (existe traducción al español: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995).
- HARDING, Sandra (1993). "Rethinking standpoint epistemology: What is 'strong objectivity'?", en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*. Nueva York: Routledge, pp. 49-82.
- HARDING, Sandra (1996/1986). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- HARDING, Sandra (2004). "Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophical, and scientific debate", en Sandra Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. Nueva York: Routledge, pp. 1-15.
- HEERS, Jacques (2000). *La invención de la Edad Media*. Madrid: Trotta.
- HEWITT, Cynthia (1988). *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del medio rural*. México: El Colegio de México.

- HOFFMAN, Lynn (1996). "Una postura reflexiva para la terapia familiar", en Sheila Mc-Namme y Kenneth Gergen (coords.), *Terapia como construcción social*. Barcelona: Paidós, pp. 25-44.
- IBÁÑEZ, Tomás (2005). *Contra la dominación Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. México: Gedisa.
- INEHRM/FCE (2019). "Junta Revolucionaria del Ejército Insurgente, *Plan de la Villa de Ayala* (1911)", en *El Plan de Ayala. Clásicos del Zapatismo*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/FCE, pp. 22-37.
- JAMES, William (1884). "What is an emotion?", *Mind*, vol. ix, núm. 34, pp. 188-206.
- JIMÉNEZ, Marco Antonio (2012). "Cornelius Castoriadis. la subversión de lo imaginario", *Acta Sociológica*, núm. 58, pp. 115-134.
- JUAN, Leonel Víctor (2015). *Construcción de la ciudadanía, poder local y desarrollo en municipios oaxaqueños de sistemas normativos internos* (tesis de doctorado). México: UAM Xochimilco, Posgrado en Desarrollo Rural.
- KAUTSKY, Karl (1989/1899). *La cuestión agraria*. México: Siglo XXI.
- KETTLER, David (1965). *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*. Columbus: Ohio State University Press.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1981). *Main Currents in Marxism*. Oxford: Oxford University Press.
- KÒSIK, Karel (2012). *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca.
- LABRIOLA, Antonio (1967). *Essays on the Materialist Conception of History*. Nueva York: Monthly Review Press.
- LATOUR, Bruno (1986). *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers, Through Society*. Cambridge: Harvard University Press (existe traducción al español: *La ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor, 1992).
- LATOUR, Bruno (1988). *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno (1996). "On actor-network theory: A few clarifications", *Soziale Welt*, vol. 47, núm. 4, pp. 369-381.
- LATOUR, Bruno (1998/1994). "De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía", en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (coords.) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa, pp. 249-302.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LATOUR, Bruno (2002). "Gabriel Tarde and the end of the social", en Patrick Joyce (coord.), *The Social in Question*. Londres: Routledge, pp. 117-132.
- LATOUR, Bruno (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
- LAW, John (1987). "Technology and heterogeneous engineering: the case of the Portuguese expansion", en Wiebe E. Bijker, Thomas Parke Hugues y Trevor Pinch (coords.), *The Social Construction of Technical Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge: MIT Press.
- LAW, John (1992). "Notes on the theory of the actor-network: Ordering, strategy and heterogeneity", *Systems Practice*, núm. 5, pp. 379-393.
- LAW, John y Annemarie, Mol (1995). "Notes on Materiality and Sociality", *The Sociological Review*, núm. 43, pp. 274-294.
- LAYME PAIRUMANI, Félix (2014). *Breve diccionario bilingüe: aymara castellano, castellano aymara*. La Paz, Bolivia: Universidad Católica Boliviana "San Pablo"/Departamento de Cultura.
- LE BRETON, David (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE BRETON, David (2013). "Por una antropología de las emociones", *Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 4, núm. 10, pp. 69-79.
- LE GOFF, Jacques (2007). *La Edad Media explicada a los jóvenes*. Barcelona: Paidós.
- LEHMANN, Jennifer (1993). *Deconstructing Durkheim*. Nueva York: Routledge.
- LENKERSDORF, Carlos (1999/1996). *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. México: UNAM/Siglo XXI.
- LENKERSDORF, Carlos (2003). "Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los maya-tojolabales", en José E. O. Ordóñez (coord.), *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI Jornadas Lascasianas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 17-29.
- LENKERSDORF, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar: Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- LIPPMANN, Walter (1922). *Public Opinion*. Nueva York: Mackmillan.
- LONG, Norman (2001). *Development Sociology: Actor Perspectives*. Londres: Routledge.



- LONG, Norman (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: El Colegio de San Luis/CIESAS.
- LUKÁCS, Georg (1968/1922). *History and Class Consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- LUTZ, Catherine y Geoffrey White (1986). "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, núm. 1, pp. 405-436.
- LYNDALL, Ryan (1996). *The Aboriginal Tasmanians*. St. Leonards: Allen & Unwin.
- MACAS, Luis (2010). "Sumak Kawsay: 'La vida en plenitud'", *América Latina en Movimiento*, núm. 452, pp. 14-16.
- MALDONADO, Benjamín (2013). "Comunalidad y responsabilidad autogestiva", *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, pp. 21-28.
- MAMANI, Pablo (2011). "Qamir qamaña: dureza de 'estar estando' y dulzura de 'ser siendo'", en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, Bolivia: Plural, pp. 65-75.
- MARÍAS, Julián (2001). *Historia de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- MARTIN, Jean-Clet (2001). "Tarde: una nueva monadología", *Multitudes*, núm. 7.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime (2003). *Comunalidad y desarrollo*. México: Conaculta.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. México: Secretaría de Cultura de Oaxaca/Conaculta.
- MARTÍNEZ LUNA, Jaime (2013). "Origen y ejercicio de la comunalidad", *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, pp. 83-90.
- MARX, Karl (1970/1847). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon*. México: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1971/1859). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Londres: Laurence & Wishart.
- MARX, Karl (1973/1857-1858). *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin Books (existe traducción al español: Carlos Marx, *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: FCE, 1985).
- MARX, Karl (1974/1853). "La dominación británica en la India", en Karl Marx y Frederick Engels, *Obras escogidas*, t. I. Moscú: Progreso.
- MARX, Karl (1976-1980/1867). *Capital: A Critique of Political Economy* (3 vols.). Harmondsworth: Penguin Books.
- MARX, Karl (1999). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Karl (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MARX, Karl y Frederic Engels (1964/1846). *The German Ideology*. Londres: Laurence & Wishart.
- MARX, Karl, y Frederic Engels (1975). *Selected Works*. Londres: Laurence & Wishart.
- MAUSS, Marcel (1971/1902). “Bosquejo de una teoría general de la magia”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 45-151.
- MAUSS, Marcel (1971/1924). “Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, pp. 293-301.
- MAUSS, Marcel (2009). *Ensayo del don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- MCLELLAN, David (1980a). *The Thought of Karl Marx*. Londres: MacMillan.
- MCLELLAN, David (1980b). *Marxism and After Marx*. Londres: MacMillan.
- MEAD, George H. (2015/1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press (existe traducción al español: *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1968).
- MEDINA, Javier (2011). “Acerca del *Suma Qamaña*”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapolo (coords.), *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalista?* La Paz, Bolivia: Plural, pp. 45-56.
- MEIKSINS WOOD, Ellen (1983). “El concepto de clase en E.P. Thompson”, *Cuadernos Políticos*, núm. 36, pp.87-105.
- MELUCCI, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- MERTON, Robert (1968/1949). “Manifest and latent functions”, en Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Free Press, pp. 73-138.
- MILL, John Stuart (1961). *Auguste Comte and Positivism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MONGBO, Roch (1995). *The Appropriation and Dismembering of Development Intervention: Policy, Discourse and Practice in the Field of Rural Development in Benin* (tesis de doctorado). Países Bajos: Wageningen University & Research.
- MOORE, Barrington (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: UNAM.
- MORGAN, L. Henry (1971/1877). *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso.
- MORIN, Edgar (2004). “Castoriadis, un titán del espíritu”, *Fundación Andreu Nin* [en línea]. Recuperado de <https://www.facebook.com/notes/fundaci%C3%B3n-andreu-nin/castoriadis-un-tit%C3%A1n-del-esp%C3%ADritu-edgar-morin/1907178865975350>.
- MOUZELIS, Nicos P. (1991). *Back to Sociological Theory*. Londres: MacMillan.

- MUNCK, Thomas (2001). *Historia social de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- NAJERA, Antonio (2013). “Ja Jlekilaltik: una aproximación a la proyección histórico-utópica de los tojolabales”, *Argumentos*, vol. 26, núm. 73, pp. 95-103.
- NAVA, Elena (2013). “Comunalidad: semilla teórica en crecimiento”, *Cuadernos del Sur*, año 18, núm. 34, pp. 57-70.
- NEWTON, Isaac (1993/1687). *Principios matemáticos de la Filosofía natural* [*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*]. Barcelona: Altaya.
- NIEVES, Mayra (2010). *Comunidad en movimiento prácticas sociales y mundos de vida en Santa Catarina del Monte, Estado de México* (tesis de doctorado). México: UAM Xochimilco, Posgrado en Desarrollo Rural.
- NUIJTEN, Monique (2003). *Power, Community and the State: The Political Anthropology of Organisation in Mexico*. Londres: Pluto Press.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (2005). *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. Londres: Zed Books.
- OLSON, Mancur (1971). *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Massachusetts: Harvard University Press.
- ORWELL, George (1949). *Nineteen Eighty-Four*. Londres: Pinguin Books Ltd.
- PAOLI, Antonio (2003). *Educación autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas de la sabiduría de los tseltales*. México: UAM Xochimilco.
- PARSONS, Talcott (1951). *The Social System*. Nueva York: Free Press.
- PARSONS, Talcott (1961/1937). *The Structure of Social Action*. Nueva York: Free Press.
- PARSONS, Talcott (1978). *Action Theory and the Human Condition*. Nueva York: Free Press.
- PAZ PAREDES, Lorena (2013). *Tierra y libertad. Populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- PIZZORNO, Alessandro (1989). “Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional”, *Sistema*, núm 88, pp. 27-42.
- PIZZORNO, Alessandro (1994). “Identidad e interés”, *Zona Abierta*, núm. 69, pp. 135-152.
- QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (coord.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, pp. 201-246.
- REGINO, Adelfo (2000). “La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas”, *México Indígena*, vol. 1, núm. 2, pp. 7-14.
- REYES OSORIO, Sergio et al. (1974). *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*. México: FCE.

- REYGADAS, Rafael (2006). "Imaginario social", *Revista Vinculando* [en línea]. Recuperado de [http://vinculando.org/sociedadcivil/abriendo\\_veredas/221\\_imaginario\\_social.html](http://vinculando.org/sociedadcivil/abriendo_veredas/221_imaginario_social.html)
- RITZER, George (2002). *Teoría sociológica moderna*. Madrid: McGraw-Hill.
- RODRÍGUEZ, Verónica (2015). *Las redes de la sexualidad en Tehuantepec: belleza, espacio, prácticas sexuales, maternidad y violencia íntima*. México: La Cifra /Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROSALDO, Michelle (1984). "Toward an anthropology of self and feeling", en Richard A. Shweder y Robert A. LeVine (coords.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 137-157.
- ROSALDO, Renato (2000/1993). "La aflicción y la ira de un cazador de cabezas", en Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala, pp. 23-44.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2013). *El contrato social*. Barcelona: Plutón.
- SÁNCHEZ, Miguel (2012). "Introducción a las bases conceptuales del *lekil kuxlejal* o buen vivir", en Stefano Claudio Sartorello, León E. Ávila y Agustín Ávila (coords.), *El buen vivir: miradas desde adentro de Chiapas*. México: Fray Bartolomé de las Casas, A.C., pp. 1-8.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2011). "Epistemologías del Sur", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 54, pp. 17-39.
- SARTORELLO, Stefano Claudio (2012). "El *Lekil Kuxlejal*: una interpretación colaborativa desde abajo y desde adentro", en Stefano Claudio Sartorello, León E. Ávila y Agustín Ávila (coords.), *El buen vivir: miradas desde adentro de Chiapas*. México: Fray Bartolomé de las Casas, A.C., pp. 72-101.
- SCOTT, James (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- SCOTT, James (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Michigan: Universidad de Yale.
- SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Era.
- SCHEER, Monique (2012). "Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion", *History and Theory*, núm. 51, pp. 193-220. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>

- SCHUTZ, Alfred (1967/1932). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- SERRES, Michel (1987). *Hermès III. La traduction*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- SIMMEL, George (1939/1908). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- SIMMEL, George (2002/1917). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- SOLOMON, Robert C. (1984). "Getting angry: The Jamesian theory of emotion in anthropology", en Richard A. Shweder y Robert A. LeVine (coords.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 238-254.
- SOLOMON, Robert C. (1986). "Introducción", en Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon (coords.), ¿Qué es una emoción? *Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: FCE.
- SOREL, George. (1976). *From George Sorel: Essays in Socialism and Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- SPENCER, Herbert (2004/1876). "¿Qué es la sociedad?", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, núm. 107, pp. 231-243.
- SWINGWOOD, Alan (2000). *A Short History of Sociological Thought*. Nueva York: St. Martin's Press.
- SZTOMPKA, Piotr (1993). *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.
- TARDE, Gabriel (1986/1901). *La opinión y la multitud*. Madrid: Taurus.
- TARDE, Gabriel (2000/1899). *Social Laws: An Outline of Sociology*. Ontario: Batoche Books.
- TARDE, Gabriel (2006/1893). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- TARDE, Gabriel (2012/1893). *Monadology and Sociology*. Melbourne: RePress.
- THOMPSON, Edward P. (1978). *La formación histórica de la clase obrera*. Barcelona: Laia.
- THOMPSON, Edward P. (1984). "La sociedad inglesa del siglo XVII: lucha de clases sin clases", en Edward P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo, pp. 13-61.
- TIMASHEFF, Nicholas (1980). *La teoría sociológica*. México: FCE.
- TIRADO, Francisco y Miquel Domènech (2005). "Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red", *Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. especial 1, pp. 1-26.
- TORRES, Esteban (2011). "Los conceptos de apropiación y poder en la teoría económica de Max Weber", *Problemas del Desarrollo*, vol. 42, núm. 165, pp. 141-160.
- VERSCHOOR, Gerard (1992). "Identity, networks, and space: New dimensions in the study of small-scale enterprise and commoditisation", en Norman Long y Ann Long

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (coords.), *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 171-188.
- VERSCHOOR, Gerard (1994). "Intervenors intervened: Farmers, multinationals and the state in the Atlantic zone of Costa Rica", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 57, pp. 69-87.
- VERSCHOOR, Gerard (2001). "Long live dangerous thinking: or, becoming infected by the 'thinginess' of the social", en Paul Hebinck y Gerard Verschoor (coords.) *Resonances and Dissonances in Development: Actors Networks and Cultural Repertoires*. Países Bajos: Royal Van Corcum, pp. 171-186.
- VICO, Giambattista (1948). *The New Science*. Nueva York: Cornell University Press.
- VILLARREAL, Magdalena (1994). *Wielding and Yielding: Power, Subordination and Gender Identity in a Context of a Mexican Development Project* (tesis de doctorado). Países Bajos: Wageningen University & Research.
- WARMAN, Arturo (1976). *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el estado nacional*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- WEBER, Marianne (1984/1926). *Max Weber: ein Lebensbild*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, Max (1930/1904-1905). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres: Allen & Unwin.
- WEBER, Max (1949/1904). *The Methodology of the Social Sciences*. Nueva York: Free Press.
- WEBER, Max (1964). *The Theory of Social and Economic Organisation*. Nueva York: Free Press.
- YAGO, Franco (2003). *Magma Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Buenos Aires: Biblos.
- ZAPATA, Emiliano (s/f/1916-1917). *Derechos y obligaciones de los pueblos*. México: Partido Revolucionario Institucional (PRI).
- ZEMELMAN, Hugo (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. México: El Colegio de México (Jornadas, 126).
- ZEMELMAN, Hugo (2012). "Sociedad y sujetos: el análisis de coyuntura y su dimensión ética", Documento de Trabajo para la Red de Metodología.



# Pùblicasocial

---

A través de nuestras publicaciones se ofrece un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de las universidades e instituciones de educación superior del país, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual se completa cuando se comparten sus resultados con la colectividad, al contribuir a que haya un intercambio de ideas que ayude a construir una sociedad madura, mediante una discusión informada.

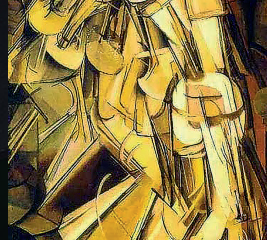
Con la colección *Pública social* se busca dar visibilidad a trabajos elaborados en torno a las problemáticas sociales para ponerlos en la palestra de la discusión.



*¿Cómo comprender lo social para colaborar en su cambio?*  
editado por Bonilla Artigas Editores  
se terminó de imprimir en diciembre 2020.

En su composición se utilizó el tipo Arno Pro.  
Para los interiores se utilizó papel creambook  
y para la portada papel couché de 300 g.

La edición consta de 400 ejemplares.



Cambio social / Ciencias sociales

Este libro está dirigido fundamentalmente a aquellas personas que por distintas razones se han visto involucradas en procesos de cambio, ya sea como parte de sus labores profesionales, académicas o investigativas. Es una invitación a reflexionar sobre las distintas concepciones de cómo se produce lo social, ya que estas concepciones, sin duda alguna, influyen en las formas de vinculación, así como en las estrategias y prácticas concretas que desplegamos al buscar incidir en las formas y mundos de vida de los actores/as sociales con quienes se interacciona.

Para quienes trabajan o estudian los escenarios del cambio social es de suma importancia comprender cómo se produce el entramado complejo en el que interaccionan, qué papel juegan o pueden jugar cada uno de los actores/as, y cómo se constituyen sus redes. El acertijo aquí es que hay una diversidad de propuestas y contrapropuestas sobre qué es y cómo se produce lo social. Cada una de ellas conlleva implicaciones sobre cómo involucrarse, cómo comprender y qué hacer en esos escenarios; ya sea como agentes de cambio, colaboradores/as o como investigador/as.



BONILLA  
ARTIGAS  
EDITORES



Casa abierta al tiempo

