



El Estado, las instituciones y los procesos colectivos

Gabriel Araujo Paullada

Rafael Reygadas Robles Gil

Raúl Cabrera Amador

Valeria F. Falletti

Verónica Gil Montes

Claudia Salazar Villava

Fernando García Masip

Roberto Manero Brito



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Xochimilco

EL ESTADO, LAS INSTITUCIONES Y LOS PROCESOS COLECTIVOS

Primera edición, diciembre de 2024

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: 55-5483-7060

pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego por el Comité Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

ISBN: 978-607-28-3290-9 (digital)
ISBN: 978-607-28-3273-2 (impreso)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

EL ESTADO, LAS INSTITUCIONES Y LOS PROCESOS COLECTIVOS

Gabriel Araujo Paullada
Rafael Reygadas Robles Gil
Raúl Cabrera Amador
Valeria F. Falleti
Verónica Gil Montes
Claudia Salazar Villava
Fernando García Masip
Roberto Manero Brito



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López
Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Dirección, Esthela Irene Sotelo Núñez
Secretaria académica, Pilar Berrios Navarro
Jefe del Departamento de Educación y Comunicación, Teseo Rafael López Vargas
Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
Claudia del Carmen Díaz Pérez / José Fernández García
Araceli Mondragón González / Mario Rufer / Alejandra Toscana Aparicio
Asesores: René David Benítez Rivera / Manuel Triano Enríquez

COMITÉ EDITORIAL
Ruth Ríos Estrada (presidenta)
Aleida Azamar Alonso / Sofía de la Mora Campos
Diana Griselda Fuentes de Fuentes / Dulce Asela Martínez Noriega
Armando Ortiz Tepale / Ana Beatriz Pérez Díaz
Hedaldid Tolentino Arellano / Héctor Manuel Villarreal Beltrán

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Imagen de portada: Montaje sobre la pintura de José María Velasco,
Valle de México desde el Cerro de Santa Isabel, 1875-2021,
del arquitecto Emiliano Bautista Neumann

Diseño de portada: Claudia Pacheco / Logos Editores

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Envejecer en la UAM: Xochimilco y sus vejeces <i>Gabriel Araujo Paullada</i>	19
Vínculo entre organizaciones de la sociedad civil y gobierno en México: historia, tensiones, perspectivas <i>Rafael Reygadas Robles Gil</i>	49
Historias de vida y constitución de sujetos colectivos durante la guerra sucia en México <i>Raúl Cabrera Amador</i>	83
Búsqueda de desaparecidas/os en México. Reflexiones a partir del territorio, los saberes forenses y el Estado <i>Valeria F. Falleti</i>	113
Bordando espacios de visibilidad y memoria <i>Verónica Gil Montes</i>	131
Violencias en el 8M: consideraciones críticas <i>Claudia Salazar Villava</i>	149
Políticas del sí: reflexiones sobre justicialidades, experiencialidades y comunalidades <i>Fernando García Masip</i>	169
El concepto de Estado en el análisis institucional <i>Roberto Manero Brito</i>	209

INTRODUCCIÓN

El presente volumen recoge la producción reciente del Área de Investigación “Procesos Grupales e Institucionales y sus Interrelaciones”. Tras un coloquio realizado por este colectivo en 2018, se comenzó a hacer evidente que el eje de reflexión que conecta nuestras indagaciones actuales es la compleja y desafiante relación entre los términos que conformaron el tema del coloquio en 2021: “El Estado, las instituciones y los procesos colectivos”.

La culminación de los trabajos que aquí se reúnen, nos invita a hacer un recorrido sobre nuestra propia historia. Hacer investigación en la Universidad, específicamente en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, es una tarea cuyas condiciones se han modificado a lo largo de los años. Éstas han condicionado en alguna medida nuestros debates, nuestras preguntas y nuestras formas de articulación, o a veces de dispersión.

El presente volumen reúne ocho capítulos que son los productos y resultados de procesos de investigación que se están realizando. Por lo mismo, sus extensiones son variables, pues dependen de los momentos en que se encuentra cada uno de los procesos particulares de elaboración. Es necesario señalar que el lector va a leer y consultar un libro de producción científica guiado por un eje temático central, no es un libro de divulgación únicamente.¹

¹ Estas investigaciones se desarrollaron en el marco de proyectos de investigación discutidos entre los colegas de esta Área de Investigación y que, asimismo, obtuvieron la aprobación del Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de esta Universidad. Se trata de investigaciones desarrolladas con sistematicidad durante varios años, que se sustentan en discusiones teóricas y conceptuales, en experiencias de campo, en trabajos documentales y hemerográficos, entre otros.

ANTECEDENTES

Hacia 1982 la UAM, con ocho años de existencia, había establecido ya ciertos procesos y dinámicas que estabilizaban su operación. Los procedimientos administrativos contaban con ciertas directrices, derivadas también de la institucionalización de las prácticas académicas que tenían lugar sobre todo en el ámbito de la docencia. Aún no existían publicaciones propias y el sistema modular,² característico de la Unidad Xochimilco, se encontraba centrado especialmente en los procesos de enseñanza-aprendizaje. Hemos de recordar que en dicho sistema, la investigación tiene un lugar importante en el diseño y la implementación de los módulos que constituyen los programas de estudio.

El sistema modular contaba con tres ejes de desarrollo: la docencia, la investigación y el servicio. Los dos últimos se fueron definiendo en el transcurso del tiempo. En torno al servicio se fueron precisando las diferencias entre el servicio derivado de los procesos académicos, especialmente de enseñanza-aprendizaje, y el Servicio Social legal, que los estudiantes deberán realizar durante las fases finales de su formación.

De igual manera, la función universitaria de la investigación, en un principio, estuvo subsumida por la función docente, ya que los procesos de enseñanza-aprendizaje suponían un proceso de investigación a partir del aula y en terrenos que poco a poco se iban abordando.

El propio proceso de institucionalización del sistema modular produjo ahí una distinción (que no deja de ser discutible) entre la *investigación formativa*, es decir, aquélla realizada por los estudiantes en su proceso de formación cursando módulos específicos, y la *investigación* propiamente dicha, que realizarían los académicos.

² El sistema modular es un modelo de educación superior que se basa en la articulación de tres funciones universitarias: investigación, docencia y servicio, a partir de una estructura departamental de la organización universitaria. Estas funciones se encuentran orientadas a partir de *objetos de transformación*, que son objetos de conocimiento interdisciplinarios, multidisciplinarios o multirreferenciales, que orientan la práctica universitaria. Estas tres funciones no pueden estar desvinculadas, ya que se retroalimentan mutuamente. De esta manera, el sistema modular rechaza la división tradicional entre la docencia y la investigación, y profundiza la relación de la Universidad con su entorno social. Por lo mismo, tampoco se pueden sostener los soportes de las pedagogías tradicionales, que implican la división entre la teoría y la práctica. La esfera docente en el sistema modular supone un aprendizaje por investigación, alrededor de objetos interdisciplinarios, que supone una perspectiva amplia en la concepción de los temas derivados de dichos objetos. Por tanto, la enseñanza memorista de la universidad napoleónica resulta completamente inadecuada, lo cual supone también una transformación importante en las cuestiones implicadas en los procesos de enseñanza-aprendizaje: la evaluación, los ritmos y tiempos de la enseñanza y la investigación, pero, sobre todo, el *vínculo* entre la enseñanza, la investigación y el servicio consustancial a las labores de investigación.

El sistema departamental debía garantizar la articulación entre la docencia, la investigación, la difusión y la preservación de la cultura, funciones universitarias indisociables. A través de aquel se evitaría la división organizativa entre facultades e institutos de investigación, por lo cual la UAM, al momento de su fundación, se distinguió por la contratación de personal académico de tiempo completo bajo la categoría de profesores-investigadores. Cabe señalar que en la Unidad Xochimilco también se consideró el servicio como una función sustantiva.

En 1982 la función docente estaba suficientemente desarrollada. Se habían establecido los procesos y procedimientos de aprendizaje, así como resuelto las problemáticas de las calificaciones no numéricas (modelo que posteriormente adoptarían otras universidades). Esa función estaba dirigida y administrada por las coordinaciones de carrera, que eran *instancias de apoyo* de las Divisiones académicas de cada unidad de la UAM (en ese entonces Azcapotzalco, Iztapalapa y Xochimilco).

Por su parte, los Departamentos se encontraban reducidos a instancias académico-administrativas, aunque en el papel eran las instancias operativas fundamentales para la investigación en la academia. Eran relevantes en un sentido político por su presencia en los Consejos de la Universidad. Sin embargo, estaban propiamente sin objeto, ya que la investigación era impracticable, de no ser por la que se hacía en conjunto con los estudiantes o por la propia investigación pedagógica que surgía de los cuestionamientos y las problemáticas derivadas de la labor docente.

Así, en ese año, cuando ya se veían las primeras reformas importantes para la redefinición de las universidades públicas a partir de las políticas neoliberales, se hizo un llamado para la formación de las Áreas de Investigación en toda la UAM. El mandato institucional específico para las Áreas de Investigación desde su formación fue desarrollar el trabajo investigativo de forma colectiva, lo que ha representado en lo sucesivo, un desafío en algunos campos disciplinarios más que en otros. No obstante, paradójicamente, al mismo tiempo comenzaron a aparecer fenómenos en la gestión universitaria tendientes a la individualización de las tareas académicas. Ejemplo de ello es la instauración del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en 1984 por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y cuatro años después, los sistemas de reconocimiento al trabajo académico (becas y estímulos) de la propia UAM.

Estas modalidades de valoración del trabajo impactaron directamente en los ingresos económicos del personal académico. Se otorgan desde entonces como resultado de “evaluaciones” periódicas a la productividad individual de profesores-investigadores. Aun así, más que evaluaciones, operan como dispositivos de control para sujetar el trabajo académico a formas de productividad ligadas a pro-

cesos mercantiles sumamente ajenos a las tareas universitarias, que a su vez han repercutido en el trabajo colectivo, en los espacios de debate y en la participación universitaria. Contrario a lo que se manifestaba como propósito en la creación de las áreas, se fomentó la dispersión, la competencia y la solución individual a las tareas y los desafíos académicos.

El Área de Investigación “Procesos Grupales, Institucionales y sus Interrelaciones” fue de las primeras en constituirse en la Unidad Xochimilco y en el Departamento de Educación y Comunicación (DEC). En su fundación fue incorporado el proyecto que había dominado la práctica docente en la licenciatura en Psicología, un proyecto derivado del pensamiento de Enrique Pichon-Rivière para la construcción de una psicología social alternativa a las formas dominantes. La idea era continuar la construcción de una escuela de psicología social alterna a las tendencias de corte conductista o funcionalista que dominaban en aquel entonces el panorama profesional de la psicología en México.

La incorporación de la problemática de los grupos y de las instituciones estuvo planteada a partir del desarrollo que habían tenido los más recientes estudios en esta escuela latinoamericana de psicología social. Cabe decir que en sus orígenes (1975), el diseño curricular de la licenciatura en Psicología tuvo el sello de la escuela de Pichon-Rivière, enriquecida por las reflexiones de Armando Bauleo, quien fuera asesor del colectivo responsable de un proyecto académico más amplio centrado en la problemática de los grupos y de las instituciones. Dicho proyecto incluyó la creación de espacios de formación e investigación como el del área “Procesos Grupales, Institucionales y sus Interrelaciones” (1983-1984) que, entre sus propósitos, inició un largo proceso de trabajo para el diseño de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, la cual finalmente vio la luz el año de 1991.

Desde el principio, esta Área de Investigación desarrolló reflexiones y trabajos sobre temáticas diversas de índole teórica y metodológica. Por ejemplo, se llevaron a cabo las primeras discusiones que derivaron en aportaciones al desarrollo de la técnica de la entrevista grupal. Asimismo, despuntaban ya como objeto de estudio las dinámicas alrededor de los procesos de institucionalización, al igual que los procesos de creación en grupo. También se realizaron algunas intervenciones grupales, tanto en el ámbito de la docencia como en otras universidades.

Sin embargo, no estuvo exenta de problemáticas universitarias que afectaron en general a toda la estructura institucional. Hubo muchas fricciones durante el tiempo de definición de las estructuras del área y sus formas de gobierno. Hubo salidas de algunos integrantes y entradas de nuevos miembros. Su proceso de consolidación se realizó paralelamente a su necesaria apertura hacia otros proyectos y paradigmas.

De manera paulatina se incorporó el trabajo con las nacientes organizaciones de la sociedad civil y se disparó una amplia diversificación de líneas de investigación, todas ellas amparadas bajo el paraguas de los procesos grupales e institucionales. A pesar de varios intentos de descalificación del paradigma con el que se había fundado, el área continúa hasta la fecha con sus trabajos de investigación.

Después de esta diversificación, el proyecto del Área de Investigación se desarrolla en diferentes ámbitos, por lo que resulta mayor dificultad para elaborar trabajos e investigaciones conjuntas. No obstante, si bien no incorporan a todos los miembros, dentro de la misma existen varias investigaciones colectivas, que en ocasiones se realizan en colaboración con otras Áreas de Investigación de la Universidad o en colaboración con otros centros de estudio. Incluso, en ésta han participado varios profesores invitados, algunos de ellos muy reconocidos, como el doctor Armando Suárez. También se han realizado intervenciones en las que han colaborado los doctores Armando Bauleo y Fernando González, por mencionar algunos.

GÉNESIS DE LA PUBLICACIÓN

A cuarenta años de su conformación, el Área de Investigación “Procesos Grupales e Institucionales y sus Interrelaciones” ha logrado, finalmente, producir una obra colectiva en la cual se presentan las diversas reflexiones y líneas de trabajo que se están desarrollando en este contexto, como resultado del coloquio “El Estado, las instituciones y los procesos colectivos”.

El tema que conjunta nuestros trabajos pone sobre la mesa tres ejes conceptuales que consideramos de relevante importancia para los estudios en psicología social, filosofía política, antropología política y los estudios en educación, entre otros. La aparente omnipresencia del Estado, en particular el mexicano, en la vida de las instituciones sociales de todo tipo ha formado parte históricamente de su configuración en los últimos ochenta años al menos. Por lo mismo, los procesos de colectivización de la acción social tanto se han visto subsumidos a las políticas estatales como las han contestado, resistiendo e inventando otras salidas institucionales. Los movimientos sociales en México en la década de 1950 mantuvieron esta ambivalente relación con la institución del Estado, tanto su aceptación clientelista y asistencial como, al mismo tiempo, su rechazo, su resistencia y su capacidad de abrir y de inventar formas instituyentes con prácticas políticas diferenciadas. Estas tensiones entre las diferentes fuerzas políticas en juego son las que tratamos de argumentar desde diferentes ángulos y propuestas reflexivas. Como hemos dicho, el proceso académico-institucional más próximo como antecedente del presente

volumen ocurre en 2018 durante el coloquio del área. En el mismo se discutieron temas de orden investigativo y administrativo durante un día entero. En ese entonces no se concluyó sobre la necesidad de materializar los resultados en una publicación colectiva de alguna índole, porque no se produjeron los suficientes subsidios, aunque algunos investigadores plasmaron sus intervenciones en artículos o ensayos que publicaron por su cuenta. Por otra parte, lo que sí se pudo identificar fueron algunos ejes temáticos que se cruzaron en las diversas intervenciones durante dicha jornada. Nos preguntamos cómo estábamos comprendiendo la noción de *Estado*, cómo se estaban transformando las instituciones e interrogamos la aparición de diversas causas y formas de la acción colectiva actual. En consecuencia, se determinó que en el siguiente coloquio estos ejes temáticos deberían articularse.

Fue a lo largo de tres años y numerosas reuniones que se propuso el tema que le dio nombre al coloquio interno de 2021 y posteriormente al presente libro: “El Estado, las instituciones y los procesos colectivos”. Bajo ese paraguas temático, muy amplio sin duda, pero igualmente muy característico de las confluencias y diversidades de nuestros intereses en esos momentos, es que se concretó la temática general de dicho evento académico, aunque con algunas modificaciones dinámicas sustanciales en los procedimientos de trabajo en relación con el anterior.

Tenemos que señalar que el coloquio se realizó durante la pandemia, por lo tanto, dado que las instalaciones de la Universidad estaban cerradas, se utilizó la plataforma Zoom para llevarlo a cabo. Se organizó durante tres días, en las mañanas y en las tardes, durante los cuales todos los miembros que pudieron hacerlo expusieron un trabajo relativo a su investigación, relacionado directa o indirectamente con el tópico general del coloquio.

Expusieron las profesoras y los profesores Gabriel Araujo Paullada, Raúl Cabrera Amador, Valeria Falleti Braccacini, Verónica Gil Montes, Fernando García Masip, Roberto Manero Brito, Rafael Reygadas Robles Gil, Adriana Soto Martínez y Pedro Soto, exayudante del área. Asimismo, participaron como invitados oyentes estudiantes de la maestría y del doctorado en Psicología Social de Grupos e Instituciones. El resultado de dicho coloquio fue promisorio y nos impulsó a buscar transformar las diferentes ponencias en trabajos escritos que conformaran un texto colectivo, un libro con capítulos.

LA PUBLICACIÓN

Esta publicación se conforma con ocho capítulos, la secuencia propuesta para su presentación se ha organizado conforme a las intersecciones más notorias entre los mismos, lo que hace posible identificar los ejes temáticos transversales que

motivaron su producción, así como ubicar los puntos de contacto y las similitudes entre los capítulos de las/os autoras/es.³

Si bien, todos los autores de este libro pertenecen a esta Área de Investigación, no todos los miembros del área participaron como autores en el presente trabajo.

El libro comienza con el capítulo de Gabriel Araujo sobre la vejez, vejezes y el envejecimiento en el contexto de la UAM, sede Xochimilco. La problemática gira en torno a la decisión de permanecer trabajando activamente u optar por retirarse, y se articula con la ausencia de un plan de jubilación pactado bilateralmente con el sindicato, capaz de garantizar un retiro digno. Esta condición de relativa precariedad laboral dio lugar en 2018 a una propuesta del rector general de un programa vitalicio de jubilación para cincuenta académicos de tiempo completo. Sin embargo, antes de cumplir los dos años, la rectoría canceló el plan propuesto e incumplió lo acordado. La consecuencia de este acto de autoridad dio lugar a un movimiento de resistencia de académicos y académicas con el que varios de nosotros nos solidarizamos. Uno de los ejes del capítulo da cuenta de este movimiento de jubiladas y jubilados universitarios como un ejemplo de vejezes activas políticamente.

Tanto el capítulo de Rafael Reygadas como el de Raúl Cabrera trabajan con la posibilidad de la resistencia desde el punto de vista de los activistas y las organizaciones civiles. Ambos autores consideran a la resistencia que se va construyendo, teniendo en cuenta al interlocutor ineludible del Estado al momento de pensar en los movimientos y en las organizaciones sociales en distintas épocas en México. El primer autor pone el eje en el devenir histórico de las organizaciones civiles, en los complejos vínculos con los gobiernos, particularmente con el de Andrés Manuel López Obrador, dada su cuestionable postura frente a las organizaciones sociales y su incidencia en las políticas públicas. El segundo autor, por su parte, está pre-

³ En la construcción de este libro colectivo es posible identificar un eje transversal que tiene que ver con el Estado en sus distintas acepciones –en el aspecto teórico, como interlocutor, como figura de autoridad a la cual apelar, o bien resistir, etcétera–, sus instituciones y actores sociales. Iniciamos este libro con el capítulo sobre las vejezes en la UAM-Xochimilco, debido a que el profesor es uno de los fundadores del Área de Investigación, que es el marco institucional desde el cual se ha pensado y construido este libro colectivo y, también, porque se trabaja una temática crucial para la Universidad como es la cuestión del retiro y la jubilación de los/as profesores/as y el desafío del recambio generacional en la misma. Nos pareció pertinente poner a continuidad aquellos capítulos que trabajan temáticas parecidas, como fueron la construcción de la memoria con sus actores civiles y sociales (capítulos 2 y 3), la temática de las desapariciones forzadas con sus modalidades de resistencia, este último aspecto se ha articulado con las marchas feministas durante el 8M (capítulos 4, 5 y 6). En seguida presentamos el capítulo 7 que trabaja los temas de verdad y justicia bajo un enfoque filosófico, vale decir que estas nociones se vuelven centrales en las temáticas de desapariciones forzadas y violencia de género. Hemos cerrado el libro con el capítulo 8 que trabaja la noción de Estado desde diferentes autores y perspectivas teóricas, ya que es el eje central de este libro y articulador de los distintos capítulos.

ocupado por el sujeto político y su involucramiento en el espacio público. Mira a través de las historias de vida, los procesos de formación política y de constitución de un entramado ideológico en el México de la década de 1970, cuando los entonces jóvenes revolucionarios revelan intimidades políticas y complicidades que trascienden las estructuras verticales de las organizaciones de las que provenían.

Valeria Falleti, al igual que Verónica Gil, trabaja la problemática de las desapariciones forzadas en México. Falleti pone el énfasis en las distintas acepciones de la búsqueda (en vida en las instituciones de encierro y en las calles, en fosas legales e ilegales, búsquedas administrativas, entre otras), en los saberes que se van desplegando y en el territorio donde se busca, el cual se va resignificando. Verónica Gil trata sobre las prácticas que visibilizan a los seres queridos ausentes mediante el bordado. La autora describe cómo los pañuelos bordados sirven para la generación de amplias mantas que se trasladan a eventos y colectivos, tejiendo acciones y sentidos, construyendo así formas de resistencia contra el olvido y la impunidad.

Estos trabajos resuenan con otros procesos colectivos de gran actualidad y trascendencia como son los grupos feministas, problemática presente en el capítulo de Claudia Salazar. Dicha temática se establece a través de un interesante análisis sobre las marchas del Día de la Mujer ocurridas el 8 de marzo de 2020 y de 2021. ¿Qué nos dejan ver estas marchas? Mediante las reflexiones de la autora se señala la diversidad de los grupos feministas y sus posturas que, en algunos puntos, se vuelven contradictorias. La violencia que se denuncia muchas veces se ejerce desde los propios grupos y colectivos feministas. Nuevamente, el Estado es un factor de mucho peso en esta problemática, sobre todo considerando la postura del actual presidente frente a las feministas. Subvirtiéndolo esta postura, las mismas vallas de seguridad puestas en Palacio Nacional para el resguardo del presidente durante las marchas, se convirtieron en un enorme Memorial para las víctimas de feminicidio.

El texto de Fernando García Masip desarrolla un planteamiento filosófico sobre los valores de la verdad y la justicia, que deriva en una reflexión sobre el valor de la experiencia y de la experiencia comunal en particular. Dicha noción el autor la va tejiendo desde el lenguaje: no toda experiencia puede ser aprehendida, no toda la dimensión de la experiencia en general se puede narrar desde el lenguaje. Es pensada también desde el aprendizaje, desde los tiempos de la experiencia, desde el saber experto; se plantean así una serie de reflexiones en torno a un concepto tan trascendente para la psicología social. La experiencia hacia el final del capítulo es relacionada con las *políticas del sí* y el advenimiento del acontecimiento comunitario, que el autor denomina de comunalidad.

Finalmente, el capítulo de Roberto Manero realiza un recorrido minucioso sobre la noción de *Estado*, estableciendo diálogos entre autores y teorías, entre la diversidad de perspectivas planteadas como la filosofía, la sociología, la antropo-

logía social, y prevalece la mirada del análisis institucional. Este capítulo ofrece un amplio abanico de posibilidades para pensar y problematizar la figura de Estado, construcción que interpela a otras nociones claves como son las de nación y sociedad.

*Gabriel Araujo Paullada / Rafael Reygadas Robles Gil
Raúl Cabrera Amador / Valeria F. Falleti / Verónica Gil Montes
Claudia Salazar Villava / Fernando García Masip / Roberto Manero Brito*

ENVEJECER EN LA UAM: XOCHIMILCO Y SUS VEJECES

*Gabriel Araujo Paullada**

INTRODUCCIÓN

El envejecimiento es un fenómeno inherente a la vida como proceso y la vejez es la resultante de dicho fenómeno, cuyos signos evidentes son un sinnúmero de pérdidas: de fuerza, de masa muscular, de memoria, de seguridad, de energía, de movilidad, etcétera. Sin embargo, la experiencia de ser una persona vieja depende tanto del contexto (en su sentido más amplio) en el que se envejece como de las condiciones subjetivas de quienes se viven como viejas o viejos.

A nivel macrosocial, los cambios demográficos de los últimos años prevén un horizonte difícil, por no decir alarmante. Basta para ello revisar las estadísticas de la Organización Mundial de la Salud (OMS) que indican: “Para el 2050, el número de personas de más de 60 años aumentará de 600 millones a casi 2 000 millones [...] Ese incremento será mayor y más rápido en los países en desarrollo, donde se prevé que la población anciana se multiplique por cuatro en los próximos 50 años”¹

Estos datos duros son también construcciones disciplinarias de las matemáticas aplicadas a las ciencias sociales (la demografía), que intentan anticipar el futuro de la humanidad cuantificándola, clasificándola y valorándola para ges-

* Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación (DEC) de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto de investigación “Vejez en la UAM-Xochimilco”, aprobado por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

¹ Organización Mundial de la Salud. Informe de la Segunda Asamblea Mundial sobre Envejecimiento. Madrid, 8 a 12 de abril, 2002 (citado en Alvarado y Salazar, 2014: 57).

tionar su destino. De acuerdo con esto, cuando decimos sin más que la vejez y el envejecimiento son un problema, estamos obligados a explicitar el sentido de nuestro enunciado reconociéndolo como un campo de estudio, de conocimiento, de análisis y/o de intervención que interpela y convoca saberes de muy diversa índole que, de una u otra forma, dialogan con la gerontología, la cual, según la OMS, es una disciplina científica que estudia el proceso de envejecimiento (y yo añadiría la vejez) en todas sus dimensiones: biológicas, psíquicas, sociales, económicas, legales, etcétera.

De conformidad con lo hasta aquí planteado, la connotación que le estaríamos atribuyendo al término *problema* es, por tanto, objeto de saber. Sin embargo, a este propósito, de por sí complejo, debo añadirle otro que, de una u otra manera, está imbricado con la tarea del conocimiento. Se trata de la vejez como *problema* tanto para quien la padece como para la sociedad que se niega a aceptarla intentando de múltiples formas borrarla del escenario de la vida cotidiana.

La vejez está en peligro [dice Robert Redeker], este peligro no proviene de la naturaleza, de la muerte que pone fin a cualquier existencia y reduce a polvo cualquier vida, sino de la cultura, del complejo ideológico que domina las sociedades occidentales. Dos líneas de fuerza determinan esta maraña ideológica: el jovenismo y el utilitarismo económico. La vejez está en peligro de muerte. Está en peligro de gerontocidio (2018: 9).

Ésta es la paradoja que nos lleva a pensarla como problema, como reto, como condición subjetiva ineludible y dolorosa, o susceptible de ser transformada y asumida como parte de la vida.

En el marco de esta reflexión, escribo este capítulo que toma como referencia el proyecto que presenté a esta Área de Investigación: “Procesos Grupales e Institucionales y sus Interrelaciones”, cuyo título original fue “Vejez en la UAM-Xochimilco”. Para ello, presento, en primer lugar, la formulación del problema (qué quiero investigar, por qué, para qué y cómo) y, en un segundo momento, una primera discusión en torno a los conceptos de vejez, vejez y envejecimiento, relacionándolos con el contexto universitario hoy en día, en el cual el problema de la jubilación ha puesto de manifiesto el vínculo: subjetividad–institución universitaria.

FORMULACIÓN DEL PROBLEMA:
 QUÉ QUIERO INVESTIGAR, POR QUÉ, PARA QUÉ Y CÓMO

El psicólogo, en ese vínculo que establece con el campo, reconstruye su identidad como investigador a partir de su implicación y simultáneamente interviene en la construcción de esa realidad que lo transforma. [...] En esta visión subyace una teoría del sujeto que lo entiende como alguien que se constituye en su intercambio con la realidad, proceso en el que participan elementos conocidos y desconocidos para él. [...]

El punto de partida de la investigación no es nunca arbitrario o simplemente azaroso, sino que tiene como motor un deseo de saber del investigador que incluye factores desconocidos por él mismo. Se relaciona con su historia, con su vida profesional, con su forma particular de interpretar el sentido de su intervención

[...] con una lectura de un campo problemático que nos toca profundamente.

Lidia Fernández (1998)

¿Qué quiero investigar?

Para hablar del tema que quiero investigar, a fin de formular a partir de éste mi problema de investigación, suscribo lo que al principio de un sugerente artículo afirma Lidia Fernández: “en el campo de la investigación (de las ciencias humanas y sociales), más que hablar de objetos de estudio, prefiero hablar de campos problemáticos que el investigador descubre y en los que le interesa profundizar”² (1998: 67). Desde luego que este vínculo afectivo con el tema-problema es susceptible de darse siempre y cuando existan las condiciones de posibilidad que permitan formular, visibilizar, comprender e incidir en dicho campo problemático transformándolo y transformándonos como consecuencia de dicha acción.

Si envejecer es un asunto directamente relacionado con la dimensión temporal, puesto que alude al tiempo que ha transcurrido y se ha acumulado a partir de que un ente viviente³ comienza su existencia, los seres humanos que envejecemos

² En consonancia con el sentido del artículo de Fernández (1998) cambiaría la palabra *interesa* por *desea*, para así mostrar desde ahora la modalidad de la implicación que el investigador tiene de una u otra forma con aquello que investiga.

³ Me limito aquí solo a los entes vivientes en el entendido de que convencionalmente también los no vivientes (las cosas en general) pueden considerarse viejos en relación con el paso del tiempo, que a veces se combina con el uso de la cosa o el bien (los autos, las casas, las ciudades, los muebles, etcétera). De cualquier forma, nos es familiar utilizar metafóricamente calificativos que les damos a las cosas viejas para referirnos a las personas a quienes consideramos viejas: carcachas, destartalados, desvencijados, etcétera.

de manera singular también lo hacemos simultáneamente en condiciones sociales, con todo lo que ello significa, y en términos de experiencias intra e intersubjetivas. Somos nuestro cuerpo desde que nacemos y dejamos de ser al morir, lo que quiere decir que somos un cuerpo que nace, crece y se transforma conforme pasa el tiempo y, en muchos de los casos como el mío, llegamos a la vejez (tercera edad dicen ahora; cuarta, si rebasa los ochenta años) en circunstancias históricas, culturales y relacionales determinadas, mismas que hacen posible nuestra experiencia subjetiva íntima, en soledad y, paradójicamente, en los vínculos con los otros y con el Otro.

Desde esta perspectiva, considero relevante mostrar, mediante una trama narrativa en clave autobiográfica, una idea que derive en un proyecto de investigación-intervención en la UAM-Xochimilco. En otras palabras, trato de tematizar y elucidar por la vía del relato los propósitos, intenciones y deseos de un profesor-investigador en el ámbito institucional de la Unidad Xochimilco de la UAM.

Comenzaré por narrar qué significa envejecer ahora, en el año 2021, manteniendo vigente esta condición subjetiva instituida que, bajo el significante profesor-investigador titular de tiempo completo, tengo tatuada en la piel desde el mes de enero de 1975. ¿Qué es para uno (tanto para mí como para otras y otros que están en un lugar semejante al mío) esta condición cuasi-ontológica que, en mi caso, tiene 46 años de antigüedad en un cuerpo y un espíritu que, a su vez, cuenta ya con 77 años de antigüedad en el mundo? ¿Qué tipo de vínculos subyacen entre aquellos que, por un complejo nudo de razones y sinrazones, necesidades, deseos, pulsiones, justificaciones, deudas, creencias, defensas, pasiones y/o perversiones, nos mantenemos todavía en una universidad cuya racionalidad burocrática declara explícitamente la conveniencia de un recambio generacional sin garantizar condiciones laborales justas para quienes deciden retirarse?⁴ No estoy planteando

⁴ En relación con este importante asunto, recuperar el infortunado manejo que la Rectoría de nuestra casa de estudios ha hecho del último programa de jubilación, ofrecido con cierto “bombo y platillo” a un pequeño grupo de académicos (50) y que fue aceptado por estos en virtud de que se ofrecía de manera vitalicia una cantidad adicional a la pensión otorgada por el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). Entre quienes optaron por esta oferta estaban algunos/as de mis colegas y amigos/as con quienes compartí, durante mucho tiempo, proyectos muy significativos, lo cual no dejó de impactarnos a todas y todos: tanto a quienes decidieron retirarse como a quienes nos quedamos en la Universidad. Sin embargo, la situación, si bien tenía visos de tristeza, tuvo también su lado positivo para algunas personas que veían esta opción como una oportunidad por los motivos que a cada quién convenían: dejar la Universidad, si bien era doloroso, había quienes lo veían pertinente e incluso necesario. Sin embargo, lo que parecía un horizonte más o menos claro, se vio totalmente empañado cuando la Rectoría reculó dando por suspendido el acuerdo que había anunciado como vitalicio. Esta noticia tuvo lugar en los primeros meses de 2021 y derivó en una primera declaración de inconformidad de interesados/as, y de quienes nos solidarizamos con ellos/as. Fuimos varios/as las y los trabajadores/as académicos/as que protagonizamos esta acción solidaria.

que ésta sea la explicación principal de nuestra decisión para seguir así sumando años como trabajadores, ya que, si bien estas ofertas podrían resultar tentadoras, ahora con esta forma de actuar de una burocracia discrecional, arbitraria e insensible, hoy por hoy ya no se sostiene ni ilusiona una oferta cualquiera, lo que provoca una mayor resistencia a una precaria jubilación y hace que las vejeces en la universidad estén conformadas por un abanico cada vez más amplio que va desde quienes quieren y pueden (o creen que pueden) seguir trabajando hasta quienes se aferran a la institución por muy diversos motivos, mal estando en ella con todo lo que implica este malestar individual y colectivo. De ahí que esta condición parezca volverse todo un tema susceptible de ser estudiado y, consecuentemente, un problema que hemos de formular como un problema de investigación.

Es necesario abrir este tema como problema y situarlo en dos ámbitos que, si bien pueden mantenerse en tensión, también pueden entenderse en su complementariedad (es decir, no se trata de simplificarlo). Estos ámbitos serían, por un lado, el polo de las personas trabajadoras de la academia en el marco de la institución universitaria en su nivel burocrático, cuya racionalidad dicta excelencia, eficacia, actualización tecnológica y rendimiento; nociones todas que poco coinciden con las vejeces percibidas por dicha racionalidad como deterioradas, ineficaces, anacrónicas, analfabetas tecnológicas y rendidas. El otro polo representaría una subjetividad vitalmente aferrada a ciertos emblemas, acostumbrada a la rutina laboral, aquerenciada, temerosa de los innumerables vacíos que conlleva el ocio, encadenada a múltiples vínculos cuyas intensidades y modalidades dan sentido a su vida, con deseos de reconocerse útil sin que ello le impida saberse frágil (como todas y todos) asida a la vida mediante el intercambio con los otros y/o con el deseo de saber y con la creencia de ser alguien signifiante para las y los demás.⁵

Con la decisión de la Rectoría de suspender el último programa de jubilación, el cual había anunciado como vitalicio, la burocracia y su lógica se muestran sin ningún pudor. Los argumentos que sustentan las causas de la cancelación del acuerdo son la falta de recursos para financiar el programa y la solución que la administración universitaria ofrece es de carácter económico basándose en sus propios cálculos financieros. Las razones de carácter ético y humano son, desde luego, desestimadas y desechadas. Legalmente, al estar fuera del contrato colectivo, son materia de interpretación y motivo de lucha de un movimiento de jubilados que

⁵ Reconozco que la descripción del polo de la subjetividad tiene una perspectiva autorreferencial que ya la había anunciado de alguna manera cuando señalé que el recurso metodológico para dar cuenta de las vejeces que, como es mi caso, seguimos laborando en la UAM a pesar de las ofertas de programas de jubilación. Me refiero a utilizar una trama narrativa en clave autobiográfica. Sin embargo, lo que aquí escribo servirá para orientar el diálogo con las personas trabajadoras que acepten colaborar en este proyecto.

aparece en escena y que será uno de los ejes a trabajar en esta investigación, ya que aluden a otras formas de pensar las vejeces en nuestra universidad.⁶

Sin embargo, esta puesta en escena de una burocracia cuya priorización es el cálculo financiero en detrimento de los efectos que tiene en la subjetividad presente y futura de sus trabajadores es otro de los puntos que tendremos que volver a pensar. Si bien en párrafos anteriores encontrábamos que la opción de seguir trabajando era una decisión libre y, quizá, más activa que la de jubilarnos, después de este movimiento pensamos que, junto con nosotros, habrá otros que se quedan para no perder económicamente lo que se pierde con una jubilación precaria. En este sentido, uno y otro grupo, a pesar de nuestras condiciones diversas, tenemos en común con los jubilados una tarea solidaria, que intentaré explicitar más adelante como respuesta a la pregunta del para qué de este proyecto de investigación-intervención.

Como hemos podido constatar, pensar la multiplicidad de vejeces en el marco de la institución universitaria requiere imaginar una figura compleja que vaya más allá de un esquema bipolar como el que he venido prefigurando hasta ahora. Una complejidad que suponga que esta suerte de figura esté constituida con más de una o dos dimensiones en las que puedan darse relaciones de fuerza (horizontales, verticales y transversales, susceptibles de ser cuantificadas y/o cualificadas arbitrariamente si es pertinente). Hablo de una figura-forma capaz de adoptar formas nuevas, es decir, capaz de reformarse, deformarse y transformarse hasta llegar, por la vía de la imaginación, a transfigurarse.

⁶ El dispositivo institucional del “poder racional” de la burocracia, tal como lo pudo ver Weber, se hace visible en su máxima expresión a través del ejercicio discrecional del Rector General, quien, en el marco de sus atribuciones, expide decretos con carácter vitalicio para beneficiar a un sector de las vejeces tentado a jubilarse de manera inmediata precarizándolos de forma prematura y volviéndolos a precarizar económicamente al suspender el convenio, arguyendo falta de recursos. Esta decisión, que para algunos está sustentada jurídicamente y para otros carece de dicho sustento, amén de ser objeto de una polémica legal, es, a todas luces, una decisión ilegítima, arbitraria e injusta, sin embargo, propia del biopoder que se ejerce desde el Estado en las instituciones que de una u otra forma lo representan. En este sentido, será relevante para este proyecto revisar los conceptos de *biopoder* y *biopolítica* propuestos por Foucault a partir de su trabajo sobre la gubernamentalidad.

Retomo para este propósito algunas de las ideas de Judith Butler presentadas por Giorgi y Rodríguez (2007) en la introducción a su libro *Ensayos sobre biopolítica*: “Judith Butler, en *Detención indefinida*, ha llamado la atención sobre un aspecto que permanece inexplorado en el trabajo de Foucault sobre la gubernamentalidad: el de la gestión de la población a partir de la producción de vidas residuales, de cuerpos despojados de humanidad y de toda protección jurídica y política.” A partir del comentario de Butler, Giorgi y Rodríguez añaden: “La gubernamentalidad implica, además de la producción de individuos socialmente legibles y de condición de vida para la población, la condición de un orden normativo de lo humano que, en la contracara del proceso, reduce a distintas minorías sociales [...] a la condición de residuos, vidas precarizadas y desechables” (2007: 30). Desde esa aproximación, podemos pensar en nuestras vejeces en la UAM.

Así, tratando de aterrizar lo anterior, pensemos, en primer lugar, la escala en la que me interesa situar esta figura. En este sentido, será la de las UNIDADES *académicas* que conforman la Universidad Autónoma Metropolitana, es decir, las cinco partes localizadas en la llamada *zona metropolitana* que, en conjunto, constituyen ese todo cuyas siglas son UAM. Así pues, dentro de tal escala, me situó concretamente en la UAM-Xochimilco, pensando mi tema-problema de investigación en torno a las *vejeces* que ahí se han producido después de 47 años de haberse iniciado como un modelo educativo singular en el marco de un proyecto universitario general.

En este sentido, quisiera que pensáramos la Unidad Xochimilco como una figura institucional que, bajo el nombre de *sistema modular*, reunió en 1974 a un significativo número de universitarios buscando que entre todos imaginaran, planearan, armaran y operaran esa figura-proyecto universitario dentro de un marco normativo estructurado, jerarquizado y susceptible de ser transformado para regular la vida de la institución. Así, con normas generales de distintos niveles como las constitucionales, las orgánicas y las reglamentarias, o los reglamentos de menor jerarquía, la Universidad en su conjunto y la unidad en particular, después de seleccionar a los universitarios reunidos, estableció una diversidad de pactos laborales que, al cabo de poco tiempo, quedarían regulados por un contrato colectivo de trabajo titulado por un Sindicato Independiente de Trabajadores de la UAM (SITUAM) que, desde entonces, ha sido, en tanto sindicato único, una organización que reúne a la totalidad de categorías laborales que trabajan en y para la Universidad. Asimismo, la Unidad Xochimilco, desde un principio, ha contado con el mayor número de trabajadores de tiempo completo, es decir, de aquellos a quienes ofrece un proyecto de profesionalización al pensar en la docencia y la investigación como una carrera académica.

Si bien no es la intención de este apartado introductorio contar la historia de nuestra Unidad, esto, como ejercicio de memoria, puede dar origen a la construcción de un referente institucional (microsocial) pertinente que dé cabida a distintas voces que, a su vez, contribuyan con su testimonio (o relato) a mostrar la condición subjetiva (singular y colectiva) de vejez que vive la UAM-Xochimilco a principios de la tercera década del siglo XXI.

En consonancia con la advertencia anterior, recupero la idea de la UAM-Xochimilco como esa figura de más de una o dos dimensiones que me llevó a pensar que el enunciado de *vejeces en la UAM-Xochimilco* pueda ser abordado partiendo de los dos polos arriba descritos, pero considerados en todas sus modalidades posibles como un complejo tejido que separa y articula los niveles de lo institucional, lo grupal y lo individual, reconociendo que no se trata de niveles autónomos o separados, sino entretrejididos en una suerte de movimiento irregular pero incesante de una figura-forma que se transforma, deforma, desfigura y configura por medio

de juegos intra e intersubjetivos, intra e intergrupales e intra e interinstitucionales relativamente independientes y simultáneamente interrelacionados. De esta forma, generamos una interacción en la que todo movimiento subjetivo es producido y producente al repercutir en los demás niveles; afectando y siendo afectados por las formas grupales de la subjetividad que, a su vez, instituyen emergencias e iniciativas que se institucionalizan, a veces, se resisten y/o se autonomizan.⁷

El último punto en este breve apartado será el que recupere la voz del que esto escribe en forma de clave autobiográfica,⁸ como quedó advertido en los primeros párrafos de este capítulo. Por lo tanto, sin más que añadir, retomo el relato donde lo dejé.

En enero de 1975, a dos años de haber comenzado a trabajar en la Facultad de Contaduría y Administración, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), tras haber estudiado una licenciatura en ese mismo campo profesional, me presenté como aspirante para trabajar en la UAM-Xochimilco. Conocía a varios/as compañeros(as) de la UNAM que habían encontrado en una universidad recién creada como la UAM una opción no sólo interesante, sino francamente seductora y estimulante.

El proceso de selección fue tan rápido (me recibió el entonces secretario de la Unidad) que, a distancia, casi podría decir que estaba aceptado antes de la entre-

⁷ En cuanto al dispositivo institucional del poder racional de la burocracia en términos de Max Weber, nos remitimos a lo acotado en la nota 4, donde expusimos las implicaciones derivadas de la arbitraria suspensión del proyecto de jubilación vitalicia, decretado e interrumpido por el propio Rector General de la UAM.

⁸ Aun cuando no propuse para este proyecto de investigación la biografía (que incluye la autobiografía) como una técnica que, junto con otras, puede dar lugar a una estrategia metodológica de carácter cualitativo, utilizo la figura “una narrativa en clave autobiográfica”, asumiendo que mi relato inicial tiene tintes autobiográficos (el autor contando su vida) sin que éste sea propiamente una biografía escrita en primera persona. “Lo biográfico, la historia de vida, el estudio de caso y el método etnográfico han sido una parte de la contribución central de la escuela de sociología de Chicago” (Cortés, 1993: 267). Varios han sido los autores que bajo la influencia de esta escuela llevaron a cabo estudios sobre la vida cotidiana empleando métodos cualitativos e interpretativos. La biografía, como método, interroga en qué consisten los escritos que dan cuenta de la vida como experiencia y qué formas pueden llegar a tener dichos escritos, es decir: ¿cómo hacen los hombres y las mujeres para significar sus vidas transformándolas en escritos? “La materia del método biográfico es la experiencia de una vida. Cuando se escribe en primera persona, la llamamos autobiografía, cuando la escriben otras personas es llamada biografía [...]. Este método se apoya en expresiones subjetivas verbales y escritas del significado dado por los individuos estudiados [...]. Desde Dilthey esta investigación ha conducido a un enfoque permanente en las ciencias humanas” (Cortés, 1993: 269). Como podemos apreciar, la perspectiva metodológica supone un trabajo riguroso acerca del lenguaje como mediador entre el sujeto, sus expresiones discursivas (narrativas) y las experiencias de vida de las que intenta dar cuenta. Por ello, el análisis tanto del contenido textual como de las condiciones que lo hacen posible, incluyendo al lector que lo interpreta serán materia de trabajo en diferentes momentos del proceso de investigación del proyecto al que da lugar este capítulo.

vista, aún a pesar de que mi condición académica no fuese ventajosa en términos convencionales, dado que, con 30 años, contaba solamente con un título de licenciatura obtenido dos años antes. Sin embargo, la psicología era un área que había abrazado desde hacía cinco años y con la cual me sentía totalmente comprometido e interesado.

A partir de entonces me adscribieron, determinado por mi título profesional, en el Departamento de Producción Económica del que solicité mi cambio desde el principio para incorporarme al Departamento de Educación y Comunicación (DEC), en el cual se encontraban adscritos, a su vez, los/as hoy psicólogos/as que entonces estaban dedicados totalmente al diseño curricular de la carrera de psicología. Finalmente, logré el cambio de adscripción y fui miembro de un grupo de trabajo con un proyecto de psicología social.

En otras palabras, diré que ese pequeño pero heterogéneo colectivo de psicología, un grupo de aproximadamente ocho integrantes, inició un proceso de formación en psicología social con Armando Bauleo, quien fuera uno de los representantes más sobresalientes de la Escuela de Psicología Social fundada por Enrique Pichon-Rivière, quien había creado en Argentina un dispositivo de intervención en psicología llamado Grupo Operativo. Así, junto con Armando Bauleo, lo que comenzó como un seminario de formación en Grupos Operativos dio lugar a una concepción de la psicología social crítica, de corte transdisciplinario, que inspiró el diseño del plan de estudios de la carrera de psicología desde una perspectiva multidisciplinaria sustentada en la articulación del psicoanálisis con el marxismo, referentes en diálogo constante con otras disciplinas sociales y de humanidades.

Hasta aquí dejamos un relato que, además de ilustrar la primera etapa en la vida de un trabajador académico de la UAM, nos permite reconocer y analizar los tres niveles de esta figura y forma la UAM-Xochimilco, que en esos primeros años de vida (1974-1976) se dedicó de lleno al diseño (creación) y la construcción de las bases (lineamientos, procedimientos, mecanismos, instrumentos, métodos prácticos y tareas) que permitieran garantizar la formación de profesionales capaces de intervenir crítica y reflexivamente en una sociedad compleja y diversa como la nuestra.

En otro nivel vemos que, para llegar a las metas de un proyecto educativo que está organizado bajo la propuesta sociopsicopedagógica llamada *sistema modular*, se formaron grupos de trabajo en cada una de las carreras que estuvieron a cargo, por un lado, de investigar desde las diferentes ofertas de formación universitaria sus orígenes, relación con las necesidades de los distintos sectores sociales y su mercado de trabajo; por otro, de plantear y argumentar los fundamentos teóricos, epistemológicos, metodológicos y técnicos, tanto del currículum de las carreras

como del *tema y problema eje* y el *objeto de transformación*⁹ de cada uno de los módulos.

Lo que aquí expongo revela, por una parte, un método para la organización del trabajo que hace posible el diseño de los planes y programas de estudio enmarcados en los lineamientos generales de lo que podría denominarse un modelo pedagógico y didáctico propio de la Unidad Xochimilco de la UAM, y, por otra, un modo de funcionamiento intersubjetivo basado en equipos de trabajo cuyo potencial creativo y de compromiso con el proyecto, tanto de la carrera que los convoca como de la Universidad que los contiene, les da sentido de identidad y de pertenencia mediante los vínculos de solidaridad y de intercambio al interior y más allá de los grupos.

Para terminar este relato situado en el periodo del primer diseño de la carrera de psicología (1975-1976), no es difícil imaginar la diversidad de vectores que atravesaban en aquel entonces los tres niveles a los que me he referido antes, así como las tramas vinculares que sostuvo desde entonces la subjetividad (singular y colectiva) que, a su vez, hizo posible apostar por un proyecto del profesional de la psicología, diferente al de las demás escuelas y facultades del país en las que también se formaban profesionales de la psicología, cuyos objetos de estudio, intervención y transformación, poco o nada tenían que ver con el que la UAM-Xochimilco proponía.¹⁰

¿Por qué y para qué investigar vejez en la UAM?

Ahora que yo mismo soy viejo, conozco desde el otro lado, como si dijéramos, lo difícil que es para la gente joven o de edad mediana, comprender la situación y la experiencia de los viejos [...] De una manera consciente o inconsciente, la gente se resiste, por todos los medios, a la idea de su propia vejez.

Norbert Elias (1987)

⁹ Nociones que forman parte de la terminología de la didáctica modular y que aluden al carácter problematizado de la modalidad de enseñanza-aprendizaje anclada en la llamada investigación trimestral.

¹⁰ Esta trama narrativa autobiográfica que cuenta una suerte de historia en la que se advierte la articulación de un proyecto colectivo a partir de las iniciativas elaboradas por diferentes equipos (o grupos de trabajo) será resignificada y desvirtuada mediante la creación, el fortalecimiento y la normalización de un sofisticado dispositivo de medición y control del trabajo a destajo orientado a la gestión de los trabajadores académicos, quienes, mediante un complicado programa de incentivos, elevarán su productividad individual en consonancia con el proyecto neoliberal que atraviesa el mundo capitalista desde hace más de tres décadas.

Si bien la decisión de la burocracia universitaria de dar marcha atrás al último plan de jubilación¹¹ ha sido objeto, hasta ahora (como digo en la nota anterior), de muy diversos posicionamientos, la acción de la Rectoría podríamos decir, sin exagerar, que marca un antes y un después para todos los trabajadores universitarios, aun cuando no hayan alcanzado la edad y las condiciones de antigüedad en la Universidad para jubilarse.

Tomando en cuenta lo anterior, debo decir que, tal vez por mi condición de viejo en edad de jubilarme y no decidir, todavía, cuándo será el mejor tiempo para hacerlo, el interés por estudiar las vejeces en la UAM-Xochimilco comenzó a adquirir mayor relevancia. Me sentía bien en lo que hacía tanto en la licenciatura como en el posgrado, pero no podía negar mi condición de viejo. Creía entender mejor lo que leía, pero no recordaba cabalmente aquello que había leído. Quiero enfatizar que estas reflexiones eran compartidas con viejos colegas y, en no pocas ocasiones, coincidíamos más en los aspectos cognoscitivos que en los afectivos. Así, me pude percatar de que había quienes decían estar hartos o hartas y sentían próxima la decisión de jubilarse, y más si la Universidad les ofrecía alguna compensación adicional a la legalmente vigente. También había quienes, al no contar con la antigüedad requerida, tenían que aguantarse para no perder el salario y las prestaciones a las que tenían derecho.

Había toda clase de vejeces en ese entonces (hace aproximadamente cinco o seis años) y la burocracia de la Universidad¹² no parecía preocuparse por ellas más que cuando provocaban problemas con los estudiantes como resultado de una docencia deficiente (conflictiva, tediosa, apática, etcétera).

¹¹ Antes de escribir esta frase, lo primero que se me vino a la cabeza fue adjetivar de manera negativa y contundente el sustantivo *decisión*, como lo he venido haciendo a lo largo de estas páginas, pero preferí no hacerlo para mostrar que lo que esta decisión ha producido ha sido un ineludible impacto en la comunidad universitaria que se ha traducido a su vez en opiniones, análisis, juicios de muy diverso talante y nivel de profundidad, y argumentaciones que esquemáticamente podemos dividir en dos posicionamientos, defendidos ambos con más o menos intensidad y convicción. Unos que justifican, explican, avalan y/o defienden la acción de la burocracia y otros que la critican y que, además, se solidarizan con las personas que resultaron afectadas. Baste para abundar en esta apreciación mencionar que, durante la comparecencia de las y los aspirantes a la Rectoría de la Unidad Xochimilco, solicité que cada uno/a de ellos/as emitiera su opinión en torno a esta decisión del Rector de suspender el programa. Lo que ahí pudimos escuchar de quienes entonces se encontraban en posibilidades de ser el próximo/a Rector/a fue una respuesta inclinada más a la racionalidad burocrática que a la solidaridad con el sector académico agraviado por el incumplimiento del acuerdo.

¹² Ni la burocracia de la Universidad, ni muchas de las personas que sin ser (o estar) viejas formaban parte de la comunidad universitaria. No es extraña la falta de empatía entre quienes no son viejos o viejas aún y quienes ya han cruzado el umbral que marca ese estado. Al respecto, Norbert Elias resume esta dificultad para sentir empatía con una frase: “puede ocurrir que falte por completo el sentimiento [...] Quizá un día yo también sea viejo” (1987: 113).

Así las cosas, puedo decir que, porque mi vejez me importaba, quería estudiarla; porque la vejez de los demás también me interesaba, quería estudiarla como un tema y, porque me interpelaba la vejez en mi campo de trabajo (la UAM-Xochimilco), quería pensarla, como diría Lidia Fernández, más que como un objeto de estudio, como un campo problemático susceptible de ser investigado e intervenido. Por ello pensé como título de mi proyecto: “Vejez en la UAM-Xochimilco”.

Mi deseo de saber sobre la vejez y las vejeces, desde la experiencia de ser viejo en la UAM-Xochimilco y estar dispuesto a seguir envejeciendo en ella para mantenerme vivo, se asemeja a lo que pareciera ser en la actualidad un proyecto de la gerontología y de las políticas públicas internacionales que intentan que la vida de los viejos sea una vida sana, una vida de calidad.

No obstante, la posible pertinencia de mi respuesta para dar cuenta del deseo de saber sobre el tema de la vejez y las vejeces desde la experiencia de ser viejo todavía activo como trabajador universitario, el campo problemático de las vejeces en la UAM-Xochimilco se ha visto trastocado a raíz de la gestión de la última Rectoría, en la que el rector Peñaloza y su secretario general dieron por terminado el programa de jubilación para cincuenta académicas y académicos que lo habían aceptado bajo la premisa de que éste tenía carácter vitalicio.

A raíz de esta intervención de la alta burocracia en la vida de los trabajadores jubilados, el interés (deseo) por investigar el campo problemático de las vejeces en la UAM-Xochimilco se vuelve un campo de investigación-intervención. Para pensar la estrategia metodológica (dispositivo), recupero las siguientes ideas de un filósofo estudioso de la vejez y el envejecimiento, quien se pregunta por la filosofía de la vejez en un breve artículo publicado por el periódico *La Razón* (2020), Guillermo Hurtado, el filósofo al que me refiero, intenta responder a esta pregunta partiendo de la idea de que la filosofía de la vejez es parte de un proyecto más extenso: el de la filosofía de la vida humana. En mi opinión, Hurtado subraya algunos puntos que me ayudan a pensar el para qué de una investigación-intervención como la que estoy proponiendo en mi proyecto.

El primero de ellos hace referencia a la articulación necesaria entre la filosofía de la vejez y la del envejecimiento, destacando que este último tiene lugar en nuestras sociedades contemporáneas antes de que el ser humano sea propiamente viejo. Periodiza la vejez como lo hacen no pocos especialistas en vejez prematura (antes de los 60 años), tercera edad (hasta los 80 años) y cuarta edad (después de los 80). Distingue vejez de senilidad con el propósito de destacar ese modo de darse la ancianidad (o vejez) cuando está signada tanto por el deterioro (físico o psíquico) como por la dependencia del hombre o la mujer senil que requiere, para vivir, de los cuidados de los demás, sean estos los que se procuran en el marco de ins-

tituciones especializadas o los de la institución familiar.¹³ Además de los aspectos anteriores, Hurtado insiste en la diversidad de vejeces más allá de las diferencias singulares planteando que estos aspectos tienen que pensarse desde una perspectiva biopolítica como diferencias de género, de clase, de cultura, de raza, etcétera, con todas las implicaciones que esto tiene en el campo de las políticas incluyentes y los efectos de éstas en la discriminación y la construcción de estigmas.

Por último, y esto es lo que más me interesa destacar, para Hurtado el lugar de los viejos en la reflexión filosófica sobre la vejez debe ser *aquello que lleve la voz cantante*, sobre todo en la academia, donde hacer filosofía sobre la vejez es un proyecto ético y político, y debe incluir a los demás sectores de la academia por tratarse no solamente de futuros viejos, sino de humanos afectados por la filosofía de la vejez que es parte de la filosofía de la vida. La convergencia de estas agendas de los viejos con las agendas feministas es indispensable, más aún cuando parece que los cuidados han estado históricamente delegados en las mujeres por considerarlas naturalmente cuidadoras en su papel de madres, como equivalente mítico de la condición de mujer.

Para cerrar este punto, quisiera recuperar algunas notas de un breve pero profundo texto escrito por Norbert Elias pocos años antes de su muerte acaecida en 1990, cuando contaba con 93 años. Mi intención, al optar por esta vía, más allá de hacer evidente mi reconocimiento tanto a la obra de este autor como a él mismo, es recuperar tanto el compromiso ético y político de Elias como la lucidez, profundidad, el alcance y la complejidad de un pensamiento sociológico que trasciende los límites convencionales de la propia sociología. Hablo de un pensamiento que él mismo explicita al titular el apéndice *La soledad de los moribundos* como: “El envejecimiento y la muerte: algunos problemas sociológicos” (1987: 109-139).

Debo aclarar que, para la recuperación de las notas que corresponden al texto de Norbert Elias, decidí hacerlo tomando como fuente el prólogo a la edición mexicana escrito por Fátima Fernández Christlieb. Mi decisión obedece a la admiración y comprensión que una doctora en sociología muestra al leer y dialogar con un viejo e incansable sociólogo que discurre sobre el envejecimiento y la muerte desde su experiencia. El prólogo comienza recuperando las preguntas que Norbert Elias se hace sobre la condición solitaria de los moribundos, para después escribir: “Norbert Elias no da recetas ni responde directamente estas preguntas que él mismo plantea, ofrece elementos para la reflexión y expone experiencias, observaciones e investigaciones sobre el comportamiento de cada civilización frente al hecho de morir” (1987: 7).

¹³ El tema de los/as cuidadores/as es uno de los temas que hoy en día ha recibido la atención de muy diversas miradas disciplinarias, así como de la perspectiva ética de la responsabilidad que atañe a la sociedad entera.

En cuanto al apéndice sobre el envejecimiento y la muerte, Fernández Christlieb dice:

En la segunda parte de este libro aparece un apéndice en el que, de manera más personal, Norbert Elias comparte reflexiones sobre los problemas que plantea el proceso de envejecimiento. Escribe este texto cuando ya ha cumplido 85 años [...] Envejece con gran conciencia de lo que suele ocurrir en la etapa final de la vida, y desde ahí halla parte de una evidencia: la mayor parte de la población carece de elementos para identificarse en los ancianos. La vejez es vista como un fenómeno lejano y desagradable [...] Hay un miedo generalizado a perder facultades, independencia o control sobre el cuerpo [...] la mirada se lanza desde la propia superioridad [...] De nuevo, Elias recurre a la historia más allá de los síntomas fisiológicos; en las actuales sociedades industrializadas surgen otros síntomas de corte sociológico. Actualmente, el anciano padece de un aislamiento que en las sociedades preindustrializadas no se daba [...] Con el desplazamiento a las ciudades y la institucionalización de la salud, los viejos adquieren protección estatal, pero pierden en la convivencia. Si llegan a asilos o permanecen en sus casas viven una exclusión de la vida normal, se les aísla del resto de la sociedad. Es justamente el aislamiento emocional una de las principales características del proceso de envejecimiento en las sociedades avanzadas (1987: 14-16).¹⁴

A la cita anterior debo añadir otra que me resulta muy sugerente:

Las políticas para la tercera edad son construcciones sociales que emergen en momentos determinados y que no siempre contemplan todos los ángulos del problema [...] Es posible cambiar el rumbo que llevan los programas destinados para ancianos, pero para ellos es indispensable reconocer que el miedo a la vejez surge, en buena medida, de la incertidumbre y falta de alegría con que viven quienes llegan al último trecho de su existencia (1987: 16-17).

Así sigue el diálogo entre Fátima Fernández Christlieb y Norbert Elias, presentado a manera de prólogo, y así seguirá el mío con ambos y con otros filóso-

¹⁴ Es necesario advertir al lector que toda esta perspectiva de Norbert Elias sobre las sociedades avanzadas, por más crítica que sea de parte del propio autor, resulta muy distante de la que vivimos en países como el nuestro, en donde el Estado, por más que presuma de amparar a sus ciudadanos con instituciones públicas de salud y de protección social, está muy lejos de aquello que han logrado algunos países de la Unión Europea. Bástenos reconocer que, bajo esa modalidad de capitalismo neoliberal, el abandono estatal en los últimos años ha producido multiplicidad de vidas precarias en salud, economía, educación, etcétera. Si a esto le agregamos la situación producida por la pandemia, esta precariedad se dispara a niveles inimaginados.

fos, sociólogos, antropólogos, psicoanalistas y psicólogos sociales que nos hagan pensar la vejez y las vejeces desde nuestra perspectiva de viejos académicos en la UAM-Xochimilco dialogando con todos/as aquellos/as que aún no han llegado a formar parte de las vejeces activas que se resisten a dejar la Universidad, por las razones o sinrazones que conscientemente o no han decidido ponderar.

¿Cómo investigar las vejeces en la UAM-Xochimilco?

Para los fines de este capítulo, este inciso quedará expuesto, de manera general, como sigue:

Todo proyecto de investigación-intervención debería explicitar su campo problemático (problema) y, en lo posible, su propósito u objetivos. Por lo tanto, trataré, a continuación, de hacer lo que a este proyecto le corresponde en este mismo sentido para, a partir de ahí, exponer el proceso y la estrategia metodológica (el cómo) para aproximarme al tema-problema: las vejeces en un campo específico, la Unidad Xochimilco, como una de las cinco unidades que constituyen una de las universidades públicas del país, la Universidad Autónoma Metropolitana que, a su vez, es parte del sistema educativo nacional (la institución educativa o la educación como institución).

A casi cincuenta años de vida de la UAM, la llamada “planta docente” cuenta con un significativo (estadísticamente hablando) número de trabajadores que rebasan el límite establecido para formar parte de la tercera edad, es decir, adultos mayores. Este amplio sector, al que he denominado *vejeces*, ha envejecido en su centro de trabajo y, en no pocos casos, no piensa dejar la Universidad por motivos muy diversos. Cabe decir que, en términos laborales, estos trabajadores no cuentan con un plan de jubilación mejor que el que ofrece el Estado a los pensionados del ISSSTE, a pesar de algunos intentos del sindicato independiente (SITUAM) que es el titular del contrato colectivo de trabajo.

No obstante, a lo largo de la historia de la Universidad, desde hace más o menos veinte años, las distintas administraciones han ofrecido de manera unilateral programas económicos con ofertas que han sido atractivas para quienes, además de cumplir determinados requisitos, deciden voluntariamente retirarse, siendo la excepción a estas propuestas el último plan de jubilación cuya promesa de mantenerlo vitalicio fue incumplida por una administración que dijo carecer de recursos para financiar el programa en las condiciones en que fue planteado.

Bajo estas condiciones, podríamos pensar que las vejeces en la UAM, en todas y cada una de las unidades, no se retiran en virtud de que el porvenir fuera de la

Universidad les resulta amenazante. Sin embargo, esta explicación no aplica para todos, ya que hay quienes permanecen porque todavía la Universidad, particularmente el proyecto universitario, le brinda sentido a sus vidas; son vejece que siguen envejeciendo en la UAM-Xochimilco.

Por tanto, pregunto: ¿qué significa la Universidad para los trabajadores académicos que han llegado a la edad de jubilarse, pero no desean hacerlo? ¿Qué han pensado los trabajadores académicos en edad de jubilarse respecto a las condiciones que la Universidad ofrece para quienes quieran hacerlo y para quienes quieran continuar en ella? ¿Qué los retiene en la Universidad? ¿Qué significa para ellos y ellas estar activos intelectualmente? ¿Qué proyectos pueden llevar a cabo como trabajadores activos? ¿Qué proyectos posibles han pensado en caso de jubilarse? Estas y otras preguntas serán las que guíen nuestro trabajo para dar sentido a la investigación-intervención en ese campo problemático que hemos denominado “Vejece en la UAM-Xochimilco”. Concluyo este inciso sugiriendo dos líneas posibles de trabajo, a raíz de la suspensión del último programa de jubilación que fue propuesto por el anterior Rector General, por la vía de un decreto, a 50 profesoras y profesores que reunieran los requisitos especificados para jubilarse.

Una primera línea tiene que ver con las vejece en activo, vigentes hoy en día en la Universidad, las cuales, al verse afectadas por el impacto que representa la suspensión de un plan jubilatorio ofrecido por Rectoría como un programa vitalicio, reaccionan de múltiples maneras, de conformidad con sus circunstancias particulares, ya sea resignándose a permanecer laborando, desconfiando de las ofertas surgidas unilateralmente por parte de la administración, o bien manteniéndose activas, en virtud de sus proyectos y de sus vínculos con el trabajo académico asumido tanto individual como colectivamente. En estos casos, será también relevante profundizar la relación de todas estas vejece activas laboralmente que pueden ser, también, activas políticamente solidarizándose con el colectivo de jubiladas y jubilados en resistencia y promoviendo un programa de pensiones pactado bilateralmente.

La segunda línea tiene que ver con el seguimiento y acompañamiento del que, al parecer, se ha convertido en un movimiento emergente de académicas y académicos jubilados que, negándose a aceptar pasivamente las condiciones propuestas por la burocracia como resultado de la cancelación del convenio de palabra para recibir de forma vitalicia una jubilación por encima de la pactada en el contrato colectivo de trabajo, se han organizado como un colectivo en resistencia.

VEJEZ, VEJECES Y ENVEJECIMIENTO:
CONTINUAR EN LA UAM O JUBILARSE DIGNAMENTE

Entendemos perfectamente que lo que está en cuestión no es el principio de la jubilación. Ésta se imponía de manera imperiosa en vista de la situación miserable de los trabajadores ancianos, la mayoría de los cuales se veían condenados a trabajar hasta la muerte o a depender de la ayuda familiar o la asistencia. Pero la jubilación tenía que basarse en la previsión voluntaria.

Robert Castel (1997)

A la Junta Directiva de la Universidad Autónoma Metropolitana [...] Somos 16 profesores jubilados en julio de 2019 que nos acogimos al acuerdo 14/2018 [...] En este se enfatizaba la importancia de diseñar un nuevo sistema de ingreso, permanencia y retiro de los profesores que se concretaría, por lo pronto, en el Programa Temporal para la Renovación de la Planta Académica dirigida a profesores Titulares C de tiempo indeterminado que tuvieran más de 30 años de antigüedad y 70 años de edad, para que alcanzaran una jubilación digna al recibir un complemento de \$25 000 [...] de manera vitalicia. El 5 de abril [...] se nos avisó de manera sorpresiva la cancelación del acuerdo [...] El 19 de abril, Rectoría General emite un segundo acuerdo, 10/2021, en el que se concreta la cancelación del programa aludiendo a reglamentaciones que violan nuestros derechos [...] Por todo lo anterior, nos acercamos a ustedes para [...] exponerles nuestra situación y considerar opciones para revertir esta grave decisión. [...] El daño ocasionado a nosotros impactará al conjunto de la UAM [...] probablemente vulnera la confianza de los profesores en sus relaciones internas [...] Insistiríamos también en que los profesores jubilados tienen una larga carrera de servicio en este proyecto educativo, y cuya vida ha acompañado al menos los primeros 45 años de la actualidad de la Universidad. Debemos señalar que la decisión de la Rectoría ofende y desconoce a profesores fundadores y participantes en el surgimiento, creación y desarrollo de la UAM.

(Firman) Los 16 profesores jubilados UAM.
Acuerdo 14/2018, en Resistencia.

Dos epígrafes, uno breve y el otro necesariamente extenso, que aluden a dos realidades que, a pesar de los más de 100 años que las separan, apuntan a la precariedad a la que se ven expuestos los viejos cuando se vuelven objeto de la biopolítica y el biopoder, que deciden dejarlos morir en lugar de hacerlos vivir con dignidad y respeto.

Las vejeces en la UAM en ausencia de un plan B de jubilación

¿Qué le sucede a nuestra Universidad Autónoma Metropolitana cuando, estando cerca de cumplir sus primeros cincuenta años de vida, al parecer se ha olvidado de mantener vigente el proyecto educativo innovador que, como universidad pública, privilegia su compromiso con los sectores sociales más necesitados? ¿Ha perdido la brújula ética y social que heredara, desde su fundación, de los movimientos universitarios que le precedieron? ¿Ha sido absorbida por la lógica del mercado y por el individualismo rampante de la competencia? ¿Se ha burocratizado en todos sus espacios (administración, docencia, investigación, vida sindical, servicio universitario y difusión de la cultura)?

Resulta imposible responder estas y otras preguntas. Imposible hacerlo sin caer en respuestas breves, superficiales y simples, pero también es imposible no preguntarnos qué nos está sucediendo como institución educativa que, estando encargada de formar profesionales capaces y responsables, paradójicamente es incapaz de responsabilizarse por su propia comunidad académica, incumpliendo promesas, deshonorando la palabra empeñada y dejando sin protección ni cuidado al sector más vulnerable de dicha comunidad: sus vejeces.

Lo anteriormente comentado no tiene nada que ver con la universidad de las décadas de 1970 y 1980 que, para sostener su proyecto ético y político, también fortaleció su institucionalidad amén de hacerlo en varios de sus espacios y niveles, imaginando nuevas figuras jurídicas que se tradujeran en estructuras más democráticas. Cabe destacar que, en esos años, muchos fueron los personajes que destacaron y muchos fueron, también, los proyectos colectivos a los que nos sumamos las vejeces de hoy en día. Entre algunos de los proyectos más notables encargados de la tarea instituyente sobresale la figura de un jurista progresista, entusiasta e inteligente, quien, a pocos años de su ingreso como profesor de derecho en la Unidad Azcapotzalco, fue nombrado Abogado General, cargo que ocupara durante tres periodos de cuatro años. Desde ese espacio, este imaginativo jurista construye los cimientos formales de la institucionalidad universitaria haciéndolos funcionar en las relaciones intrainstitucionales de tensiones, conflictos y negociaciones que permiten, a su vez, que la Universidad siga vigente y que transforme a la sociedad de la cual depende.

El jurista artífice de este proyecto fue Agustín Pérez Carrillo, quien formó, con un equipo de trabajo, una escuela de filosofía jurídica cuyos fundamentos y valores han dejado huella tanto en la UAM como fuera de ella. Pero, en vez de hablar de Pérez Carrillo, dejemos que él se exprese a través de algunas notas de un artículo que escribiera en 2004 para la *Revista de la Educación Superior*, el título del artículo, por demás pertinente en estos momentos, es “La jubilación en las universidades públicas”, que en el resumen dice:

reflexiona sobre la política legislativa y las reglas existentes en la legislación federal respecto del derecho a la jubilación de los miembros del personal académico que trabajan en las IES¹⁵ públicas autónomas, tomando a la Universidad Autónoma Metropolitana como modelo explicativo. Se plantean [...] objetivos para lograr un retiro digno [...] destacan, entre ellos, reformar la Ley del ISSSTE, incorporar los montos de las becas y estímulos [...] al salario para fijar el monto de las pensiones [...] un programa financiero oficial, autónomo y seguro, otorgar facilidades a quienes se jubilen para continuar en algunas actividades académicas y crear los programas de formación y de ingreso de nuevo personal académico (2004: 89).

Este resumen que, en mi opinión, expone lo medular, tiene el mérito, además, de presentar la problemática describiendo puntualmente las condiciones cualitativas y cuantitativas que permiten que el lector tenga una idea completa de la condición de los académicos que, por su antigüedad y su trabajo, habían llegado a un nivel de ingresos muy por encima de otros sectores de la academia que no habían alcanzado el mismo estatus. Esto, además de ser una realidad inequitativa producto del sistema neoliberal instalado en la Universidad que, a su vez, recompensa el trabajo a destajo con todas las desventajas que ello acarrea, obligaba a estos académicos a seguir alienadamente dentro de un modelo que, poco a poco, se iría descomponiendo, produciendo, más que investigaciones, contadores de puntos susceptibles de ser canjeados por dinero.¹⁶

Regresando al artículo de Pérez Carrillo, después de mostrar el problema, él va exponiendo con mucha claridad cada uno de los momentos que siguen para tomar las decisiones pertinentes y, acto seguido, poderlas instrumentar.

Para terminar este punto, quisiera citar el último párrafo del artículo que, bajo el título de “Instrumentación”, da cuenta del nivel práctico al que el artículo quiere llegar y, al mismo tiempo, reconoce los límites para que ello se lleve a cabo inmediatamente cuando no se cuentan aún con todas las condiciones. La última nota dice:

Por ahora no es oportuno incluir formas precisas de cómo se logrará la implantación de las opciones consideradas pertinentes para la solución al problema de la dignidad del retiro por jubilación de miembros del personal académico. Sin embargo, debe pensarse en la elaboración de un sistema racional de aportaciones de quienes están comprometidos –gobierno federal, IES y trabajadores académicos que garanticen la solvencia económica y la honradez en su operación (Pérez, 2004: 97).

¹⁵ Instituciones de Educación Superior.

¹⁶ Existen no pocas críticas a esto que llamo “trabajo a destajo”; por ello dejo hasta aquí mi propia postura advirtiendo que el tema nos excede.

Cuando Pérez Carrillo escribe este artículo subraya que la jubilación debe priorizar la dignidad de quien decide retirarse, para lograrlo insiste en al menos dos aspectos que se vinculan con dicha dignidad, o sea, con la vida digna de una persona que se retira siendo vieja. Por un lado, hablamos de una vejez en la que no sienta sensiblemente disminuidos sus ingresos, al grado de saberse francamente desamparado. Por otro lado, nos referimos a una universidad que no cierre las puertas a quien quiere mantenerse activo y pertenece todavía a ese lugar su espacio de trabajo, en el que conserva vínculos con sus pares, donde desempeñe tareas que puedan ser de su interés y le den sentido a su vida.

Si esto es lo que está detrás de una jubilación digna para Pérez Carrillo, parece que en 2021 la Universidad no sólo ha hecho caso omiso a ideas como las de este jurista defensor de los derechos humanos de los universitarios, sino que, además de violentarlos, ha producido, paradójicamente, un grupo de jubilados activos en un movimiento de resistencia que convocan a los demás sectores académicos a solidarizarse con ellos. Frente a esto, nos preguntamos: ¿a qué vejez pertenecen estos jubilados que, formando parte del colectivo inicial de 50 miembros, están luchando para seguir viviendo y siguen viviendo para seguir luchando? ¿Por qué luchan? ¿Por necesidad? ¿Porque pueden? ¿Porque ya no pueden? ¿Porque quieren? ¿Porque deben? ¿Por rabia? ¿Por convicción? ¿Por deseo? ¿Porque siempre han luchado? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Son 16 luchas en una? ¿Es una lucha que se multiplica, se potencia, se intensifica? ¿Cómo repercute esta acción colectiva de los jubilados en la acción individual de quienes aún no se jubilan? ¿Cómo se relacionan ambas modalidades de acción? ¿Cómo articulan ambos modos de vivir su vínculo con la Universidad? ¿Cómo se vinculan entre sí?

Todas y todos, activos en el trabajo universitario y en la acción de resistencia, directa e indirecta, son vejez universitarias singulares y, al mismo tiempo que generales y semejantes, apuntan a proyectos y modos de ser colectivos y compartidos. De esto trataremos a continuación, pero, para ello, pensemos un poco más a fondo en la vejez y el envejecimiento como modo de estar en el mundo, además de en la Universidad. Como modo de vivir el cuerpo y sus transformaciones: el dolor, las pérdidas, la salud y su pérdida, la enfermedad y la muerte.

Vejez, vejez y envejecimiento

...la institución como el gran impensado, en la medida en que no podemos –y tal vez no queremos– verla o cuestionarla, aunque nos atraviese y llegue a los espacios que consideramos más íntimos, administrando los cuerpos, los tiempos, los espacios. De esta manera inscribe sus códigos sobre la sexualidad, los

hábitos, los gestos, diagrama los espacios en jerarquías, relaciones de poder, reglamentos y normas, y ordena tiempos que devienen rigurosamente controlados y homogeneizados.

Margarita Baz (2003)

¿Será posible y pertinente pensar a las vejeces, al envejecimiento y a la vejez como una institución de la sociedad que, a decir de Castoriadis, es *la red simbólica, socialmente sancionada, que tiene un componente funcional y otro imaginario?* (Castoriadis, 1989). Trataré de responder afirmativamente esta pregunta con algunos argumentos entre los que subrayo los siguientes.

El mundo moderno, a partir del Renacimiento, cuenta entre sus instituciones segundas (las que se crean imaginariamente en condiciones históricas determinadas) con significaciones sociales centrales como *la edad cronológica* que se constituye como un concepto que organiza la existencia humana en etapas sucesivas normativizadas, normalizadas y apuntaladas en el orden de un acontecimiento biológico que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, y que, en tanto proceso evolutivo, gira alrededor de la institución del trabajo asalariado, razón de ser del capital y el capitalismo.

En torno a este concepto, eje de la sociedad moderna, la existencia transcurre en tres grandes etapas (con sus subetapas): la etapa preparatoria para el trabajo, con instituciones como la familia, la infancia, la adolescencia y la escuela; la etapa del trabajo con instituciones paralelas y complementarias, como la adultez (subdividida en adultez joven, plenitud, madurez, etcétera), el matrimonio, la maternidad, la paternidad, etcétera; y la tercera etapa, que transforma el crecimiento y desarrollo en envejecimiento, proceso que anuncia el advenimiento de la vejez, que se consolida, a su vez, con el retiro por jubilación en las sociedades que así lo han establecido legalmente. Este último periodo es la fase final, anunciada paradójicamente como una merecida etapa de descanso y júbilo después de años de trabajo, pero, también, es una etapa de retiro de la vida productiva, etapa de la pasividad, el aislamiento, el deterioro, el vacío, la enfermedad y la muerte.

Hablamos de tres fases como un modo de ser y de instituirse de la sociedad moderna alrededor de *la edad* como realidad biológica, significada por la institución del trabajo asalariado, que es la etapa que da sentido a todas las demás en las que el ser humano se socializa, preparándose para trabajar y seguir viviendo hasta llegar a la etapa de retirarse por haber arribado al final de su vida productiva.

Este momento es al que alude Simone de Beauvoir, cuando se sitúa en los 65 años, aproximadamente (edad de la jubilación obligatoria) como el pasaje a un umbral que se manifiesta de forma repentina. Como si viniera de un afuera heteronormado que nos dijera algo así como: *has llegado a la edad de retirarte, ya no eres productivo, déjale tu lugar a los que vienen, tu tiempo útil se acabó, vete a descansar,*

aunque no quieras. Esta exterioridad que nos percibe, como dictan las normas, imaginándonos inútiles y acabados, contribuye a mirarnos en un mismo espejo identificándonos con esos significados. De ahí que pensemos la vejez como una institución imaginaria de la sociedad que, de esa manera, nos instituye como *sujetos (individuos sociales, en términos castoridianos)*.

Ahora bien, esta aproximación a los significantes *envejecimiento, vejez y vejeces*, ordenados por el marco de referencia *etario*, instituye un campo complejo de discursos, prácticas, saberes y experiencias que significan al *envejecimiento* como la huella que imprime el pasar del tiempo expresado en años que, a su vez, desemboca en la *vejez* como condición general y/o en las *vejeces* como singularidades diversas. De esta forma, *el envejecimiento, la vejez y las vejeces*, en la modernidad, son tanto modos de ser de la subjetividad (individual y colectiva) como objetos de conocimiento e intervención de saberes disciplinarios y/o de prácticas públicas y privadas (de salud, de atención, de cuidado, de asistencia, de educación, de cultura, de arte, de entretenimiento, etcétera). Desde esta perspectiva, recuperamos el epígrafe, de la autoría de Margarita Baz, para reconocer que las palabras *viejo* o *vieja* nos nombran construyendo nuestra identidad con los estereotipos más diversos, producto del Otro de la cultura, encarnada en la multiplicidad de miradas que recorren un amplísimo espectro que va desde la piedad hasta el repudio, y desde la compasión hasta el terror. Así las cosas, podemos ser viejas y viejos, emblemas de la sabiduría digna de respeto y, en contraste, objeto de una áspera descalificación cuando exteriorizamos, en público, comportamientos sexuales abiertos, considerados grotescos e inmorales en virtud de nuestra edad. Pareciera entonces que lo que la sociedad espera de los/as ancianos/as es un modelo ideal que, amén de mostrar una imagen venerable, demuestre también que aún no se ha rendido ante la inminencia del deterioro que conlleva acercarse a la etapa senil y simplemente no parece ser lo que es: un/a anciano/a. En palabras más o menos conocidas por todos nosotros: “usted está excelente, sano/a, fuerte, lúcido/a; qué le digo, *usted no aparenta la edad que tiene!*”

Expuesta la argumentación que sustenta la perspectiva teórica que considera la *vejez*, el *envejecimiento* y las *vejeces* como una institución de la sociedad moderna, daré paso al primero de los ejes de reflexión en los que intento conceptualizar, definir, clasificar y comprender las categorías de *vejez* y *vejeces* como categorías universales y singulares que pueden ser trabajadas en sus tensiones, sus complementariedades y sus imbricaciones desde diferentes discursos. Pero antes de comenzar nuestra incursión en el campo de la *vejez* considerándolo como un campo complejo, podemos optar por transitar caminos más o menos convencionales que reconozcan y respeten los límites disciplinares, o tiendan a interrogarlos, o de plano ignorarlos desdisciplinizando el campo y transformándolo en otra cosa.

Para ello, propongo recuperar, como punto de partida arbitrario, el año de 1999, el cual se declara Año Internacional de las Personas de Edad, lo que posteriormente, en Madrid, en el año 2002, dará lugar a la Segunda Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento, cuyo tema es: “La construcción de una sociedad para todas las edades”. Ya desde el siglo pasado, durante las últimas décadas, se advertían los efectos de los avances científicos que incidían en el aumento de la esperanza de vida. De esta manera, lo que para la medicina era un logro, para la demografía era un dato significativo, es decir, un signo a descifrar en función de la diversidad y complejidad de sus consecuencias.

Para visibilizarlo a nivel global, en 1982, en Viena, tuvo lugar la Primera Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento. Es importante que llamemos la atención hacia esto que la demografía construye como un hecho social ineludible. Un dato de la “realidad” que debe llamar nuestra atención para convertirlo en un fenómeno observable que merece ser estudiado, a fin de poderlo regular e intervenir mediante las políticas de población. Este hecho, aparentemente real, es un constructo del lenguaje sociopolítico de la demografía que nos alerta.

En aquella ocasión, la finalidad de esta convocatoria a nivel mundial fue que, junto con la visibilización de lo que se interpretaba como un signo de alarma, reuniera a los especialistas que evaluaran los efectos de estos “hechos” cuantitativos en los sistemas de jubilaciones y en los servicios de asistencia y salud pública. De la primera a la segunda asamblea hay transformaciones interesantes que corren paralelas con las agendas internacionales sobre derechos universales (inclusión, salud social, calidad de vida, etcétera).

Dejo hasta aquí esta perspectiva de intervención macrosocial y macropolítica presentada, a nivel declarativo, en los foros mundiales para que nos sirva para visibilizar un sector de la población cuya edad corresponde a la del adulto mayor. Un sector de hombres y mujeres viejos que año tras año va ganando en porcentaje en relación con los demás sectores. A este fenómeno los demógrafos lo nombran como *envejecimiento poblacional*, que predice cifras dignas de reconocimiento y, en consecuencia, focos rojos múltiples que requieren la intervención conjunta tanto del *Estado* como de una sociedad civil organizada, cuyo telón de fondo refuerce la idea de que *la vejez, las vejeces y el envejecimiento* son, en este siglo XXI, a nivel mundial, una institución social que transversaliza los múltiples y complejos niveles de la vida humana.

Con este marco de referencia, retomo la incursión en el campo de la vejez que venía anunciando en párrafos anteriores. Sin más, quisiera comenzar con algunas puntualizaciones que me resultan sugerentes y que fueron planteadas en una obra de publicación reciente por una filósofa estadounidense. Se trata de Martha C. Nussbaum, quien escribe, junto con Saul Levmore (2018), *Envejecer con sentido*,

un interesante trabajo propuesto en forma de diálogo que toca diversos temas sobre la vejez y el envejecimiento. Se trata de un texto que, a pesar de la profundidad y la claridad en los varios temas que trata, es, podría decir, un libro de divulgación que recoge, con un estilo muy estadounidense, los problemas propios de la vida cotidiana que se plantean en los círculos intelectuales en donde los autores se mueven. “Nuestro libro, como el de Cicerón,¹⁷ ha sido impulsado por una serie de conversaciones entre amigos que han superado los 60 años acerca de una parte del ciclo vital que están empezando a conocer [...] hemos descubierto que hablar de la vejez es agradable y útil, y que el tema se abre a la reflexión filosófica, jurídica y económica” (Nussbaum y Levmore, 2018: 14).

No sobra decir que ambos, sobre todo Martha, abordan los temas que desarrollan desde perspectivas diversas no disciplinarias, haciendo converger disciplinas aun cuando no dejan de asumir su perspectiva filosófica más en el terreno pragmático que teórico. Mi propósito al exponer estas precisiones sobre el contenido y alcance del texto, así como el impacto que ello tiene en las vidas de sus autores, obedece a lo que considero como un modo válido de hacer un estudio como el que hacen Saul y Martha acerca de cómo viven y piensan sus experiencias una diversidad de mujeres y hombres ubicados en un medio más o menos homogéneo cultural, laboral y económicamente hablando. Esto, condicionado por su contexto, no deja de parecerme un buen punto de partida para pensar las vejeces y sus envejecimientos singulares, y la *vejez* y el *envejecimiento* como fenómeno singular en el contexto de la UAM-Xochimilco, sobre todo porque, como sugieren dichos autores, al reflexionar a partir de sus experiencias, es decir, de su propia biografía, conversan con sus pares y, aun cuando no presenten estos diálogos como una investigación de campo, los llevan a reflexiones por demás sugerentes.

Para seguir con la propuesta del trabajo sobre *envejecer con sentido*, me gustaría destacar dos ideas acerca de lo que considero son problemas importantes para pensar nuestras vejeces. Una tiene que ver con lo que llamaría la vejez como una herida narcisista difícil de reconocer. Esto, que Nussbaum tematiza como “Vejez, control y autoconocimiento”, está inspirado en una de las versiones contemporáneas de una puesta en escena del rey Lear (obra de W. Shakespeare), en donde se presenta a un rey Lear mentalmente enfermo de Alzheimer, atribuyéndole a este mal ser la causa de los problemas que aquejan a un Lear que sigue atrapado en su

¹⁷ Se refiere a “De Senectute” (“El envejecimiento”), escrito por Cicerón en el año 45 a. C., obra que, a decir de Martha C. Nussbaum, inspira la forma de escritura de su libro. Cicerón la presenta como una conversación con Ático: “Los dos pasaban de los sesenta y Cicerón, al dedicar esta obra a Ático, dice que, aunque no son viejos [...], deberían pensar en lo que la vida les reserva [...] Cicerón inventa un pequeño decálogo; Catón, de 83 años de edad [...] y un apasionado granjero y conversaciones con hombres de 30 años sobre esa etapa de la vida” (Nussbaum y Levmore, 2018: 13).

condición de rey con su omnipotencia e invulnerabilidad ilusoria, sin aceptar la enfermedad que, al parecer, le aqueja. Lear no está preparado para asumir la condición de vulnerabilidad y la dependencia respecto de otras personas, en este caso de sus hijas. Como si el hecho mismo de ser un rey le impidiera reconocerse como un ser humano mortal y frágil.

Pero, lo que desde otra interpretación se revela como más evidente y complejo es que el verdadero horror del rey Lear no obedece a la presencia de una causa externa como una enfermedad mental, sino al reconocimiento del poder de sus hijas sobre el “admitir no solo su aterradora dependencia de fuerzas femeninas externas, sino también una feminidad igualmente aterradora en su interior” (Janet Adelman, citado en Nussbaum y S. Levmore, 2018: 25). Con feminidad, dice Nussbaum, quiere decir pasividad, falta de control y necesidad de otros. Esta lección atribuida al rey, personaje de una obra literaria, no solamente lo encontramos como una característica de la omnipotencia de este personaje de ficción, sino en las fantasías o en los delirios narcisistas de algunas personas cuya vejez se vuelve la evidencia de una fragilidad negada.

La otra idea que me interesa subrayar gira en torno a lo que Nussbaum llama *el uso de la generalización filosófica* que suelen hacer los filósofos. “A los filósofos les encantan, a veces demasiado, las generalizaciones” (2018: 27). La ciencia reconoce que también mantiene un fuerte compromiso con ésta. Hace esta advertencia en virtud de que esta práctica puede oscurecer la realidad e impedir lo que ella considera progreso, cuando dichas generalizaciones provienen de estereotipos construidos en condiciones sociohistóricas determinadas que siguen operando como verdades universales (formas de discriminación o subordinación acerca de grupos sociales considerados inferiores). Las generalizaciones pueden ser fuente de argumentos arrogantes que desestimen puntos de vista diversos.

Así, cuando Nussbaum habla de generalizaciones normales, puede dar lugar a la absolutización de ciertos valores como positivos y a los demás como negativos. No obstante, ante la generalización normativa de los derechos humanos considera que estos resultan políticamente positivos en la actualidad porque son garantía de protección para mantener en condiciones de equidad a todo aquel que sea considerado ser humano. El problema surge cuando se trata de generalizaciones descriptivas *de naturaleza dudosa*, dice Nussbaum, que derivan en estigmas y discriminaciones que, a su vez, producen formas de exclusión. En cuanto a las vejeces, pese al reconocimiento de multiplicidad de historias singulares, éstas no alcanzan a mostrar cuáles son las características homogéneas que nos permiten caracterizar a la *vejez* como categoría universal válida en todos los casos.

Estas reflexiones llevan a Nussbaum a criticar los alcances de un trabajo filosófico como el de Simone de Beauvoir, quien en su libro *La vejez*, publicado en

1970, apuntará a generalizaciones peligrosas a decir de Martha Nussbaum, quien dice textualmente: “es una de las obras filosóficas reputadas más absurdas que he encontrado en mi vida, y lo es por tres razones [...]: ignora la variedad, valida los estereotipos contingentes y despectivos y despoja a los ancianos de su iniciativa” (Nussbaum y Levmore, 2018: 35). A esta filósofa estadounidense le molesta notablemente la propuesta filosófica francesa, a la que considera, sobre todo, arrogante. Es tal su desacuerdo que podemos resumirlo en las siguientes frases:

Y por qué, me gustaría saber, una filósofa francesa siete años más joven de lo que yo soy ahora (sesenta y nueve años) me explique el sentido de mi vida en el siglo XXI [...] No reconozco mi propia experiencia en absoluto, ni la de mis amigos de similar edad [...] La esencialización, al decir a los demás cuál es la manera correcta de ser [...] parece corresponder, de forma meridiana, a los estereotipos sociales despectivos [...] En mi lectura, su libro me parece más que absurdo (2018: 35-36).

Considero que esta crítica, a mi juicio más que febril, refleja el lugar en el que Martha Nussbaum se sitúa y que la hace enunciar lo siguiente: “la idea de Beauvoir es la de un destino uniforme al que todos somos arrojados pasivamente [...] una visión peculiarmente europea de la vida, así como mi énfasis en el trabajo y en el ejercicio es muy norteamericano” (2018: 37).

Tal vez me haya extendido demasiado en la discusión que Martha Nussbaum sostiene a lo largo de varias páginas de su libro con la propuesta que plantea Simone de Beauvoir acerca de la vejez. Desde mi lectura, me parece que la perspectiva antiuniversalista de Nussbaum llega a caer en una suerte de individualismo que no ve las condiciones culturales que promueven el envejecimiento activo y saludable como modelo de salud física, mental y social, lo cual tampoco es posible para aquellos que crean que todo depende de su voluntad y que es posible obtenerlo dadas las condiciones de desigualdad en las que vivimos, sobre todo en países cuya realidad económica y sociocultural dista mucho de la estadounidense.

A partir de lo anterior, es importante recuperar la perspectiva institucional que trata de pensar el envejecimiento poblacional en nuestro país como uno de los problemas que demanda la atención y, en su caso, la intervención del mayor número de actores sociales tanto de carácter público como privado.

Desde otra perspectiva, también filosófica, incluyo la reflexión de Diana Aurenque, filósofa chilena, entre cuyas líneas de investigación se encuentra la filosofía de la medicina, en virtud de que ha llamado significativamente mi atención a partir de dos de sus ideas expuestas en la conferencia inaugural en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, en Chile, celebrada en 2019. La primera

de éstas alude a lo que pareciera ser una prueba demostrativa de que la vejez y el envejecimiento deben ser fenómenos por pensar mediante la filosofía. La segunda, vinculada de alguna forma con la primera, surge ante una pregunta que recoge dos posturas tradicionales que los filósofos han tenido respecto de la vejez: ¿deberíamos (los filósofos) habilitar una apología de la vejez?

Para la doctora Aurenque, pensar el envejecimiento y la vejez como filósofa es necesario. Para la medicina contemporánea, la vejez se ha convertido, además de un objeto de conocimiento, en un campo de intervención en el que se desarrollan e implementan un conjunto de condiciones que garanticen una vejez saludable. Es evidente que la medicina, hoy en día, es un campo en el que convergen fenómenos cuya complejidad exige la concurrencia de muy diversos saberes. Reconociendo esto, Aurenque afirma que si la medicina contempla dentro de su campo de estudio temas tan relevantes como la salud, la enfermedad, el dolor, la vida y la muerte, la vejez no le puede resultar ajena aun cuando ésta privilegie al cuerpo como territorio por excelencia en donde se visibilizan los signos que develan la presencia de algo que puede ser diagnosticado como enfermedad. A partir de esta premisa médica, la vejez es también un conjunto de signos que dan cuenta de un cuerpo disminuido, deteriorado y, a veces, doliente. Cuerpo objeto para la mirada atenta de la ciencia y cuerpo sujeto para la conciencia propioceptiva.

Envejecemos y somos conscientes del envejecimiento cuando esa otredad radical y compleja hace ruido y nos hace ruido, cuando ya no nos pasa desapercibida. Envejecemos en el mundo habiendo vivido, siendo tiempo que, al acumularse, nos hace conscientes de la finitud paulatina de casi todas nuestras capacidades, pero, paradójicamente, más conscientes de que hemos sido tiempo vivido, el cual sentimos que ha transcurrido demasiado rápido. De ahí, el contundente aforismo de Schopenhauer: *se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida*. Frase que abre, desde luego, la importancia experiencial de esta condición existencial que es, y puede ser, la vejez desde el punto de vista filosófico.

La otra idea que apunta la doctora Diana Aurenque se abre a que la filosofía incluya el tema de la vejez como un concepto que le es inherente. Dice, al principio de su conferencia, que le parece extraño que el envejecimiento y la vejez, siendo uno de los temas culturales que han sido estudiados a lo largo de la historia por diversas disciplinas, ha tenido poca relevancia para la filosofía, ya que son pocas las obras filosóficas que se han dedicado a pensarla. Sin embargo, curiosamente, existe como un concepto en los diccionarios de filosofía más reconocidos.

Ante estas evidencias, Aurenque, cuya perspectiva es la de la fenomenología, plantea que cuando un fenómeno tiende a retraerse no es por el arbitrio de los cultores del campo del que se retrae (en este caso la filosofía), sino por las características mismas del fenómeno que, en el caso del envejecimiento, agobia a

los filósofos, quienes, al tenerlo que pensar, ven cómo escapa a la posibilidad de ser pensado. Este agobio tiene que ver con las características temporo-espaciales propias de la consciencia que no puede acceder al fenómeno de envejecer que es, también, de carácter espacio-temporal. Esta idea, planteada como una hipótesis, la lleva a considerar que, a diferencia de la medicina (incluyendo la gerontología y la gerontociencia), en la cual la vejez sería una acumulación progresiva de daños en el tiempo, y, en consecuencia, un momento propicio para la aparición de la enfermedad y la muerte; para la filosofía fenomenológica sería un momento que simultánea y paradójicamente puede ser de dolor y tristeza subjetiva, junto con la sabiduría de reconocerse espacial y temporalmente ya sea atado de forma fatal al propio cuerpo y al tiempo pasado (melancólicamente), presente (vacío y hastiado) y sin futuro posible (arrepentido por no tener la oportunidad de enmendar sus errores), o no necesariamente atado de manera fatal, sino vivo por estar en el mundo y con la posibilidad de ser con otros al estar vivo, aún sin que la vida se haya convertido en un dolor insoportable, psíquica y físicamente.

En este sentido, la pregunta en torno a si los filósofos deben habilitar una apología de la vejez queda en suspenso porque no depende de normatividad alguna, provenga ésta de donde provenga, sino de la condición existencial de cada quien incluyendo la de los mismos filósofos.

A MANERA DE CIERRE PROVISIONAL

Con esta incipiente incursión al campo del envejecimiento y las vejeces situadas en un espacio educativo singular como es la UAM-Xochimilco, dejo abierto un proceso de investigación que apenas comienza y que demanda trabajo tanto de estudio y de reflexión como de diálogo y escucha en el campo de la intervención de las vejeces.

Por ello, sólo me resta dejar en claro que el proceso de investigación está en curso y que sigue el sendero abierto por el problema que ha sido ya formulado y reformulado varias veces, y por el proceso de diseño y construcción del dispositivo de investigación-intervención que depende tanto de la reflexión permanente del material estudiado como del vínculo de intercambio con los y las sujetos de estudio (intervención, investigación, análisis, conocimiento, etcétera).

REFERENCIAS

- Acuerdo 14/2018 en Resistencia. Firman 16 profesores jubilados. Documento publicado por jubilados en resistencia.
- Alvarado, A. y Salazar, A. (2014). Análisis del concepto de envejecimiento. *Gerokomos*, 25(2), pp. 57-62. <http://scielo.isciii.es/pdf/geroko/v25n2/revision1.pdf>
- Baz, M. (2003). La dimensión de lo colectivo: reflexiones en torno a la noción de subjetividad en la psicología social. En I. Jaidar (comp.), *Tras las huellas de la subjetividad* (pp. 137-152). UAM-Xochimilco.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Paidós.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. Tusquets Editores.
- Cicerón, M. (2005). *Catón El Viejo o De la vejez. Lelio o De la amistad*. 2a ed. Editorial Juventud.
- Cortés, T. (1993). La autobiografía como narrativa. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, (5). pp. 267-278.
- De Beauvoir, S. (2020). *La vejez*. 3a reimp. Debolsillo.
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. FCE.
- Fernández, L. (1998). Construyendo el problema de investigación. En *Encrucijadas metodológicas en ciencias sociales* (pp. 67-77). UAM-Xochimilco. Área de Investigación: Subjetividad y Procesos Sociales.
- Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.) (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Paidós.
- Hurtado, G. (2020). ¿Cómo hacer filosofía de la vejez? *La Razón*, 20 de junio de 2020. <https://www.razon.com.mx/opinion/columnas/guillermo-hurtado/filosofia-vejez-358295>
- Nussbaum, M. y Levmore, S. (2018). *Envejecer con sentido. Conversaciones sobre el amor, las arrugas y los pesares*. Paidós.
- Pérez, A. (2004). La jubilación en las universidades públicas. *Revista de Educación Superior*, 33(129, enero-marzo), pp. 89-97.
- Redeker, R. (2018). *El eclipse de la muerte*. FCE.

VÍNCULO ENTRE ORGANIZACIONES
DE LA SOCIEDAD CIVIL Y GOBIERNO EN MÉXICO:
HISTORIA, TENSIONES, PERSPECTIVAS

*Rafael Reygadas Robles Gil**

*En memoria de Raúl René Villamil Uriarte,
por su amistad profunda,
por su creatividad indómita,
por su capacidad de inquietar
a las y los estudiantes
y por su sentido del humor.*

INTRODUCCIÓN

En las perspectivas del pensamiento de Cornelius Castoriadis sobre la autonomía de la sociedad civil frente al Estado y del análisis institucional, presentadas ampliamente por Roberto Manero en el capítulo octavo de este libro, en este segundo capítulo me interesa abordar, de manera general, cómo ha evolucionado históricamente el problema crucial de la resistencia ciudadana frente al autoritarismo estatal y el vasallaje centenario al monarca, a la figura presidencial, y, de manera particular, esclarecer cómo ha sido la relación del gobierno de la Cuarta Transformación con las organizaciones de la sociedad civil (osc) mexicana.

* Profesor-investigador de tiempo completo de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto de investigación “Memoria y futuro: Organizaciones sociales y civiles como fuerzas instituyentes de la sociedad mexicana” aprobado por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

Es por eso que en este capítulo quiero responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles han sido las principales vicisitudes de las relaciones de los gobiernos federales posteriores a la Revolución mexicana con las organizaciones ciudadanas u osc, que se sitúan fuera de las lógicas del mercado, del narcotráfico, de las iglesias y de los partidos políticos, y que desde su autonomía frente a los gobiernos, se ubican en significaciones imaginarias sociales utópicas de derechos humanos, de justicia, de cuidado del medio ambiente y del sueño de un mejor futuro posible para todas y todos? ¿Cuáles son los principales logros de la participación ciudadana en políticas públicas de los últimos treinta años?, y, particularmente, ¿cuál ha sido la relación del gobierno de la Cuarta Transformación con las osc?, ¿se rompen las relaciones clientelares y autoritarias, o continúa la inercia corporativa?, ¿cuáles son los principales retos y desafíos que tenemos en el horizonte?

Este capítulo del libro colectivo es un texto inacabado, en proceso y en constante movimiento, pues se refiere al complejo vínculo entre osc y gobiernos, que se expresa cotidianamente en la vida pública.

GÉNESIS HISTÓRICO-SOCIAL DEL AUTORITARISMO Y LA RESISTENCIA¹

Para responder a las preguntas anteriores, metodológicamente,² me interesa abordar algunas raíces histórico-sociales lejanas y cercanas de la situación que viven actualmente las osc en su relación con los regímenes priistas antes y durante la instauración del neoliberalismo y durante los gobiernos del Partido Acción Nacional (PAN) y del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y con el gobierno actual del Movimiento Regeneración Nacional (Morena), así también develar algunas rutas de resistencia y creatividad ciudadana frente a estos gobiernos.

Antecedentes lejanos: la herencia del autoritarismo y la resistencia popular

La fase actual del neoliberalismo en México se instituye asentándose en bases materiales y simbólicas, discursos, prácticas y costumbres autoritarias de subordinación de vieja raigambre. Tres siglos de conquista colonial española trataron de imponer la figura imaginaria y simbólica del rey y del virrey como autoridades supremas, promulgaron leyes e impusieron prácticas jurídicas y sociales

¹ Para abundar en los orígenes de las relaciones actuales entre gobierno y organizaciones ciudadanas se puede consultar Reygadas (2008).

² Entiendo la metodología como una teoría en operación.

que partían de considerar a la población como súbdita. El vínculo colonial instituyó la esclavitud, un conjunto de prácticas, leyes y costumbres que estuvieron presentes en el marco jurídico, al menos durante 300 años, bajo las formas del trabajo obligado en minas y encomiendas, generando un conjunto de afectos, sentimientos y subjetividades individuales y colectivas en las que imperó la supeditación al encomendero o a los dueños de las minas, así como la supeditación al virrey en turno.

Después de la guerra de independencia *la figura presidencial* heredará el poder, transmitirá y recreará los afectos y vínculos instituidos, así como el autoritarismo colonial. La Reforma despojará a las comunidades indígena de sus bienes y patrimonio que se consideraron como “bienes en manos muertas”.³ La tierra se concentró en no más de 840 haciendas que mantuvieron los vínculos de servidumbre y vasallaje, al menos hasta la primera década del siglo xx y en algunos casos hasta bien entrado el siglo xx.

Así pues, en el México independiente, el país que se construyó partió de un imaginario instituido como un conjunto de valores, sentimientos y prácticas sociales de la ciudadanía como súbdita del poder.

Antecedentes cercanos de los vínculos entre gobierno y osc

La Revolución mexicana, llena de caudillos, y los gobiernos fuertes de Calles y Cárdenas tuvieron la habilidad de volver institucionales esos vínculos y, como lo recuerda bien Arnaldo Córdova, los fundamentaron jurídicamente en los artículos 27 y 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Córdova, 1972: 13-23), para constituir una institución que fue pilar del control político del país durante más de 70 años en manos de un solo partido político. Para organizar y controlar a los obreros, se formó el 24 de febrero de 1936 la Confederación de Trabajadores de México (CTM); para organizar a los campesinos, el 28 de agosto de 1938 se formó la Confederación Nacional Campesina (CNC); para controlar a las organizaciones populares, se constituyó el 28 de agosto de 1943 la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP); y, en algunos casos, para organizar a las y los estudiantes de algunas universidades públicas, como la Universidad de Guadalajara y la Universidad Autónoma de Sinaloa, se formaron las Sociedades de Alumnos de forma corporativa. Todas estas organizaciones estaban vinculadas orgánicamente, primero al Partido de la Revolución

³ Una excelente reflexión sobre esta situación se encuentra en “Agua, propiedad y derechos indígenas” (López, 2020: 85-106).

Mexicana (PRM) y, a partir del 18 de enero de 1946, al PRI, de tal manera que produjeron una sociedad civil domesticada, tutelada y fuertemente vigilada, que podía ser castigada si cometía el sacrilegio de salir de ese espectro imaginario y de esas formas de actuar.

Siguiendo a Cornelius Castoriadis, definimos este conjunto de instituciones, discursos, prácticas legítimas e ilegítimas, sobre todo de emociones, sentimientos y estados de ánimo, como *significaciones imaginarias sociales* a las que el autor refiere en *La institución imaginaria de la sociedad* de la siguiente manera:

Toda sociedad crea su propio mundo, creando precisamente las significaciones que le son específicas, determinado magma de significaciones [...] El papel de estas significaciones imaginarias sociales, su función –utilizando este término sin ninguna connotación funcionalista– es triple: son ellas las que *estructuran las representaciones del mundo en general*, sin las que no puede haber ser humano [...] En segundo lugar, dichas estructuras *designan los fines de la acción, imponen lo que debe o no debe hacerse* [...] En tercer lugar, y éste es sin duda el punto más difícil de discernir, tales estructuras *establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad* (2013: 126-127; cursivas mías).

Este conjunto de significaciones imaginarias sociales fue recreado por el cardenismo a través de la supeditación de organizaciones populares, campesinas y obreras a centrales sectoriales afiliadas al partido de Estado y se vuelve a recrear a finales del siglo xx y principios del XXI con renovadas formas clientelares que dificultan la participación ciudadana democrática. Por eso es necesario preguntarnos cómo esa vieja cultura de liderazgo, clientelismo y supeditación del pueblo, mezclados con vínculos asistencialistas y coloniales, forman parte de una vieja herencia difícil de ser desechada y que más bien parece adoptar nuevas formas que no acaban de poner en el centro la capacidad de la ciudadanía de organizarse de manera autónoma y decidir democráticamente los rumbos de la sociedad (Reygadas, 2022: 28-47).

Pero también es necesario recordar, resaltar y apreciar que, como recuerda Alicia Barabas (1989) en su libro *Utopías indias*, durante toda la Colonia hubo levantamientos de diferentes pueblos en contra de la conquista y la esclavitud, y desde principios del siglo xx, al lado de estas instituciones y formas de conservar el poder político, surgieron movimientos ciudadanos y populares de una parte de la sociedad civil de diferentes orígenes: una veta anarquista que partió de la tradición de Plotino Rhodakanaty y de los hermanos Flores Magón; otra del cristianismo social institucionalizado por el Secretariado Social Mexicano (SSM) y después continuada por Sacerdotes para el Pueblo, Cristianos por el Socialismo

e Iglesia Solidaria;⁴ y otra surgida de las luchas por la autonomía universitaria en América Latina y en México, que se organizaron de manera autónoma y en fuertes contradicciones con el gobierno. Desde estos referentes se dieron movimientos de resistencia, de formación ciudadana independiente de iglesias, gobiernos y partidos políticos, a través de nuevas propuestas alternativas como cooperativas de ahorro y crédito, cajas populares, asociaciones de profesionistas (Escontrilla, 2009: 139-159).

Frente a la pobreza y la imposición electoral, se fue dando una serie de movimientos sociales como expresión de una naciente sociedad civil autónoma del gobierno y de los partidos políticos. En 1943 el movimiento jaramillista y después los movimientos estudiantiles y la huelga del Instituto Politécnico Nacional (IPN) en el viejo Casco de Santo Tomás. Dos años después, el movimiento ferrocarrilero de 1958-1959; los movimientos de maestros y maestras, electricistas, médicas y médicos, telegrafistas y otros trabajadores y trabajadoras entre 1960 y 1968; y, particularmente, el movimiento estudiantil popular de 1968, imaginaron otros mundos posibles e inventaron estrategias y rutas nuevas, que salieron de los canales oficiales de control y se autogobernaron. El ejemplo cundió: sectores campesinos, obreros, femeniles, indígenas, magisteriales y estudiantiles empezaron a tener iniciativas propias fuera de las centrales oficiales del PRI.

El precio pagado por el atrevimiento de ciudadanas y ciudadanos a pensar, organizarse y moverse fuera de los canales del gobierno y del partido oficial fue caro: Jaramillo fue asesinado y su movimiento reprimido, la huelga del IPN en el Casco de Santo Tomás, el 23 de septiembre de 1956, fue violentamente reprimida por el Ejército, los dirigentes del movimiento ferrocarrilero fueron llevados a la cárcel de Lecumberri por el delito de disolución social⁵ y 9 000 trabajadores ferrocarrileros fueron despedidos, el movimiento estudiantil popular fue golpeado brutalmente con la masacre de Tlatelolco urdida por el presidente Díaz Ordaz y por Luis Echeverría, secretario de Gobernación, todavía impune.

Para comprender mejor qué es lo que está sucediendo hoy en día y por qué está sucediendo, haremos un breve recorrido por el contexto del neoliberalismo en México y después por los antecedentes cercanos del vínculo entre gobierno y ciudadanías. Concluiremos enunciando, a grandes rasgos, el difícil proceso de diálogo con el gobierno actual que están intentando establecer las redes de osc.

⁴ Sacerdotes para el Pueblo, Cristianos por el Socialismo e Iglesia Solidaria fueron tres organizaciones que articularon a grupos de sacerdotes y laicos comprometidos con la transformación democrática del país desde las perspectivas de la teología de la liberación que se hizo pública en la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Colombia, en 1968.

⁵ Delito tipificado en los artículos 145 y 145 Bis del Código Penal Federal en el contexto de la Segunda Guerra Mundial para poder detener a simpatizantes del fascismo, que conspiraran contra la patria. Esta ley se aplicó sin recato a dirigentes sociales que se resistieron al autoritarismo y organizaron movimientos fuera del control oficial.

El surgimiento de las organizaciones de la sociedad civil (osc)

Sin embargo, después del movimiento ferrocarrilero de 1958-1959 y después del movimiento estudiantil popular de 1968, se multiplicaron los movimientos sociales independientes todavía más por todo el país: en las universidades públicas; en los sindicatos o las corrientes sindicales independientes (electricistas, maestros, médicos, trabajadores de correos, telégrafos y obreros industriales); en las grandes ciudades surgieron los movimientos urbanos populares fuera del control del PRI; igualmente los primeros movimientos feministas, también tomaron fuerza los movimientos indígenas, así como el movimiento de las comunidades eclesiales de base, entre otros. En síntesis, la sociedad mexicana organizada, cansada del autoritarismo gubernamental, luchó fuertemente por sus demandas para tener un lugar en la vida pública. El surgimiento de la guerrilla rural y urbana con Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, y una docena de movimientos armados por todo el territorio nacional, después de la matanza inmisericorde en el Casco de Santo Tomás el 10 de junio de 1971, buscaron un lugar en una nueva sociedad mexicana, pero fueron reprimidos durante veinte años de guerra sucia.

Jorge Mendoza, en su tesis doctoral, analiza la represión que los gobiernos de Díaz Ordaz, Luis Echeverría, José López Portillo y Miguel de la Madrid llevaron a cabo durante veinte años desde la Secretaría de Gobernación (Segob) y desde la Dirección Federal de Seguridad (DFS), comandada por Fernando Gutiérrez Barrios y Miguel Nassar Haro, para vigilar, torturar y reprimir movimientos y personas de manera impune, a modo de freno policiaco contra las insurgencias ciudadanas fuera del sistema de partidos políticos (Mendoza, 2010). También Rodrigo Moreno en su tesis doctoral analiza las condiciones represivas que llevaron al surgimiento y desarrollo de algunas organizaciones clandestinas que incidieron en la vida pública nacional (Moreno, 2021).

Como parte de estos movimientos sociales, a su lado y a partir de ellos, surgieron las primeras osc en apoyo al movimiento popular, siendo ellas mismas parte del movimiento popular en busca de autonomía: abogados democráticos, médicos, arquitectos y urbanistas, agrónomos, trabajadoras sociales y otras/os que asumieron la figura de “asociación civil”, como la única figura posible para organizarse en esos momentos e incidir en la vida pública sin fines partidarios ni religiosos y sin fines de lucro.

Estas organizaciones en las décadas de 1960 y 1970, nacidas junto con los movimientos sociales y populares de resistencia al autoritarismo gubernamental, fueron financiadas en primer lugar por los/as propios/as ciudadanos/as, que buscaron apoyo en sectores como iglesias, universidades públicas y organismos internacionales de cooperación al desarrollo y de promoción de los derechos humanos, par-

ticularmente de países como Alemania y Holanda, y unos años después, frente a miles de refugiados centro y latinoamericanos que llegaron a México, de Noruega, Suecia, Inglaterra e Irlanda, así también de grandes fundaciones de origen estadounidense como MacArthur, Ford, Kellogg, Rockefeller y otras preocupadas por las graves violaciones a los derechos humanos en México.

*De la respuesta al sismo de 1985
a la insurgencia ciudadana e indígena (1988-2000)*

En el terremoto del 19 de septiembre de 1985, la ciudadanía de la Ciudad de México: vecindades enteras de los viejos barrios del centro, clubes deportivos, familiares, brigadas estudiantiles y universitarias, ciudadanos/as de a pie, salieron a las calles a ayudar, a buscar personas vivas o muertas entre los escombros, rebasando el Plan DN3 del Ejército y la Marina, tomando, literalmente, las calles y la ciudad en sus manos, salvando así cientos de vidas.

Poco después, esas experiencias de autogestión ciudadana se fueron condensando en procesos autónomos de organización barrial para la reconstrucción de la vivienda, con un fuerte carácter social no mercantil, que culminaron en decretos expropiatorios de terrenos y en la formación de la Coordinadora Única de Damnificados (CUD). La imaginación creadora se impuso a las viejas formas corporativas de control y al interior de estos procesos de resistencia y organización estuvieron presentes docenas de osc compartiendo el rescate, las iniciativas de organización y las propuestas ciudadanas centradas en el interés y las capacidades propias de las nuevas organizaciones.

A partir del proceso electoral de 1988, diversas osc desplegaron actividades de educación ciudadana dirigidas a la cabeza y al corazón de la gente, a su dignidad, a sus sentimientos, a su coraje, a sus capacidades de acción y propuestas creativas, empezando a modificar comportamientos sociales que mantenían a los/as ciudadanos/as como súbditos/as. Se fue construyendo una agenda ciudadana propia, basada en estos pilares: la defensa de los derechos humanos, el cuidado del medio ambiente, la generación de alternativas sustentables al desarrollo y al consumo responsable, y en la participación democrática. Así fueron apareciendo organizaciones de la sociedad civil, que en el proceso electoral de 1988 participaron en todo el país con una propuesta de formación de miles de ciudadanos y ciudadanas para buscar que el voto fuera informado, libre y secreto. Pero, el fraude electoral impuso como presidente a Carlos Salinas de Gortari, quien, muy pronto, por medio de la Miscelánea Fiscal de 1989 propuso y aprobó una ley para golpear a las asociaciones civiles, en represalia por su participación en la educación ciudadana.

Esta Ley Fiscal excluía a las asociaciones civiles de la categoría de personas morales con fines no lucrativos, cambiándolas al Título Segundo de la Ley del Impuesto Sobre la Renta, a la categoría de personas físicas, comparándolas con las grandes empresas lucrativas nacionales e internacionales, cuando las asociaciones civiles, desde su constitución y estatuto jurídico, excluyen el lucro, la especulación mercantil y la ganancia. Al dejar de considerarlas como personas morales con fines no lucrativos, las asociaciones civiles pasaron a ser contribuyentes del Impuesto Sobre la Renta (ISR), y en consecuencia del Impuesto al Activo.

De esta manera, a través de una medida fiscal *se coartó la libertad de asociación y se impuso un castigo a las asociaciones civiles* por el papel democrático que habían jugado en el proceso electoral.

*Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas
por Organizaciones de la Sociedad Civil (LFFAROSC):
institucionalización de nuevos vínculos entre OSC y gobierno*

Hagamos pues un análisis de cómo evolucionó la relación entre las asociaciones civiles y el gobierno después de la Miscelánea Fiscal de Salinas de Gortari en 1989⁶ y hasta las elecciones presidenciales de 2018.

La imposición autoritaria salinista fue tan fuerte que permitió convocar por primera vez a las asociaciones civiles (AC) y a las instituciones de asistencia privada (IAP) de los más diversos orígenes, trayectorias, experiencias, imaginarios, posiciones y proyectos, que provenían, tanto del vínculo añejo con organizaciones y movimientos sociales de lucha por los derechos humanos, como de asociaciones civiles e IAP cercanas a las grandes empresas y a la institución asistencial. Así nació el término de organizaciones de la sociedad civil (osc) que en la misma denominación incluye asociaciones civiles e instituciones de asistencia privada.

De esta manera se conformó una alianza entre la Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia, el Foro de Apoyo Mutuo, el Centro Mexicano para la Filantropía, la Fundación Miguel Alemán y la Universidad Iberoamericana para resistir la Miscelánea Fiscal y proponer una nueva ley que reconociera el papel de interés público de las osc en la sociedad mexicana y en las políticas públicas, y que a la vez instaurara un nuevo vínculo, no asistencial, no corporativo, de respeto y corresponsabilidad entre gobierno y ciudadanía organizada en las osc. Esta alianza persistió durante más de 14 años recorriendo el país, informando, impul-

⁶ Para profundizar sobre qué sucedió en ese periodo, puede consultarse: Reygadas, Salazar y Luengas (2009).

sando, consensando y cabildeando con cientos de osc de todos los estados de la República, así como con cuatro legislaturas y tres gobiernos federales la propuesta de Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil⁷ (LFFAROSC). La ley fue aprobada por la Cámara de Senadores el 18 de noviembre de 2003 y por la Cámara de Diputados el 10 de diciembre de 2003, y promulgada finalmente el 9 de febrero de 2004 en el gobierno de Vicente Fox, reconociendo así el carácter de interés público de las osc y la obligación de la Administración Pública Federal (APF) de fomentar sus actividades.

Durante 14 años las osc participaron en muy diversas experiencias de lucha y en la creación de nuevas instituciones ciudadanas, tales como la consulta sobre el Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA, 1988); la conformación de la Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia (1990); el Movimiento Ciudadano por la Democracia (1991); los 500 años de resistencia indígena negra y popular (1992); las Observaciones Electorales Ciudadanas y la formación de la Alianza Cívica (1991-1994); el Cinturón de Paz para el Diálogo entre Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, 1994) en Chiapas; la Comisión de Seguimiento y Verificación para los Acuerdos para una Paz Digna en Chiapas (COSEVER, 1997-2003); la Consulta Nacional por la Paz (1996); Poder Ciudadano (2000); el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco (2000-2021); en contra del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México; la Consulta Pública Ciudadana Nacional sobre las Reformas Energética y Fiscal (2013) y otras iniciativas públicas.

Estas experiencias colectivas fueron signos claros de la nueva relación que la sociedad planteaba a su gobierno, a la vez fueron, en sí mismos, ejercicios legitimados anticipatorios de democracia directa en busca de ser legalizados e instituidos. Hay que recordar que estas experiencias fueron precedidas y continuadas por intensas luchas ciudadanas locales en muchos estados de la República.⁸ Se trata de ciudadanos organizados, no corporativizados, sujetos de derechos, propositivos, creativos, responsables del país, respetuosos de los derechos individuales y colectivos, así como generadores de nuevas experiencias multiplicables y viables.

Esos 14 años de lucha dejaron un aprendizaje muy importante para las osc, pues al resistir una política pública autoritaria que las quería debilitar y controlar, se fueron construyendo complejos procesos de información, discusión y articulación entre las mismas osc e IAB, que no sólo las posicionaron públicamente, sino que fueron mostrando la importancia de la sociedad civil organizada para

⁷ Para un relato pormenorizado de la historia y las vicisitudes de esta ley puede consultarse: Reygadas y Zarco (1988: 153-276).

⁸ Tales como Jalisco, Tamaulipas, Michoacán, Yucatán, Guanajuato, Ciudad de México y Baja California, entre otros.

la construcción de la democracia, las alternativas sustentables para el desarrollo y la paz, como entidades de interés público orientadas al bien común. De esta manera se mostró el valor de las OSC para impulsar políticas públicas como en cualquier democracia moderna, cuestionando profundamente las viejas instituciones y prácticas corporativas de control y manipulación de la sociedad civil, así también destacan la obligación de toda la APF de fomentar las 17 actividades de las OSC reconocidas en el artículo 5 de la LFFAROSC.

Sin duda que la LFFAROSC representa un marco general de trabajo que permite promover una reorganización general de la relación gobierno-sociedad, también para construir una política general de Estado para fomentar las Actividades de las OSC, que lleve a los actores públicos y gubernamentales a que comprendan, fomenten y respalden las actividades de las OSC en beneficio de toda la sociedad, de la democracia participativa, y así se establezcan rutas, se generen vínculos e instituciones ciudadanas de corresponsabilidad entre gobiernos y ciudadanía organizada. Es una ley de avanzada que sin duda forma parte de un proceso de transición a la democracia.

En ese mismo periodo las OSC tuvieron importantes iniciativas públicas para impulsar la democracia, como fue la observación electoral ciudadana impulsada por Alianza Cívica como red nacional que luchó por un Instituto Federal Electoral autónomo (IFE). En su tesis de maestría en el Instituto Nacional Electoral (INE), la maestra Blanca Ponce (2021) devela complejos procesos de organización y articulación ciudadana a nivel nacional para salir al paso tras setenta años de dictadura del partido de Estado, en los que no sólo surgieron nuevos liderazgos ciudadanos, sino sobre todo se pusieron en común alternativas específicas inventadas por la ciudadanía organizada para vigilar el Padrón Electoral y la Jornada Electoral, que no se compraran los votos, transparentar el comportamiento de los medios de comunicación y dificultar que instancias de gobierno favorecieran a los candidatos/as oficiales, amén de la Observación Ciudadana Nacional el día de las elecciones de 1994. Para ello se elaboraron materiales educativos y talleres para participar en la educación y formación de docenas de miles de ciudadanos en sus derechos electorales. Alianza Cívica tuvo el mérito de develar el ADN del fraude electoral desde innovadoras y creativas propuestas de amplísima participación ciudadana (Ponce, 2021).⁹ En este periodo se formó también la *Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos "Todos los Derechos para todas, todos y todes"* (Red TDT) que articula a cerca de un centenar de organizaciones que surgieron en el país frente a la violación cotidiana de los derechos humanos.

⁹ La tesis de maestría de Blanca Ponce (2021) elucida con cuidado y destaca la participación ciudadana y la imaginación política creativa y autónoma que representó Alianza Cívica.

La Ley de Fomento, como se empezó a nombrar coloquialmente la ley, generó un ambiente en que las osc pudieron trabajar al lado de los movimientos sociales y populares por iniciativas de cuidado del maíz criollo, del agua y sus recursos, en la defensa de playas y manglares, en contra de megaproyectos mineros e hidráulicos que los pueblos originarios bautizaron como “proyectos de muerte”, para garantizar a las nuevas generaciones que puedan gozar de los mismos bienes con los que ahora contamos. También la Ley de Fomento permitió concretar las primeras estrategias de corresponsabilidad entre gobierno y osc para incidir en políticas públicas a favor de la participación democrática, la salud, el trabajo digno, también impulsó (desde 2005 hasta 2018) un Programa Nacional de Coinversión entre Gobierno y osc que permitió realizar cientos de proyectos que buscaron combatir las causas de la pobreza, proyectos que entraron a una convocatoria pública y fueron dictaminados por comisiones tripartitas formadas por un funcionario público, un integrante de la academia y un integrante de las osc, a fin de aprobar los mejores proyectos que contribuyeran a transformar el país, y para los cuales se establecieron reglas de operación, normas y mecanismos claros de transparencia y rendición de cuentas. Magdalena Sofía García Siqueiros, quien fuera directora de Investigación y Profesionalización responsable de la convocatoria del Programa de Coinversión Social (pcs) del Instituto Nacional de Desarrollo Social (Indesol), y de su operación durante el gobierno de Felipe Calderón, en su tesis de maestría, conociendo el contexto nacional del vínculo entre gobierno federal y osc, hace un estudio detallado del proceso de profesionalización impulsado conjuntamente entre osc y gobierno federal en el caso de Yucatán para mostrar los cambios operados por la corresponsabilidad para emprender conjuntamente políticas públicas de formación y desarrollo (García, 2023).

Así pues, la Ley de Fomento ha contribuido a construir un país mejor. Para ello, diversas secretarías, como Relaciones Exteriores, Gobernación y Desarrollo Social, el INE (antes IFE), el Instituto de la Mujer y varios gobiernos estatales y municipales, entre otras dependencias de la APF, siguiendo la Ley de Fomento, abrieron convocatorias para participar en proyectos, mecanismos y eventos de diverso tipo que contribuyeron a luchar por la vigencia de todos los derechos humanos, a combatir las causas de la pobreza, a luchar contra la violencia e impulsar la participación ciudadana en la construcción democrática del país.

La Ley de Fomento también llevó a que el gobierno comprometiera recursos públicos para todas estas actividades y asignó sistemáticamente partidas presupuestales, siempre más pequeñas de lo necesario, para fomentar las actividades de las osc como lo establece la ley y como se hace en todos los países democráticos, pues las osc fuertes forman parte del horizonte de sociedades democráticas modernas en todo el mundo.

LA MAREA NEOLIBERAL EN MÉXICO (1981-2021) Y LAS OSC

Desde 1981 se empezó a instalar en México el neoliberalismo como fase actual del capitalismo a nivel internacional, lo que ha traído secuelas de gran concentración de la riqueza, empobrecimiento generalizado, precarización de la fuerza de trabajo, migración creciente, deterioro constante de los sistemas de salud y seguridad social, destrucción de la naturaleza y el medio ambiente, deterioro progresivo del sistema de partidos políticos, corrupción e impunidad, así como creciente penetración del narcotráfico en diversas esferas de gobierno local, estatal y nacional que viene acarreado violencia e inseguridad social.

El neoliberalismo se construye aprovechando y recreando la tradición autoritaria, corporativa, clientelar y asistencialista de los gobiernos posteriores al cardenismo. Las prácticas sociales de este modelo o paradigma de desarrollo generan grandes expectativas y promesas universales, pero con la misma intensidad generan una inmensa polarización de la riqueza y la pobreza; en México:

Un grupo de 16 mexicanos concentra una riqueza de 141 mil millones de dólares, una cantidad que ha ido en aumento y que para efectos comparativos supera con creces el saldo de la deuda externa del gobierno federal, señaló un reporte independiente e información oficial. El año pasado la riqueza personal de ese pequeño grupo de mexicanos pasó de 116 mil 700 millones a los actuales 141 mil millones de dólares, reveló el informe *Billionaries report 2018*, elaborado cada año por la banca suiza UBS (Redacción *La Jornada*, 2018: 31).

Emmanuel Pontones en su tesis de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, titulada “Migración y espectralidad”, expone un excelente análisis de las condiciones internacionales actuales de pobreza y violencia cotidiana que generan presiones estructurales y obligan a miles de centroamericanos a migrar en condiciones precarias hacia Estados Unidos, pasando por México, expuestos a gran hostilidad, sobre todo del crimen organizado.

Algunos de los rasgos principales de este paradigma neoliberal en México son:

- a) *Generar miedo social*: en las campañas electorales de 2006, 2012 y 2018, la publicidad negra generó miedo: al modelo venezolano, al candidato a la presidencia al que trató como “Mesías Tropical”, todo esto siguiendo al pie de la letra la estrategia policiaca estadounidense para combatir al narcotráfico, fundamentalmente con acciones policiacas y militares, que incrementan el miedo social, sin precisar una estrategia integral que contemplara al menos una política de desarrollo social, el incremento de atención a la demanda educativa, el alto a la impunidad y la procuración e impartición eficaz de justicia.

- b) No obstante, las nuevas políticas salariales dentro del gobierno que impulsan la cuarta transformación *mantienen añejas diferencias abismales y privilegios en la política salarial*, particularmente en los Consejeros/as INE y en los Ministros/as de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), aferrados y aferradas a sus altísimos salarios que en dos meses de trabajo les llevan a ganar lo mismo que gana un asalariado durante 35 años de trabajo.
- c) *Del territorio nacional, 26% está concesionado a no más de mil empresas mineras* que devastan el territorio nacional, destruyen el medio ambiente, acaparan el agua, contaminan los mantos freáticos con metales pesados, desplazan población originaria a ciudades rurales, a menudo emplean amenazas y generan violencia y muerte¹⁰ en las poblaciones que resisten, aparte de que la reforma energética les otorgó mayores privilegios:

Tanto ha dado, y sigue dando esta tierra, que sólo en la primera década del siglo XXI, con dos gobiernos panistas (2001-2010), un pequeño grupo de empresas mexicanas y extranjeras –con las canadienses a la cabeza– extrajeron el doble de oro y la mitad de la plata que la Corona española atesoró en 300 años de conquista y coloniaje, de 1521 a 1821 [...] los corporativos mineros obtuvieron 380 toneladas de oro y 28 mil 274 toneladas de plata de las minas mexicanas, contra 182 y 53 mil 500 toneladas, respectivamente, en los tres siglos citados (Zúñiga y González, 2011: 1-2).

- d) Con las gigantescas partidas presupuestales asignadas por los partidos políticos a los procesos electorales y aprobadas por ellos mismos, la ciudadanía ha sido testigo de cómo *se viene degradando el sistema de partidos políticos con alianzas sin principios*, y cómo se realiza el tráfico de influencias, el “chapulineo”¹¹ constante, así como el aumento público y evidente de la corrupción política.
- e) *Entrega de recursos y violencia creciente*. Durante el sexenio de Enrique Peña Nieto, con la presión del gobierno de Donald Trump, se postuló una sociedad neoliberal caracterizada por utilizar cada vez mayor impunidad, represión y violencia, menor consenso, supeditación servil a la política exterior de Estados Unidos¹² llevando adelante reformas estructurales que están entregando agua,

¹⁰ El Boletín de Prensa del Centro Mexicano de Derecho Ambiental, del 13 de abril de 2021, denuncia que en 2020 fueron asesinadas 18 personas defensoras del medio ambiente.

¹¹ Voz popular para expresar el muy fácil y frecuente cambio de partido político y de puestos públicos que hacen los políticos/as mexicanos/as sin fidelidades a programas ni a principios, para conservar poder y privilegios personales.

¹² Esto se agudiza con la renegociación del Tratado de Libre Comercio (TLCAN) con el gobierno de Donald Trump en 2017. Se establecieron las reglas de la “nueva conquista” que abren las puertas a inversiones inmobiliarias, turísticas, carreteras, mineras y petroleras, lo que privatiza y destruye los bienes colectivos naturales.

tierras, recursos comunes, suelo y subsuelo a empresas transnacionales mineras, hídricas (Gómez y Moctezuma, 2020: 17-38), eléctricas, petroleras, urbanísticas, que depredan la naturaleza, destruyen el medio ambiente, abaratan el salario, concentran inmensas ganancias en pocas manos, propician el cambio climático, sin importarles la violación flagrante a los derechos humanos, la impunidad, la corrupción creciente y la vinculación cada vez más fuerte con la delincuencia organizada.

- f) *El saldo de este proyecto a 2020*: más de 360 000 personas ejecutadas en 20 años e igual número de hogares destruidos, más de 30 000 desaparecidos en todo el territorio,¹³ se encuentran más de 10 000 cuerpos no identificados en los Servicios Médicos Forenses. Fosas clandestinas han aparecido por doquier a lo largo y ancho del país, miles de migrantes centroamericanos regresados a México y niños separados en Estados Unidos de sus familias en la frontera en los últimos diez años; deterioro grave del tejido y la cohesión social por el incremento de la violencia: robos, secuestros, trata de personas. Vastas regiones, como los estados de Tamaulipas, Guanajuato, Zacatecas y amplias zonas de Jalisco y Colima, son controladas por cárteles que imponen un estado paralelo, cobran impuestos por derechos de piso, permisos para trabajar, protección de empresas, trata de personas, además de amenazar y violentar la vida cotidiana y el tejido social de millones de ciudadanos. Cada año aumentan los periodistas asesinados por realizar su trabajo informativo (Bosch y Vélez, 2012). Durante el gobierno de Peña Nieto, 120 ecologistas fueron asesinados/as en este mismo periodo por participar en la defensa del territorio y los bienes colectivos.¹⁴

¹³ Jan Jarab, representante en México de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH) dijo: “La cifra de desaparecidos ascendió a 30 mil personas, más los que no son contados por las estadísticas: estamos hablando de muchos más”, en el Foro sobre Desaparición Forzada en Chilpancingo, Guerrero, organizado por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, el 8 de agosto de 2017 (citado por Sergio Ocampo Arista en *La Jornada*, 9 de agosto de 2017, p. 17). El viernes 29 de abril de 2022 se reconoció públicamente que hay casi 100 000 personas desaparecidas.

¹⁴ En el primer año de gobierno de Andrés Manuel López Obrador son ya 29 defensores/as de los derechos humanos asesinados/as. Cuadro sobre homicidios de defensores/as de los derechos humanos asesinados del 1º de diciembre de 2018 al 16 de diciembre de 2019. Oficina de la Vocería de la Presidencia. También puede consultarse el “Informe sobre la situación de las personas defensoras de los derechos humanos ambientales en México 2020” del Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), que da cuenta de 65 casos de amenazas, intimidaciones, agresiones físicas, hostigamiento, desaparición y homicidios en 2020. La investigadora Guadalupe Ortiz (en prensa) en su mapa de desaparecidos durante el sexenio de López Obrador señala que hasta 2022 van 93 ambientalistas asesinados.

Con la presión constante de Estados Unidos, el proyecto económico y social del neoliberalismo inició con la exigencia de la privatización de las empresas públicas en la década de 1980, la disminución drástica del apoyo al campo, hasta avanzar en la década de 1990 y después con Fox, Calderón y Peña Nieto hacia las llamadas “reformas estructurales”, con el visto bueno del “Pacto por México”, iniciativa a principios del gobierno de Peña Nieto que pervirtió fuertemente el sistema de partidos, pues PAN, PRI y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) tomaron acuerdos “contra México” para favorecer a los grandes inversionistas, pues no consultaron a sus bases ni a los ciudadanos/as y menos aún escucharon la Consulta Nacional Ciudadana que recogió la opinión de 724 000 ciudadanos y ciudadanas, de los cuales más de 80% se opusieron al paquete de reformas: energética, fiscal, educativa y laboral, en las que se entregaban recursos de la nación a las empresas transnacionales, se abarataba la fuerza de trabajo, se postulaba una educación para el mercado y se tendía a privatizar la educación, la salud y los bienes comunes colectivos, aprobando leyes para criminalizar a la resistencia y a la oposición (Reygadas, 2013).

La falta de apoyo financiero al campo provocó la migración masiva del campo mexicano hacia Estados Unidos y Canadá. Y en la era de Donald Trump, se dieron fuertes presiones diplomáticas y amenazas de poner nuevos aranceles a productos mexicanos de exportación, a fin de exigir a México y a su Guardia Nacional que realice la labor policiaca de dificultar el paso de los migrantes centroamericanos por la frontera sur mexicana y hacia el norte.

Ante la decisión de “los impartidores de justicia” en favor del interés de grandes corporaciones privadas, mayoritariamente extranjeras, que buscan mantener privilegios obtenidos por la contrarreforma privatizadora de la energía de Enrique Peña Nieto y el Pacto por México en 2013 (contratos leoninos vía el influyentismo, obtenidos algunos mediante sobornos o cohecho a funcionarios y legisladores, y/o mediante empresas fantasma; permisos de autogeneración de energía conseguidos por medio de fraude a la ley; precios por debajo del mercado; subsidios millonarios a costa del sector público y de los bolsillos de los consumidores), López Obrador advirtió que si el Poder Judicial frena la nueva Ley de la Industria Eléctrica, enviará una iniciativa de reforma a la Constitución para no ser “cómplice del robo y del atraco” de consorcios particulares contra la “hacienda pública” y “la economía popular” (Fazio, 2021: 21).

La desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, Iguala, Guerrero

En el contexto más reciente del neoliberalismo en México un acontecimiento relevante es la *desaparición forzada* de los 43 estudiantes de la “Normal Rural Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, Iguala, Guerrero, el 26 y 27 de octubre de 2014. Hoy, gracias a los organismos de derechos humanos nacionales y al Grupo Internacional de Expertos Independientes (GIEI) de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) se sabe que hubo una participación activa u omisa de muchas instituciones públicas del gobierno mexicano.

Para comprender más profundamente estos acontecimientos y sus significaciones utilizaremos el concepto de “análizador histórico”, que es un concepto del análisis institucional, el cual, frente a un hecho conflictivo, permite visibilizar la compleja trama de vínculos que surgen desde el interior de los procesos sociales, en coyunturas que implican y permiten que aparezcan los más diversos puntos de vista, compromisos previos, acciones y rumbos a seguir, a modo de una encrucijada de sentidos que elucida y permite descubrir el lugar y la posición que cada actor ocupa y desempeña, no necesariamente de manera racional y consciente, en ese periodo determinado; es un conjunto de pliegues de acciones, intenciones y significados que se despliega y que surge de la lógica interna de los acontecimientos, arrojando luz sobre nuevos horizontes y compromisos (Manero, 1990: 143-145).

Así pues, la desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa es un analizador histórico privilegiado de la política gubernamental neoliberal que implementaron los gobiernos de Fox, Calderón y Peña Nieto, pues permite ver lo oculto y develar las complejas tramas entre empresas, corrupción, policías, Ejército, C5 o mando operativo único regional, jueces, partidos políticos, gobierno local, estatal, federal y narcotraficantes, instituciones coludidas tiempo atrás y cotidianamente con la delincuencia organizada para la protección de desembarcos en la costa de Guerrero y protección de rutas de trasiego de drogas hasta Estados Unidos.

Las tensiones continúan. Todavía el 18 de diciembre de 2023, el Comité de Madres y Padres de los 43, en conferencia de prensa señaló con fuerza: “No más distracciones, es urgente que el ejército mexicano entregue la información que tiene en sus archivos y que es necesaria para indagar el paradero de nuestros hijos” (Comunicado en ocasión del incremento del hostigamiento de AMLO al Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, que a nombre de las madres y padres de familia de los 43 está exigiendo que el ejército entregue información que oculta en relación a la desaparición de los 43). Pero la historia sigue su curso, el agua sigue corriendo bajo el puente, pues ante estos insistentes reclamos de padres y madres de Ayotzinapa, el gobierno federal,

en una carta dirigida a los familiares de los estudiantes, el subsecretario de Derechos Humanos, Población y Migración, de la Secretaría de Gobernación, y Presidente de la Comisión de la Verdad y Acceso a la Justicia del Caso Ayotzinapa (COVAJ), Arturo Medina Padilla, aseveró que ante las reiteradas solicitudes de información, el presidente Andrés Manuel López Obrador instruyó comunicarles que se atenderá *sin demora* dicha petición y *la apertura inmediata* de los archivos que consideren necesarios y contribuyan al avance de las investigaciones y la localización de sus hijos (Xantomila y Laureles, 2023: 1 y 8; cursivas mías)

Los archivos estarán disponibles del 4 de enero al 4 de marzo de 2024. Habrá que estar atentos a qué archivos se tiene acceso y si están completos.

Orígenes del pensamiento de AMLO acerca de las OSC y posicionamiento de las mismas frente a la Cuarta Transformación (4T)

A fin de comprender con mayor profundidad lo que está sucediendo en el país, nos interesa escrutar las ideas, los sentimientos y las formas de actuar o gobernar de Andrés Manuel López Obrador, a través de lo que Castoriadis llama *las significaciones imaginarias sociales*.¹⁵

En estas líneas hacemos un esfuerzo por entender al gobierno de la 4T, para discernir en qué estamos de acuerdo, qué aspectos importantes merecen un análisis crítico y la defensa de las propias identidades y propuestas.

Una primera pregunta, cuya respuesta queremos empezar a elaborar es: ¿cómo se fue organizando el conjunto de ideas y significaciones imaginarias sociales de López Obrador, en particular sobre “la llamada sociedad civil, que antes era el pueblo”?

Parece que durante los treinta años de caminar en la oposición ante los gobiernos del PRI y del PAN, desde 1988 hasta 2018, habiendo sido jefe de gobierno de la Ciudad de México de 2000 a 2006, luchando contra el desafuero, recorriendo todo el territorio nacional escuchando la voz de las víctimas de los megaproyectos, tuvo siempre el apoyo de cientos de OSC y de campesinas y campesinos pobres a lo largo de todo el país. En su caminar Andrés Manuel fue objeto de dos fraudes electorales (2006 y 2012) orquestados por grandes empresarios, políticos del PRI y del PAN, con apoyo de algunas OSC cercanas a la filantropía a esos dos partidos, como Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad, o México Evalúa y otras, que fueron llevando a Andrés Manuel a una forma maniquea y dogmática de pensar y clasificar a las organizaciones civiles, lo cual lo ha llevado, en vez de investigar a

¹⁵ Sobre el concepto de *significaciones imaginarias sociales* puede verse la página 52 de este capítulo.

unas pocas, a descalificar a miles de ellas, sin querer darse cuenta de que también va dejando a cientos de miles y quizá millones de ciudadanos y ciudadanas que inicialmente votaron por él descalificados y descalificadas y con el sentimiento de que han sido traicionados y traicionadas.

La dura ruta de esos treinta años de Andrés Manuel lo llevó también a endurecer sus formas de ver la vida política del país y a fraguar sus ideas, su programa, sus prioridades, sus destinatarios preferenciales, a escuchar muy poco a los diferentes que quieren también profundamente al país. Así forjó la idea del Movimiento Regeneración Nacional (Morena), precisamente con ese nombre: regeneración nacional, para poner en el centro el combate a la corrupción encontrada cotidianamente durante muchos lustros de caminar por México.

Muchas organizaciones de la sociedad civil, con diferentes posicionamientos y voces públicas, caminaron esos años cerca de Andrés Manuel López Obrador en la formación de miles de ciudadanos y ciudadanas para participar en el proceso electoral de 1991 en Tabasco y en la protesta contra el fraude electoral, acompañando la iniciativa de respuesta ciudadana que fue la caminata masiva emprendida desde Villahermosa hasta la Ciudad de México, que se llamó: “*Éxodo por la Democracia*”,¹⁶ a partir del 23 de noviembre y en toda su trayectoria hasta su conclusión en la Ciudad de México. En el periodo electoral de 2006, en el episodio frente al desafuero, la solidaridad activa de las osc con López Obrador fue pública y evidente durante toda la lucha, e igualmente en las elecciones de 2012 y 2018, las osc, especialmente las orientadas a la defensa de todos los derechos humanos y a la participación democrática, también lucharon activamente por procesos electorales transparentes, por el respeto al voto libre y secreto, contribuyendo a que fuera posible el triunfo de Morena en las elecciones de 2018.

En todos estos procesos sociales complejos, López Obrador conoció bien las redes de osc que apostaron creativa y activamente por la lucha por la democracia, como Alianza Cívica, e incluso invitó a varios y varias de sus dirigentes a participar en su equipo cercano: Bertha Luján, Andrés Peñalosa, Martha Pérez, Luz Rosales, Luz Lozoya, Rocío Mejía, Ernestina Godoy, Efrén Rodríguez, y muchas y muchos otros conocidos integrantes y directivos de las osc.

Pensamos que en su trayectoria hacia la Presidencia de la República, Andrés Manuel ha podido conocer claramente las diferencias entre osc de derechos humanos; de consumo responsable; defensoras de la democracia; promotoras del cuidado del medio ambiente; en defensa y promoción del maíz criollo; contra el

¹⁶ Puede consultarse: Rafael Landerreche (1991). Véase también Comité de Derechos Humanos de Tabasco, A.C. y Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia. *Informe del Grupo de Observadores. Una vez más el aplazamiento de la esperanza democrática*. Versión reducida (Proceso Electoral de Tabasco). Ciudad de México-Villahermosa, noviembre de 1991, pp. 6, 8 y 10.

fracking y los transgénicos; y claramente en resistencia a “los megaproyectos de muerte, del neoliberalismo”, distinguiéndolas de las OSC con fines políticos y otras ligadas a grupos empresariales y partidarios. Entonces, ¿por qué López Obrador no propone discursos y políticas públicas que reconozcan y tomen en cuenta las diferencias en vez de arrasar parejo contra todos?

Descalificación pública de las osc, generación de un entorno desfavorable a sus actividades y algunas respuestas ciudadanas

Ciertamente la situación nacional en la que a López Obrador le está tocando gobernar es extraordinariamente compleja: el poder del narco y la delincuencia organizada, la corrupción, el huachicoleo instalado, el deterioro de las instituciones públicas: Pemex, industria eléctrica, sistema de salud debilitado, además la pandemia de covid-19.

El poder del narcotráfico creció exponencialmente en los gobiernos anteriores generando violencia y territorios ocupados por cárteles como el cártel de Sinaloa, el cártel Jalisco Nueva Generación, el cártel de Santa Rosa de Lima en el Bajío y otros. Para combatirlos se crea la Guardia Nacional (GN), pero en los hechos, las presiones del gobierno de Estados Unidos a través de Donald Trump han llevado a utilizarla parcialmente contra los migrantes en la frontera sur y a lo largo del territorio nacional. La sensación de inseguridad de la ciudadanía permanece. Hay que decir que el Ejército ha participado de manera importante en la lucha contra la pandemia, pero también está siendo investido de mucho poder económico y político en los megaproyectos como el aeropuerto de Santa Lucía y el Tren Maya, la creación de una megaempresa militar para administrar las ganancias de los megaproyectos, la creación del negocio de una línea aérea propia del Ejército y la entrega de cuatro aeropuertos al Ejército para su administración. Si a ésta ya de por sí compleja situación, añadimos la pandemia y sus efectos en la salud de los mexicanos/as y en la economía nacional, en un país donde se ha debilitado por cuarenta años el sistema de salud pública, los problemas sociales se multiplican.

En medio de estos graves problemas nacionales, en este capítulo nos interesa reflexionar sobre la trayectoria y las iniciativas ciudadanas de algunas OSC o redes de organizaciones ciudadanas, que en este mismo periodo están impulsando alternativas sustentables al desarrollo y el cuidado del medio ambiente y de los bienes comunes, basadas en la vigencia de todos los derechos humanos, en el combate al neoliberalismo, en la participación democrática y en la búsqueda de un diálogo con el gobierno de la Cuarta Transformación.

El diálogo no está siendo fácil, pues hay una doble política que comprende, por un lado, una creciente presión fiscal hacia las OSC que genera un entorno y un ambiente cada vez más difícil para la libre asociación y acción ciudadana organizada, y, por otro, una persistente descalificación de las OSC en los últimos 48 meses por parte del Presidente de la República, especialmente en cuatro momentos.

- 1) En diciembre de 2018, durante la elaboración del Proyecto de PEF para 2019, se pretendió retirar todo apoyo a las OSC, sin embargo, el cabildeo oportuno con el Poder Legislativo logró que quedara un rubro para fomentar las actividades que señala el artículo 5° de la LFFAROSC.
- 2) El 14 de febrero de 2019, una *Circular Presidencial*, con la idea de “eliminar la corrupción, la intermediación y entregar los recursos de manera directa a los beneficiarios”, prohibió destinar recursos ya asignados por la LFFAROSC y por el PEF para el fomento de las OSC que obliga a toda la APF.
- 3) Frente a estas sorpresivas políticas, el 26 de febrero, doscientas OSC entregaron una carta al presidente López Obrador proponiéndole un diálogo. *Hasta la fecha no han tenido respuesta*. Para analizar la situación y buscar alternativas, varias redes de OSC realizaron reuniones: el 29 de marzo, *por los derechos de las OSC* convocadas por Unidosc, en el local de Indesol; el 3 de abril en la Cámara de Senadores en el Foro: “El futuro de la Sociedad Civil en México”; y el 9 de abril en el Foro “La nueva relación gobierno-sociedad civil en la Cuarta Transformación”, en el Centro Universitario Cultural.
- 4) El 28 de agosto de 2020, en gira de trabajo en Yucatán, López Obrador dijo que organismos internacionales han apoyado con recursos a nueve OSC que se oponen al Tren Maya.
- 5) El 31 de agosto seis de las OSC señaladas hicieron un comunicado público indicando que las personas defensoras indígenas que se oponen a los megaproyectos son objeto de agresión, intimidación, amenazas y en algunos casos son asesinadas, y respondieron a las acusaciones de la conferencia del 28 de agosto. Señalaron también que en la democracia el disenso es legítimo y deseable, que la cooperación internacional para el desarrollo es legal. El Espacio de OSC para la Protección de Personas Defensoras y Periodistas respondió el 31 de agosto pidiendo al gobierno que se abstenga de estigmatizar la labor de personas defensoras de derechos humanos y periodistas, y que reconozca públicamente el papel fundamental que desempeñan las personas defensoras de derechos humanos y periodistas, y condene las violaciones de los derechos humanos cometidas en su contra, así como cualquier intento por desacreditarles (firmado por más de 1 500 personas). Hubo muchas otras reacciones de centros y comités de derechos humanos de todo el país.

- 6) El 24 de marzo de 2021 tuvo lugar otro exabrupto durante el discurso de Andrés Manuel López Obrador, en ocasión de la visita oficial del presidente de Bolivia, cuando el periodista Ledesma, cercano al EZLN, preguntó al presidente sobre las investigaciones del asesinato de un periodista por parte del Ejército hacía unos seis meses en Tamaulipas. El presidente, visiblemente alterado, respondió lo siguiente:

En el gobierno, en los gobiernos anteriores, se permitieron las masacres, y los defensores de derechos humanos de la sociedad civil, o de la llamada sociedad civil, lo que antes se conocía como pueblo, se quedaron callados ante las masacres. Incluso los organismos de la ONU, defensores de derechos humanos, de la OEA, y ahora, lo que les urge es tener, este, pretextos o excusas para señalar de que somos iguales, y eso no, no, no, no.¹⁷

- 7) El 16 de diciembre de 2023, Andrés Manuel López Obrador dijo en la apertura del Teletón 2023, que el Teletón era la única OSC a la que le tenía confianza el gobierno. Terrible *lapsus* del presidente que, de tajo, descalificó a más de 40 000 OSC, que muestra su pensamiento y sobre todo sus sentimientos y afectos frente a las organizaciones registradas en el Registro Federal de OSC de la Secretaría del Bienestar y Desarrollo Social.
- 8) Sin duda se trata de acontecimientos que son *analizadores* excepcionales del imaginario de Andrés Manuel López Obrador y de su estilo personal de gobernar, por los que no puede o no quiere distinguir a las OSC y las echa a todas en el mismo costal, y por ello tampoco fomenta las actividades que la LFFAROSC obliga a la APF. A partir de esa Circular ha habido constantes reiteraciones de descalificación de las OSC, como lo señala el investigador Pedro González a continuación:

Las constantes declaraciones de que no se apoyarán los programas de fomento debido a las políticas de transferencias directas, es un desconocimiento claro del sector en la medida en que la tarea de las OSC va más allá de lo asistencial. Las organizaciones reflejan la pluralidad del país y llegan a lugares donde el gobierno muchas veces no lo logra y coadyuva con ciertas acciones en favor del desarrollo de las comunidades, lo cual tampoco implica que su objetivo sea sustituir al gobierno, ni que son un producto del neoliberalismo; ya que la mayoría surge ante una problemática determinada y con el tiempo se van profesionalizando hasta ser un referente en la construcción de políticas públicas (González, 2019: 43).

¹⁷ Respuesta de López Obrador a la pregunta del periodista Ledesma, cercano al EZLN, sobre el asesinato de un periodista por el Ejército hacía aproximadamente seis meses.

Durante más de tres décadas de lucha contra el neoliberalismo, las osc promotoras de derechos humanos, de los derechos de las mujeres, de los pueblos originarios y las de promoción de la sustentabilidad del desarrollo y la justicia han resistido al neoliberalismo y al corporativismo con propuestas y prácticas alternativas, y han estado inventando y proclamando otro país, con formas de trabajo, de toma de decisión, de gestión, más horizontales¹⁸ y más participativas, que culminaron con las elecciones del 6 de julio de 2018 en que se eligió por clara mayoría de votos a Andrés Manuel López Obrador como presidente de la República. El triunfo de López Obrador en el proceso electoral fue parcialmente posible porque hubo un pueblo, movimientos y una sociedad civil plural más organizados, que resistieron al neoliberalismo, tanto a su proyecto como a sus formas autoritarias de control y represión, más allá de los partidos políticos, y convergieron con la trayectoria política personal de Andrés Manuel López Obrador. Con el nuevo gobierno, no puede solamente institucionalizarse la visión de Andrés Manuel, sino que es necesario dar cabida, espacio y posibilidades de seguir adelante a esas otras trayectorias.

Así pues, Andrés Manuel López Obrador da un golpe muy fuerte a un conjunto de actores y de agendas ciudadanas que habían luchado por casi cinco décadas por una relación no autoritaria, sino crítica y de corresponsabilidad con los gobiernos anteriores, basada en la vigencia de los derechos humanos, el cuidado de la naturaleza y la participación ciudadana democrática en la vida pública. De esta manera, López Obrador contribuye a generar un entorno poco favorable a las iniciativas ciudadanas autónomas e independientes del gobierno.

Las descalificaciones del discurso presidencial se sustentan en una propuesta de “suprimir intermediarios y hacer llegar los recursos a los beneficiarios”, y en no escuchar directamente a las osc, aunque la mayoría de ellas no son intermediarias de recursos, son actores sociales autónomos, que, como en toda democracia moderna, inciden en el bien público y contribuyen a la cohesión del tejido social, a la gobernabilidad democrática y a la búsqueda afanosa de la paz.

Parece ser que lo que molesta hoy al nuevo gobierno es, como antaño, una visión diferente a la suya, una visión crítica en relación con algunas políticas públicas que acompañan al Tren Maya; al Proyecto del Istmo de Tehuantepec; a la utilización de la Guardia Nacional contra los migrantes, y a la Termoeléctrica de Huexca, lugar donde la gente recuerda con claridad y dolor grabaciones diversas que muestran que en la campaña electoral Andrés Manuel se comprometió a apoyarlos en su lucha y no se explican por qué ahora los desconoce. En estos

¹⁸ Las osc se definen como tales, a partir de la LFFAROSC, distinguiéndose así de otros movimientos y organizaciones sociales y políticas por su dedicación al bien público y al interés social, sin fines de lucro, sin proselitismo religioso ni partidario, así como por impulsar 17 actividades reconocidas por la misma ley.

asuntos, las osc han señalado el peligro de la violación de derechos humanos y la realización de consultas a los pueblos originarios, que no ha sido conforme a lo estipulado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit), pues el éxito de los grandes proyectos de transformación del país en beneficio de todas y todos, y no sólo de los grandes empresarios, no puede realizarse de espaldas a la gente y a sus organizaciones, sino con su participación responsable, informada, organizada, consciente, creativa y crítica.

Hacemos nuestros los comentarios del analista Jorge Zepeda Patterson del 11 de junio de 2020, en el periódico *Milenio*, en los que señaló algunos cambios importantes en la vida pública que López Obrador había impulsado en los primeros 18 meses de gobierno, distinguiéndolos de la manera de llevarlos a cabo: lucha en todos los frentes contra la corrupción; atención a regiones abandonadas por gobiernos anteriores a través de inversión pública en el sureste del país; buscar un sistema de salud que lleve atención médica y medicinas a nivel universal; combate a la evasión fiscal; fin de gasto y salarios suntuarios; revisión de contratos leoninos en obra pública, concesiones de medicinas, industria eléctrica y petroquímica; restricción de endeudamiento oficial; Comisión de Apoyo a Víctimas; combate al crimen organizado en el robo de combustibles y con investigación bancaria del lavado de dinero; y transferencias monetarias masivas a los sectores sociales más desprotegidos: jóvenes, madres con insolvencia económica, personas con discapacidad, adultos mayores.

A lo que dice Zepeda Patterson (2020) queremos añadir que las osc hemos recordado crítica y propositivamente que es urgente una reforma fiscal en la que se pague impuesto de manera proporcional a las ganancias, así también que, aunque los cuatro megaproyectos: el Tren Maya, el Tren Transistmico, el aeropuerto de Santa Lucía y la Refinería de Dos Bocas, darán empleo a población pobre, tienen de entrada un claro corte neoliberal y serán realizados con la colaboración de grandes millonarios que hicieron su fortuna en los regímenes anteriores: Carlos Slim, Raúl Salinas Pliego y otros, con alta participación del Ejército en la obra y en las ganancias. Al final del mismo editorial Zepeda Patterson señala:

Hay que insistir que *López Obrador y su movimiento son la expresión política de una causa más vasta*; el abandono en que se tenía al México de abajo y el reclamo para que esa injusticia se modifique. Por mérito propio y por circunstancias históricas, AMLO encabeza esta reivindicación, pero eso no lo hace infalible, ni convierte en traición la crítica puntual a los desaciertos o insuficiencias. Por el contrario, los señalamientos desde la congruencia o incongruencia con sus propios objetivos, es un insumo indispensable para todo gobernante. Estoy a favor de la transformación de México que se encuentra en curso, pero rechazo que en ella solo puedan caber

conservadores (abiertos o simulados) por un lado y progresistas sumisos, por el otro. El país de justicia e inclusión al que aspira la 4T tendría que *aceptar la disensión* sin que sea tachada de traición (Zepeda, 2020; cursivas mías).

En este tenor, es necesario señalar que en 60 meses de gobierno, Andrés Manuel ha ido mostrando un imaginario, modos autoritarios de actuar, poca capacidad de diálogo y prejuicios de país que él tiene en su manera de sentir y hacer personal, lejana al imaginario social de miles de luchadores sociales que a lo largo de los años de resistencia al neoliberalismo soñaron un país de todas y todos, y para todas y todos, con la participación autónoma, crítica y creativa para construir un México incluyente. Se han visto posiciones que, justificadas en evitar intermediaciones financieras y corrupción o desvío de fondos, arrasan parejo con todo lo construido afanosamente de manera colectiva y autónoma, sin distinguir ni reconocer experiencias comprometidas y exitosas de corresponsabilidad entre ciudadanía y gobierno, sin distinguir el trigo de la cizaña, se aplica la guadaña a todo proyecto social que no sea propuesto directamente por el Poder Ejecutivo, es decir, en la más severa tradición autoritaria: *no se reconoce, ni se ve, ni se oye*, y mucho menos se valora, a personas y organizaciones que durante más de cuarenta años han resistido el autoritarismo y promovido el cuidado del medio ambiente, la vigencia de todos los derechos humanos, la participación ciudadana democrática en las políticas públicas y que han contribuido a hacer posible el resultado electoral de 2018; es más, se les descalifica, una y otra vez, como intermediarias, parásitas del gobierno y corruptas.

Se requiere que las políticas públicas vayan garantizando permanentemente mecanismos estructurales de generación de empleo, de impulso a organizaciones ciudadanas, cooperativas, proyectos solidarios, no asistencialistas ni neoliberales, sino como generación de condiciones económicas, sociales, laborales, políticas y culturales para que la riqueza, socialmente generada, sea apropiada por todos, con impuestos proporcionales a las ganancias, y que se redistribuyan a través de proyectos productivos y sociales, cuidadosos del medio ambiente. Se requiere una nueva equidad fiscal, mediante la cual paguen más impuestos los que más ganan y la redistribución se haga por medio de trabajo digno, salarios justos y seguridad social. Que nuevos proyectos sean llevados a cabo mediante una gran diversidad de alternativas y emprendimientos sociales pequeños, medianos y grandes, a fin de generar una masa social crítica, participativa, responsable, creativa, consciente, cuidadosa de la naturaleza, no con votos cautivos, ni con supeditación, ni vasallaje político, como en los 70 años de gobiernos priistas.

La Cuarta Transformación que parte de “primero los pobres” para hacerse posible y consolidarse en el tiempo y en el espacio requiere *una alianza con el con-*

junto de la sociedad organizada y no organizada, hoy en día fuertemente golpeada por la pandemia y sus efectos económicos; requiere de un *Nuevo Pacto Social* que incluya las voces, las experiencias, los conocimientos, la autonomía, la solidaridad, la crítica y las capacidades proactivas de la mayoría de los ciudadanos/as de todos los rincones de nuestra patria, para que trabajen con gusto y convencidos por ese nuevo país. No puede haber Cuarta Transformación sin la participación entusiasta y convencida de toda la ciudadanía, de toda la sociedad. Esta alianza con todas y todos los votantes del 6 de julio tiene que ser refrendada.

Así pues, estas notas quieren contribuir a conocer y analizar qué está pasando en las relaciones entre gobierno federal y las osc en el convulsionado México en medio de la pandemia de covid-19, durante el gobierno de la Cuarta Transformación encabezado por Andrés Manuel López Obrador. Se ofrecen algunas ideas iniciales que buscan contribuir a caminar colectivamente hacia una visión y agenda compartida frente a algunos de los principales retos que tienen hoy en día las osc para aportar, profundizar y fortalecer la participación ciudadana responsable y crítica en la transformación del país. Todo lo propuesto está abierto a discusión.

En relación con la política fiscal adversa a la libre asociación, un punto nodal de la Agenda de las osc para el diálogo con el gobierno federal es la reforma al artículo 79 de la Ley del Impuesto Sobre la Renta, porque en los últimos años, los gobiernos neoliberales anteriores y sus medidas y políticas fiscales, con el pretexto del lavado de dinero o de bloquear recursos al crimen organizado, no vienen permitiendo el derecho a la libre asociación y vienen dificultando cada vez más el acceso de las osc a recursos, así como el sostenimiento de las actividades de las osc que promueven el desarrollo sustentable, la participación ciudadana democrática, y la promoción y defensa de todos los derechos humanos, pues al privilegiar la figura jurídica de *donatarias autorizadas* para recibir fondos deducibles del pago de impuestos, y ahora, al violar la Ley de Fomento, crean un entorno que está desapareciendo a cientos de asociaciones civiles y obstaculizando simultáneamente el trabajo ciudadano crítico, consciente y propositivo, de corte no asistencial de las osc, presionándolas a transitar hacia la figura de donatarias autorizadas, para poder acceder a recursos públicos, figura jurídica que no permite cabildeo, ni participar en iniciativas de ley, sino sólo amortiguar la pobreza a través de la asistencia y aceptar la situación como está, sin trabajar por modificar las causas de la misma.

Por eso es fundamental que se reconozca el carácter no lucrativo de las osc que se dedican a actividades de interés público reconocidas por la LFFAROSC y que puedan acceder a recursos públicos y privados para realizar su objeto social, su agenda y sus actividades que no son lucrativas y sí son de interés público. Para esto se propone la figura jurídica de *no contribuyentes del Impuesto Sobre la Renta*.

HACIA UNA AGENDA SOCIAL QUE TOME EN CUENTA LAS EXPERIENCIAS Y PROPUESTAS PÚBLICAS DE LAS OSC

Si al viejo corporativismo priista y también de otros partidos políticos de cuño electoral se añade el estilo personal de gobernar: las conferencias mañaneras, el escaso reconocimiento a otros actores ciudadanos de la resistencia al neoliberalismo, como el movimiento feminista, los movimientos de universidades públicas, el movimiento indígena y ecologista, o las OSC, el escenario nacional se complejiza por falta de una política clara para impulsar energías limpias, la polarización y descalificación como método y la poca capacidad del gobierno federal para el diálogo y la negociación para llegar a acuerdos con los diferentes. Parece molestar la existencia de voces distintas a la de López Obrador frente a los graves problemas públicos, lo que está llevando a un fortalecimiento de las derechas organizadas y otras expresiones de articulación de partidos fundamentalmente a partir de la oposición a López Obrador y no de un programa político que incluya a todo el país en este complejo escenario.

Hace falta ir más a fondo en la crítica al neoliberalismo. Es importante insistir que este listado de rasgos de la vida sociopolítica en México y de las relaciones entre gobierno y sociedad civil no puede ser visto sólo como una secuencia casual de circunstancias lamentables o como hechos aislados unos de otros, sino que *son síntomas* de una enfermedad, son manifestaciones del paradigma o modelo socioeconómico y político llamado neoliberalismo y bautizado por las comunidades indígenas y campesinas como: “proyecto de muerte”.

Nos interesa aproximarnos a esa parte de la sociedad civil que ha desplegado prácticas sociales innovadoras que fueron constituyendo sujetos sociales autónomos, nuevas identidades, capacidades de pensar e incidir en la política pública, a partir de imaginar una sociedad distinta.

Abordar la dimensión imaginaria de la sociedad nos coloca en el terreno de la generación del consenso social y la construcción social de la hegemonía, impidiendo la reducción de la realidad a estrategias económicas, mercadotécnicas o políticas. La dimensión imaginaria nos relaciona con algo simbólico fundamental referido a la imaginación, a los sueños, a los sentimientos, a las emociones, a la subjetividad individual y colectiva, a las demandas de la gente, a la cultura, a la transformación de la vida cotidiana, a la acción pública ciudadana autónoma y organizada. Siguiendo a Castoriadis, el *imaginario social instituyente*, es algo inventado, la capacidad magmática de creación permanente de la sociedad: “Ya se trate de una invención absoluta, de una historia imaginada en todas sus partes, o de un deslizamiento o desplazamiento de sentido, en el que los símbolos ya disponibles están investidos de significaciones diferentes de sus significaciones ‘normales’ o canónicas” (2013: 177 y 493).

Nos interesa explorar ese *imaginario social instituyente* que se fue expresando en prácticas sociales que implicaban una utopía o una geografía imaginaria movilizadora de la transformación de las relaciones políticas instituidas por largos años de prácticas autoritarias, aunque como señala el Foro Abierto sobre Sociedad Civil y Transformación Social, realizado el 28 de marzo de 2019 en Guadalajara, Jalisco: “Aún es pronto para saber si estos impulsos de antiautoritarismo y descentralización limitarán de manera efectiva al gran poder político acumulado en la presidencia desde fines del siglo pasado hasta nuestros días”. Ante el Estado mexicano institucionalizado, esta parte de las organizaciones civiles han venido luchando a lo largo de casi medio siglo por constituir sujetos sociales independientes y con tendencias hacia la autonomía a través de movimientos instituyentes de nuevas relaciones entre sociedad civil y gobierno. Nos preocupa saber si no estamos actualmente frente a algo que señala Lorenzo Meyer refiriéndose a anteriores regímenes: “En contraste con otras situaciones autoritarias, la naturaleza lenta de la transición política mexicana recibe apoyo no sólo del gobierno y de las burocracias del partido oficial, sino también de grandes empresas, la Iglesia católica [...]. Y del gobierno del poder hegemónico de la región: los Estados Unidos” (Meyer, 1995: 126).

En la política social también se requieren cambios. No se trata sólo del incremento del gasto para seguir haciendo lo mismo. Pero a mayor escala no se trata sólo de continuar con la estrategia basada en las transferencias monetarias. Éstas se deben ubicar en un contexto más amplio, de manera complementaria con otras acciones. En este sentido ha resurgido la propuesta de la renta básica, que sería proporcionada a todas las personas que la requieran, con carácter temporal.

La emergencia sanitaria ha puesto de relieve los costos de haber disminuido las instituciones para la seguridad social, por lo que urge fortalecerlas, sin olvidar que el *Derecho al Desarrollo* no es solamente la prestación de determinados servicios, sino la posibilidad del desarrollo integral de las personas, para lo cual el acceso al trabajo es la principal llave que da seguridad, permite cuidar la salud, contar con alimentación adecuada y con una vivienda, satisfactores reconocidos como derechos. Además, se requiere de ocupación en condiciones de Trabajo Digno. Otro elemento que se debe tener siempre en consideración es el incremento de la violencia en algunas zonas del país. Es necesario revalorar y reinventar la política del gobierno sobre seguridad, colocando como actores principales a las comunidades, a los barrios, a las colonias y a los pueblos; diseñar de forma conjunta una nueva estrategia basada en la seguridad humana, en la seguridad ciudadana, en empleos dignos, con la participación activa de la ciudadanía en la prevención social. Adicionalmente, será importante ofrecer canales adecuados para la solución pacífica de conflictos en las comunidades y para la reconstrucción del tejido social. En ese terreno existen importantes experiencias que algunas osc han desarrollado en los últimos 25 años

(Patrón, 2021: 15; Quintana, 2021: 16) a raíz del acompañamiento al proceso de paz en Chiapas y la mediación frente a algunos problemas nacionales cruciales.

También nos parece central garantizar la impartición de justicia y la lucha contra la impunidad y la corrupción, la presentación de las personas desaparecidas de manera forzada y el juicio y castigo a los responsables de esas desapariciones, así también garantizar el derecho a la libertad de expresión, a la protesta social, y el acceso libre a la información. Todo esto coadyuvará a la transparencia y a lograr una eficiente rendición de cuentas.

El Estado mexicano del periodo neoliberal (1982-2021) se asentó y se asienta, aunque con algunas diferencias en el gobierno de la 4T, sobre la mercantilización de todo y la configuración de subjetividades individuales, cada vez más competitivas, dejando atrás la solidaridad, los vínculos de clase, la herencia indígena de reciprocidad y gratuidad de los servicios comunitarios, que durante siglos han acompañado, interpelado y enriquecido la vida pública.

Hoy en día se acentúa el carácter mercantil, individual y privado del vínculo asistencial y paternalista del Estado mexicano, asentado en la tradición y en las prácticas corporativas y de vasallaje heredadas de la Corona, el régimen de las haciendas y los 70 años del PRI, institucionalizando el control social por medio de organizaciones de masas que privilegian la fidelidad al partido y al gobierno por encima de la reflexión, la crítica y la autonomía para pensar con libertad e incidir individual y colectivamente en la vida pública.

El problema no está en definir que primero son los pobres, sino cuáles son las rutas para que dejen de serlo, cómo diseñar estrategias y proyectos sociales productivos y colectivamente gestionados que contribuyan a que los pobres vayan caminando juntos para dejar de ser pobres, es decir, que tengan una oferta pública de promoción para que los recursos económicos a los que tienen acceso no sólo sean usados en lógica mercantil consumista, individual y privada, con tonos corporativos asistencialistas y clientelares contra los que han luchado y luchan miles de OSC y, sobre todo, impulsar una agenda social y alternativas que nos lleven a caminos colectivos para no seguir supeditados a recibir lo que buenamente este u otro gobierno quieran entregar. Se necesita seguir luchando contra las causas de la pobreza, *los programas de renta universal* son necesarios y justos, pero necesitan ser acompañados por cuidadosas estrategias y mecanismos de formación y capacitación, con seguimiento profesional y responsable que permita optimizarlos para la generación de emprendimientos ciudadanos colectivos, cooperativas, empresas familiares o ejidales, creación de empleos y pequeños comercios, es decir, encaminarnos hacia alternativas económicas y sociales colectivas de carácter duradero y permanente.

Desde esta mediación respetuosa de las demandas de la gente habría que observar los grandes programas actuales: Sembrando Vida, Jóvenes Construyendo

Futuro, Programas de Becas. Es necesario interrogarlos acerca de las estrategias y formas mediante las cuales cada programa impulsa y contribuye a ir más allá del asistencialismo y del consumismo, a abordar las causas de la pobreza e inventar nuevas rutas colectivas para superarla, impulsando así procesos, capacidades, articulaciones, organizaciones colectivas, acompañamientos pedagógicos. Ésta es una importante tarea pendiente.

Desde febrero de 2018 las osc han venido forjando redes que tienen la propuesta de impulsar una Agenda Ciudadana, así como el diálogo con el gobierno federal. El diálogo se inició con el Vocero de la Presidencia, Jesús Ramírez Cuevas y con la mediación de su equipo desde noviembre de 2020, se dialogó con la ministra Olga Sánchez Cordero, secretaria de Gobernación, a quien se presentó una propuesta de Agenda con cinco puntos cruciales de la relación entre gobierno y osc, que parten del reconocimiento público gubernamental del carácter de interés social y servicio público de las actividades de las osc. Esto permite colocar en el centro el cumplimiento de la LFFAROSC, así como las estrategias y provisiones de recursos públicos para fomentar sus actividades. Otro punto neurálgico es que ese reconocimiento se exprese en la ley y política fiscal, reconociendo claramente el carácter no lucrativo y no contribuyentes de las osc de derechos humanos, promoción del desarrollo sustentable y la participación democrática. Asunto indispensable para generar un entorno social, económico y político favorable a la participación creativa, crítica, responsable y propositiva de las osc en la vida pública de México. Sin embargo, a la salida de la ministra Olga Sánchez Cordero de la Secretaría de Gobernación, su sucesor, Adán Augusto López, a pesar de la insistencia de las osc no ha dado una sola señal de interesarse en el diálogo con ellas. La nueva secretaria de Gobernación, Luisa María Alcalde Luján, a quien también se invitó a dialogar desde principios de septiembre de 2023, tampoco ha tenido voluntad de diálogo, de tal manera que su silencio gubernamental ha sido la única respuesta a las propuestas de continuar el diálogo iniciado con la ministra Olga Sánchez Cordero.

En los últimos doce meses han corrido muchas aguas bajo el puente y los complejos vínculos entre osc y gobierno continúan. En octubre de 2021 se reunieron en la Ciudad de México alrededor de 195 osc de casi todos los estados de la República y acordaron un documento público para Andrés Manuel López Obrador, solicitándole nuevamente el diálogo público recordando la historia reciente de las osc en resistencia al neoliberalismo y en la lucha franca por la democracia y la paz. Por su importancia y por representar un amplio sentir colectivo concluimos este capítulo con una extensa cita de este documento que contribuí a redactar:

Hemos sido y somos parte del corazón de la resistencia al neoliberalismo; también hemos sido y somos parte del amplio y diverso tejido de promoción y de-

fensa de los derechos humanos y de búsqueda de paz en el territorio, que impulsa proyectos y gérmenes de justicia que a la vez anuncian rutas para la transformación profunda de México en una patria para todas y todos [...].¹⁹

En 2018, convocados por Andrés Manuel López Obrador y por Morena, el gran caudal histórico de resistencia y alternativas frente al capitalismo neoliberal de millones de personas y cientos de organizaciones de la sociedad civil y movimientos populares, portadores de diversos sueños de futuro, participó con gran fuerza y entusiasmo en el proceso electoral obteniendo el triunfo de su candidato a la Presidencia y de un proyecto de país en que primero son los pobres. Estas fuerzas sumadas estuvieron conscientes de que para transformar a fondo las condiciones que generan la pobreza y el neoliberalismo, se requiere la articulación de todas las propuestas, energías sociales y voces alternativas generadas durante más de cinco décadas de resistencia que se irían institucionalizando en un nuevo gobierno, a través de estrategias de empleo digno, garantía de todos los derechos para todas y todos, y de seguridad social [...]

De golpe, el gobierno de la Cuarta Transformación dejó de reconocer el interés público que representan las actividades de las organizaciones de la sociedad civil, y empezó a violar sistemáticamente la LFFAROSC.

Estamos de acuerdo con diversas políticas del gobierno actual [...] la recuperación de la rectoría del Estado sobre el petróleo y la energía eléctrica; la distribución de recursos a los más pobres [...] lo cual, sin duda, es un punto de partida importante para la justicia social y la distribución de la riqueza, pero estas medidas, por sí mismas, no generan políticas públicas suficientes para reconstruir el tejido social, para impulsar las capacidades productivas de toda la sociedad, para hacer vigentes todos los derechos humanos, alcanzar la justicia para las y los familiares de las y los desaparecidos, ni para combatir a fondo las causas de la pobreza, la violencia, la discriminación, la migración y el cambio climático.

Más allá de los discursos, para un verdadero combate al neoliberalismo y a la corrupción, es fundamental una amplia, crítica y creativa participación de las y los ciudadanos y de sus organizaciones, a fin de que la Cuarta Transformación no quede como un proyecto de Estado fallido y sin corazón, pues para poder arraigar, requiere entusiasmar con propuestas viables, sumar todas las fuerzas disponibles, ir mucho más allá del corporativismo y proponer dispositivos de participación que permitan incidir en las políticas públicas [...]

¹⁹ Carta pública elaborada a raíz del Encuentro Nacional de osc del 21 de octubre de 2021 y firmada por 195 osc: "A la ciudadanía, al gobierno federal, a los gobiernos estatales y municipales, a las y los legisladores y a las Organizaciones de la Sociedad Civil: Por el reconocimiento de los derechos de la sociedad civil". Entregada al Presidente de la República el 19 de enero de 2022 por el vocero Jesús Ramírez Cuevas.

No estamos de acuerdo con [...] no dialogar en serio y a fondo con todos los actores sociales y políticos del país. Se está imponiendo una visión y un discurso único de corte autoritario que, al no estimular la participación ciudadana ni escuchar las diversas voces para generar consenso en torno a políticas públicas, debilita el tejido social y disminuye el apoyo popular, y tiene que buscar el apoyo de grandes empresarios neoliberales, del ejército y de las fuerzas armadas.

El Encuentro Nacional de Organizaciones de la Sociedad Civil reconoce los importantes logros del gobierno actual y reiteramos que las OSC que trabajamos en la promoción de los derechos humanos, la no discriminación, la igualdad entre hombres y mujeres, el cuidado del medio ambiente y la participación ciudadana democrática, no somos opositoras sino somos aliadas de estas transformaciones. Sin embargo, no compartimos el discurso único ni las prácticas corporativas y fiscales represivas de la relación con las organizaciones ciudadanas y académicas, las cuales están cancelando los espacios cívicos. Nos consideramos aliadas conscientes, responsables, críticas y propositivas; por tanto invitamos, genuinamente, al gobierno federal y a los estatales y municipales, a un diálogo político que implica el reconocimiento a nuestras organizaciones, para construir, tomando en cuenta la historia, la experiencia y la voz de todas y todos, con horizontes sociales y políticos comunes, una agenda compartida que nos permita, a ciudadanía y gobierno, enfrentar de común acuerdo al neoliberalismo, la exclusión, la injusticia y la discriminación social de género y ambiental, a través de la más amplia participación ciudadana en el diseño y operación de políticas públicas.

Llamamos a los gobiernos federal, a los estatales y municipales, a las y los legisladores de todos los partidos a establecer y sostener el diálogo político con las OSC. A restablecer el diálogo iniciado con la Secretaría de Gobernación y la Secretaría de Hacienda, con gobiernos estatales y municipales y con el poder legislativo, a fin de que rescatemos modelos participativos y avancemos en nuevos modelos incluyentes con los diversos actores de la sociedad, los diferentes niveles de gobierno y del poder legislativo que permitan construir políticas públicas para avanzar en una agenda de desarrollo alternativo al modelo neoliberal, alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y acercarnos a la paz con justicia y dignidad en beneficio de todas y todos los mexicanos.

Las OSC participantes en el Encuentro Nacional decidimos trabajar juntas, unir esfuerzos para construir agendas comunes, y así, con entusiasmo, sumar a más organizaciones de la sociedad civil para contribuir al bienestar del pueblo, sentido último de nuestro trabajo y de nuestro compromiso ciudadano.

El tema está a discusión y los acuerdos tendrán que incidir en las políticas públicas y en el beneficio colectivo. La moneda está en el aire.

REFERENCIAS

- Arista Ocampo, S. (2017). *La Jornada*, 9 de agosto, p. 17.
- Barabas, A. (1989). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Editorial Enlace-Grijalbo.
- Barraza, S. y López, M. (eds.) (2015). *Construyendo ciudadanía activa, democracia participativa y cultura de paz*. Alianza Cívica.
- Bosch, L. y Vélez, A. (coords.) (2012). *Tú y yo coincidimos en la noche terrible. Nuestra Aparente Rendición*.
- Casanova, P., Manero B., R. y Reygadas, R. (1996). La psicología social de intervención. *Revista Perspectivas Docentes*, (18), pp. 30-42.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. FCE.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental (2021). *Boletín de prensa*, 13 de abril de 2021.
- Co-Incidencia (28 de marzo de 2019). Foro Abierto sobre Sociedad Civil y Transformación Social.
- Córdova, A. (1972). *La formación del poder político en México*. Era.
- Desroche, H. (1976). *Sociología de la esperanza*. Herder.
- Escontrilla, H. (2009). El catolicismo social en la Iglesia mexicana. *Política y Cultura*, (31), pp. 139-159.
- Espacio de Articulación Nacional de osc (marzo de 2021). *Diálogo político Gobierno Federal-osc. Bases para Agenda Social*.
- Espacio de Articulación Nacional de osc (6 de mayo de 2021). *Respuesta del espacio de Articulación Nacional al documento presentado por la Secretaría de Gobernación*, 15 de abril de 2021 en reunión presencial.
- Fazio, C. (2021). ¿Lawfare vs Ley de la Industria Eléctrica? *La Jornada*, 22 de mayo de 2021. <https://www.jornada.com.mx/2021/03/22/opinion/021a2pol>
- García, M. (2023). *El programa de profesionalización y fortalecimiento institucional del Indesol 2009-2013: una mirada a través de la experiencia de diversos actores sociales* (en prensa). Universidad Iberoamericana.
- Gómez, W. y Moctezuma, A. (2020). Los millonarios del agua, una aproximación al acaparamiento del agua en México. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (93), pp. 17-38.
- González, P. (2019). La sociedad civil. ¿Cuál es su lugar en la Cuarta Transformación? *El Universal*, 6 de marzo de 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/observatorio-nacional-ciudadano/la-sociedad-civil-cual-es-su-lugar-en-la-cuarta/>.

- La Jornada* (2018). La fortuna de 16 mexicanos supera la deuda externa. Redacción, *La Jornada*, 28 de octubre.
- Landerreche, R. (1991). Significado del Éxodo por la Democracia. En *Nuestra Palabra. El fraude electoral de 1991 y la participación ciudadana en la lucha por la democracia*. Convergencia de Organismos Civiles por la Democracia.
- López, F. (2020). Agua, propiedad y derechos indígenas. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (93), pp. 85-106.
- Manero, R. (1990). Introducción al análisis institucional. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, (1), pp. 143-145.
- Mendoza, J. (2010). *Movimientos armados y guerra sucia en México (1965-1984): una aproximación desde la memoria colectiva*. Tesis de doctorado en ciencias sociales. UAM-Xochimilco.
- Meyer, L. (1995). *La segunda muerte de la Revolución mexicana*. Cal y Arena.
- Moreno Elizondo, J. R. (2021). *Poder popular, organizaciones políticas y movimientos urbanos de horizonte socialista: la Organización Revolucionaria Compañero (México) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Chile). 1968-1989*. Tesis de doctorado en ciencias sociales. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Ortiz, G. (en prensa). Acceso a la justicia en México: el caso de las y los ambientalistas asesinados. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (104). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pastrana, B. (Director General de Vinculación con las OSC, DGVOSC, de la Unidad de Participación Democrática de la Secretaría de Gobernación), (15 de abril de 2021). *Comentarios al Diálogo político Gobierno Federal-osc. Bases para Agenda Social*.
- Patrón, M. (2021). Acompañar la resistencia. *La Jornada*, 6 de mayo de 2021. <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/05/06/politica/acompanar-la-resistencia-20210506/>
- Ponce González, B. (2021). *Sociedad civil y democratización en México. El caso de Alianza Cívica (1994-1997)*. Instituto Nacional Electoral.
- Pontones Roldán, E. (2021). *Migración y espectralidad. El porvenir de los indecibles. Experiencia y sentimientos de migrantes centroamericanos en México*. UAM-Xochimilco.
- Quintana, V. (2021). Serapaz: en el caminar de Don Samuel. *La Jornada*, 6 de mayo de 2021. <https://www.jornada.com.mx/2021/05/06/opinion/016a1pol>
- Reygadas, R. (1998). *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*. Convergencia/UAM-Xochimilco/UNAM/UIA.
- Reygadas, R. (2008). Genealogía del terror, el miedo y la resistencia. *El Cotidiano*, 24(152), pp. 15-23. <https://biblat.unam.mx/hevila/ElCotidiano/2008/no152/2.pdf>

- Reygadas, R. (2013). Conferencia con militantes del PRD, noviembre de 2013.
- Reygadas, R. (2022). Surgimiento y participación de organizaciones de la sociedad civil en la transformación de México y algunos desafíos actuales, 1968-2020. *Desacatos*, (69), pp. 28-47. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2521/1636>
- Reygadas, R. y Zarco, C. (1988). *Conociendo la ley de fomento: hacia el fortalecimiento de las organizaciones civiles*. Instituto Nacional de Desarrollo Social.
- Reygadas, R. y Zarco, C. (coords.) (2005). *Horizontes del desarrollo local. Aportes de las organizaciones civiles. Seis volúmenes*. Consejo de Educación de Adultos de América Latina.
- Reygadas, R. y Zarco, C. (2006). *Conociendo la Ley de Fomento. Hacia el fortalecimiento de las Organizaciones Civiles*. Comisión de Fomento y Consejo Técnico Consultivo de LFFAROSC.
- Reygadas, R., Salazar, A. y Luengas, C. (2009). Por un marco fiscal que respete la libertad de organización. En *Anuario de Investigación 2008* (pp. 18-36). UAM-Xochimilco-DEC.
- Vocería de la Presidencia de la República (2020). Cuadro sobre homicidios de defensores/as de los derechos humanos asesinados del 1° de diciembre de 2018 al 16 de diciembre de 2019, julio de 2020.
- Xantomila, J. y Laureles, J. (2023). Ordena AMLO abrir archivo Ayotzinapa a padres de los 43. *La Jornada*, 30 de diciembre de 2023, pp. 1 y 8. <https://issuu.com/lajornadaonline/docs/diario30122023>
- Zepeda, J. (2020). Amloísta con derecho a disentir. *Milenio*, 11 de junio de 2020. <https://www.milenio.com/opinion/jorge-zepeda-patterson/pensandolo-bien/amloista-con-derecho-a-disentir>
- Zúñiga, J. y González, S. (2011). Duplican magnates mineros el oro extraído en la Colonia. *La Jornada*, 14 de noviembre de 2011. <https://www.jornada.com.mx/2011/11/14/min-oro.html>

HISTORIAS DE VIDA Y CONSTITUCIÓN DE SUJETOS COLECTIVOS DURANTE LA GUERRA SUCIA EN MÉXICO

*Raúl Cabrera Amador**

*El arco o puente que va
de tu mano a la mía cuando
no se tocan, abre
una flor intermedia.
¿Qué toca, qué retoca, qué trastoca
ese vacío de las manos
solas en su fatiga?
Juan Gelman*

INTRODUCCIÓN

Con base en las historias de vida de activistas y defensores de derechos humanos, que en la década de 1970 iniciaron su lucha política ligada a diversas organizaciones independientes, interesa en este capítulo mostrar algunas grietas en el proceso de formación de un sujeto político que contribuyó a lo que en la actualidad configura un abanico de la izquierda mexicana. Para hacerlo, considero importante reconocer, por medio de las narraciones de las y los actores, aquellos puentes que desde la historia que narran de sí mismas y mismos, se establecen líneas de con-

* Profesor-investigador titular C del Departamento de Educación y Comunicación (DEC) de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto de investigación “Lo político en sus pliegues. Por una biopolítica plebeya”; en el momento en el que se escribió este libro era cotitular, con Claudia Salazar, del proyecto de investigación “Pasión, cuerpos y acción política”, ambos proyectos fueron aprobados por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

xión con los contextos en los cuales estas historias ocurrieron. Así, las historias de vida no sólo captan a la persona en la narración que el sujeto hace sobre sí, sino que esta producción narrativa está inscrita en un modo de relación entre la experiencia singular del sujeto y el contexto en que esta experiencia tiene lugar (De Gaulejac, 1999). Este vínculo entre los acontecimientos vividos y expresados en el relato como creación del actor y las condiciones políticas y culturales que dieron lugar a la existencia de su historia no deja de producir cierto desasosiego, a tal punto que ha sido objeto de diversas especulaciones en disciplinas como la historia, la filosofía y la ciencia política.

El punto de partida es la idea de que las historias de vida incorporan, además de una experiencia singular, una dimensión pública vinculada al contexto donde dichas experiencias tuvieron lugar. Así, las historias de vida muestran, tanto una narrativa propia del espacio biográfico del sujeto (Arfuch, 2002), como también modalidades del discurso que dan soporte al contexto político y cultural de una época. De este modo la historia de vida contempla, por una parte, la expresión de las pasiones puestas en los recuerdos del sujeto, y, por otra, la profundidad del vínculo que éste construye con su tiempo (De Gaulejac, 1999).

Para llevar a cabo un análisis que dé cuenta, a partir de rasgos particulares presentes en los relatos de vida, de la interpretación de procesos sociales y políticos que dieron lugar a distintas organizaciones de izquierda, algunas de ellas clandestinas, propongo trabajar con un enfoque no disociativo del método biográfico. En éste, se articulan los enunciados de la narración del sujeto con el contexto implícito en el relato. Esta tarea es posible al identificar cuatro supuestos esenciales a partir de los cuales es posible construir una mirada sobre la formación de organizaciones políticas con base en la historia de vida y experiencia de los actores sociales. El primero supone que existe una conexión intrínseca entre la dimensión más íntima de un sujeto y el espacio público donde interviene. Es decir, entre la experiencia vivida, el recuerdo de esta experiencia y su narración, y los escenarios configurados por estructuras institucionales y sociales que le dan soporte y contextualizan los relatos de vida. El segundo supuesto considera que la esfera de la vida pública institucional o social no es sólo un telón de fondo donde acontecen las historias singulares. Este escenario público está constituido por atmósferas, por ambientes, por pliegues que dejan de ser solamente el espacio que da cabida a que la trama singular ocurra, a fin de conformarse en un referente, a veces central de la trama misma. Al pensar el espacio como una esfera de posibilidad de existencia de diversas relaciones (Massey, 2005), pero al mismo tiempo como creador de climas que interfieren en las tramas, es necesario poner atención a las múltiples conexiones de estas historias con el contexto que les da vida y hace posible su proyección en un tiempo determinado indagando sus nevaduras. El tercer supuesto

parte de la idea de que una reflexión sobre las tramas presentes en los relatos y los escenarios públicos que tuvieron lugar en periodos históricos específicos no configura expresiones discursivas que caminan en una sola dirección. Hay siempre una disputa por el sentido entre diversas versiones de los acontecimientos pasados que los relatos tienden a enunciar y al pronunciarse sobre ellos. Finalmente, un cuarto supuesto lleva a proponer que las propiedades presentes en la construcción histórica del papel y lugar que jugaron las organizaciones políticas a las que haremos referencia son distintas de las propiedades de las historias de vida de las y los actores sociales. A pesar de estas diferencias, es posible dar cuenta de modos de agenciamiento de los actores respecto de las representaciones sociales que van más allá de ellos, pero que a través de su apropiación se inscriben en una historia particular. Con base en estos cuatro supuestos de trabajo es posible llevar a cabo el análisis de algunas significaciones que, partiendo de las historias de vida, puedan acercarse a la configuración de un sujeto político durante el periodo de la guerra sucia en México. Una estrategia metodológica similar fue empleada en una investigación que buscaba establecer relaciones entre las historias de vida de actores sociales y determinados modos de ser del Estado mexicano en periodos específicos de la historia (Cabrera, 2019).

Con base en esta propuesta, durante 2018 y 2019 construí algunas historias de vida con actores sociales y políticos cuyas trayectorias difieren en cuanto a su adscripción a diversas ideologías políticas, pero convergen en los tiempos en los que se llevó a cabo su militancia. Tres de los actores claves de estas historias de vida estuvieron vinculados a organizaciones y movimientos sociales clandestinos o semiclandestinos, que durante la década 1970, fueron activos políticamente y configuraron procesos que se nutrieron principalmente con jóvenes universitarios. Si bien sus procedencias y elecciones político-ideológicas eran distintas, y, por tanto, no compartían ni las estrategias ni los proyectos políticos que debía tomar el proceso social, emanaban de una militancia de izquierda que, de algún modo, sigue actualmente presente en su memoria y configura parte importante de su trayectoria política.

Así, estas historias ponían en juego militancias que, si bien se habían forjado en una misma época, *la guerra sucia en México*, y habían tenido un soporte similar en el movimiento estudiantil, como semillero de cuadros que en su momento brincaron a organizaciones ligadas a obreros, campesinos y colonias populares de las grandes urbes, tenían grandes diferencias político-ideológicas. Una de estas historias de vida hace referencia en sus orígenes políticos a formaciones como pudo haber sido Línea de Masas de origen maoísta, sin que el autor del relato lo especifique. Otra de ellas se inscribe en la trayectoria del Grupo de Izquierda Revolucionaria Espartaco y la tercera en la Federación Anarquista de México.

Con base en estas tres historias de vida he decidido llevar a cabo un ejercicio de análisis similar al que hice vinculando los relatos de los actores con momentos clave de la transformación del Estado en México, pero ahora para enlazar las historias de vida a los procesos de formación política y de constitución de un entramado ideológico y político independiente en México, donde los entonces jóvenes revolucionarios revelan características que trascienden las estructuras de las organizaciones de las que provienen. Así pues, este trabajo pretende dar cuenta de esta exploración.

Cabe señalar que, en la medida en que los relatos, tal como lo hemos señalado, resultan sustantivos para poder exponer las posibles líneas de análisis, este capítulo recoge de ellos fragmentos que es difícil cortar sin perder parte sustantiva de lo que estos muestran. Por ello se trata de fragmentos en ocasiones largos, pero que reflejan aspectos centrales de la mirada que los actores tienen de su experiencia de formación política ligada a las organizaciones mencionadas.

PROCEDENCIA POLÍTICA EN LA DÉCADA DE 1970

Durante la década de 1970, particularmente en el periodo de gobierno de Luis Echeverría Álvarez, emergieron en México diversas organizaciones guerrilleras u organizaciones clandestinas que no encontraban otras opciones de disputa política. Ante el autoritarismo del Estado encargado de borrar toda huella de las protestas que ocurrían frente a las brutalidades perpetradas por los cuerpos policiacos y el Ejército mexicano, así como la marginalidad de amplios sectores de la población principalmente en el ámbito rural, estas organizaciones enfrentaban, en condiciones de total desigualdad, la omnipresencia de un poder en manos de un partido único que obligaba a los actores sociales a canalizar sus demandas por la vía de dicho partido y aceptar su corporativización, o bien a actuar al margen del sistema político unipartidista, como lo señala Carlos Montemayor con detalle:

A los campesinos que detiene el ejército los están matando [...] Los golpean, los torturan. Luego los suben en helicópteros y los arrojan vivos al mar, o a los cerros, o los entierran vivos [...] Y en el cuartel de Atoyac abren zanjas y ahí acuestan a muchos, vivos, atados de las manos, y luego les echan tierra con máquinas y emparejan el piso, para que no se note que todos los que ustedes llaman detenidos los mata el ejército asesino de Cuenca Díaz que usted tanto defiende. Y en otros lugares los meten en sacos y les echan calidra, mientras están vivos, hasta que mueren (2013: 372).

Estos sucesos ocurrieron en el contexto de otra disputa a nivel internacional entre las principales potencias que emergieron al término de la Segunda Guerra Mundial: Estados Unidos y la Unión Soviética y que buscaban mantener una hegemonía a nivel mundial: la llamada *guerra fría*. La lucha por contener los avances comunistas en América Latina llevó a Estados Unidos a implementar tácticas de contrainsurgencia apoyando a los Estados latinoamericanos económica, técnica y estratégicamente frente a un enemigo que conservaba en la memoria colectiva el triunfo de la Revolución cubana.

Ahora bien, en este contexto de lucha política denominada *guerra sucia*, que se expresó en gran medida a través del surgimiento de estas organizaciones guerrilleras o clandestinas en el campo y en la ciudad en diversas latitudes de México, interesa en este capítulo resaltar los relatos con los cuales los actores que hemos mencionado dan cuenta, desde mi punto de vista, de lo que Foucault (1979) llama *procedencia*, es decir, una herramienta genealógica que establece la vieja pertenencia a un grupo o tradición, e intentar con ello percibir las marcas singulares presentes en esa heterogeneidad histórica, pero que hacen posible la existencia de una superficie de inscripción particular de los sujetos en una historia política. Así, vemos cómo esta inscripción se manifiesta en el cuerpo, en el modo de vivir el abatimiento o el deseo, el cansancio o el agravio, el encuentro con los otros, o incluso, como lo supone Foucault, el modo de vivir el entusiasmo por la revolución (2002). Pero estas experiencias se desplazan en el tiempo y configuran marcas de origen que, al transitar al lenguaje a través de una narración, permiten que el sujeto se inscriba en otra historia que va más allá de él y a través de ella, y adentrarse en un contexto político del periodo al que queremos hacer referencia. Vayamos a algunos fragmentos de los relatos en que los actores hablan de los comienzos de su actividad política ligada a estas organizaciones.

Toda mi familia del lado de mi mamá venimos de Michoacán, de la gente de los Cárdenas, como parientes lejanos o no, sé que de don Lázaro y así mi abuelo estuvo en varias peleas y la figura de fortaleza o de seguridad o de fuerza masculina pues me la dio mi abuelo. Yo soy hija de un papá ausente básicamente, o sea que más bien lo recuerdo por el recuerdo que mi madre me transmitió de él, pero no conviví con él, entonces quien vino a sustituir esa figura o ejercer esa figura pues fue mi abuelo y siento que, de alguna forma, él me fue guiando, me fue guiando en ciertos valores: era muy pacífico y al mismo tiempo tenía una fortaleza interior grande o yo lo idealizaba, no lo sé, y empecé a participar más, independientemente de mi propio abuelo a partir de su muerte.

Cuando yo tenía 12 años y estaba en la primaria yo hice una revuelta contra una profesora que desde mi visión nos trató injustamente. A unas compañeras y a

mí nos pusieron un castigo que no era justo. Todos los días llegaba a mi casa luego de la escuela y mi abuelo estaba ahí siempre porque era un hombre jubilado. Él, me ayudaba a hacer tarea, y recuerdo que él me guió en ese conflicto. Lo recuerdo como una primera pelea, pelea por lo justo, entonces hay como una encomienda de que siempre había que tratar los problemas con el diálogo pero que había momentos en los que uno tenía que hacer valer su palabra y su fuerza. Él decía eso y a mí me parece que de alguna manera de lo que se trata la vida política y social con la participación pues tiene que ver con eso, con cómo hacer valer tu palabra que es una palabra de justicia o de trato digno. Entonces, por herencia viene de ahí.¹

En este primer relato, la actora entrevistada, hace referencia a un recuerdo anterior al nacimiento de su actividad política militante y sitúa como una coordenada fundamental dos aspectos significativos de la experiencia narrada. Aquella que se refiere al encuentro con lo que es justo o no y la que lo hace sobre una primera idea de política que perdurará hasta los días en que se llevó a cabo esta entrevista: hacer valer su palabra y su fuerza. El recuerdo de otro actor acerca del movimiento estudiantil de 1968 configura un escenario distinto acerca de los inicios de su militancia. Dice lo siguiente:

Hasta qué punto cambiamos los que fuimos sorprendidos por el movimiento estudiantil del 68, cuando cursábamos los primeros años de secundaria, es algo que sólo los jóvenes-niños de entonces podemos decir. Hasta dónde nos transformó el que para ir a clases tuviéramos que subir no sé cuántas veces a los autobuses urbanos pintarrajeados con las consignas pidiendo el cese a la represión contra los estudiantes, con el logotipo del Consejo Nacional de Huelga atravesado por la V de la victoria. Autobuses que las más de las veces eran abordados por brigadas de activistas, sin importar si eran universitarios, politécnicos o de cualquier otra escuela para contar innumerables historias de muertos, heridos, cárceles y posibilidades de triunfo del movimiento, con invitaciones a mítines y manifestaciones. O también ver pasar frente a nuestra casa a multitudes de estudiantes con los rostros desencajados, corriendo jadeantes y volteando a ver qué tan cerca eran perseguidos por los granaderos tras de alguna pacífica manifestación. En ese ambiente de cambio y protesta generalizada dejamos de ser niños y nos fuimos haciendo hombres.

Cuando en todo el mundo levantar los dedos índice y medio significaba desear al prójimo amor y paz, esa señal en México era un signo de lucha que significaba “venceremos”.

¹ Entrevista a Ana realizada el 18 de septiembre de 2018.

Unos años después Alfonso abandono la Ciudad de México para dirigirse a su primera misión en Guerrero como parte de un comité de lucha.²

Este recuerdo parte de una interrogante más que de una experiencia propiamente dicha. Se pregunta por un acontecimiento fundamental de la vida en México durante el siglo xx como lo fue el movimiento estudiantil del 68, pero sobre todo lo hace sobre una cicatriz histórica que transformó la vida de cientos, miles de jóvenes. El tercer relato expresa:

Estudiando en la preparatoria, en la Universidad Benito Juárez del Estado de Durango, la UBJ, se hizo un paro al día siguiente de la matanza estudiantil de 1971. El 11 de junio nos tocó hacer ese paro ya ahí, yo tenía a lo mejor 15 años, en Durango en aquella época todavía había la efervescencia de los movimientos de 1966 y 1970, donde el pueblo reivindicaba el Cerro del Mercado que estaba siendo aprovechado por el grupo Monterrey. Entonces hubo grandes movilizaciones, pero pues estabas muy chamaco y andas metido en otras cosas, pero empiezas a ver que hay algo más allá de lo que pueda ser la tranquila vida de una pequeña ciudad de provincia, aislada de todo mundo porque pues estaba aislada de todo mundo, entonces fue una etapa formativa donde empecé a ver, o a conocer, pues a lo mejor otro tipo de ideas como persona de la clase media de ahí, estudiante, un pueblo pequeño en una ciudad pequeña, pues me tocó casualmente conocer a un viejo maestro que era amigo de un compañero mío de la escuela que murió de apellido Romo. El padre de él se dedicaba a la pintura y el maestro pues iba a charlar ahí, de pronto escuchábamos las charlas y preguntábamos y resulta que este maestro había sido en Chihuahua mensajero del Partido Liberal Mexicano, entonces, oyes hablar de Flores Magón, bueno los primeros contactos y yo te podría decir que antes de escuchar hablar de Marx escuché primero hablar de Kropotkin, o de Bakunin en un pueblo así.³

Este último relato a diferencia de los anteriores, toma como un aspecto relevante de los inicios de la formación política del entrevistado la trascendencia de acontecimientos en las luchas locales, en este caso en la ciudad de Durango, más que en aquellos que son referidos al ámbito familiar, o acontecimientos que atravesaron la historia de México. Estos tres relatos no sólo dan cuenta de momentos históricos que marcaron la experiencia de vida de los tres actores mencionados y que, de algún modo, describen una pertenencia a una tradición o a un grupo político.

² Texto elaborado por Alfonso y compartido en enero de 2018.

³ Entrevista a Carlos realizada el 25 de octubre de 2019.

También permiten que esa historia que es la propia, sea parte de otra historia, la del post 68 y la formación de agrupaciones políticas clandestinas o semiclandestinas, que decidieron emprender una lucha independiente contra un régimen político que adquiriría rasgos totalizadores y autoritarios. Si bien el primero de los fragmentos que he reunido aquí, parte de una experiencia, identificada por quien la relata, muchos años antes del inicio de su militancia política en el Grupo de Izquierda Revolucionaria Espartaco, está presente en él, un modo de concebir la práctica política, como lo hemos señalado, que dejará huella en la entrevistada y que en términos muy sencillos define como “hacer valer la palabra propia”. Hay pues en este relato un modo de *procedencia* que se inscribe en la pertenencia no sólo a un grupo o a una tradición política, como pudo haber sido la del cardenismo, sino también a un modo de comprender la acción política que definirá en buena parte sus elecciones posteriores. En el segundo fragmento la vivencia de múltiples escenas en la Ciudad de México durante el 68, adquiere tal fuerza dramática, que se convierte potencialmente en el soporte personal de futuras elecciones, no sólo políticas sino de vida. Lo que en ese entonces no era sino un acontecimiento disruptivo por el cual los jóvenes se volcaron a las calles para denunciar el autoritarismo de Estado, paso a ser uno de los momentos históricos que marcan el derrotero de la vida social y política de México, pero también el de jóvenes que quedaron impactados por episodios de violencia estatal hasta entonces no denunciada tan abiertamente como en el 68, tal como lo revela la interrogante que se plantea nuestro entrevistado. El tercer fragmento, en cambio, resalta el plano local de una ciudad de provincia que, si bien recibe las noticias de lo que ocurría, principalmente en la Ciudad de México y esa información se convierte en el eje de movilizaciones sociales y políticas, también muestra pasajes de cómo estos eventos públicos adquieren características particulares, donde resaltan más las luchas estatales más que las que adquieren una dimensión nacional. En ese pasaje de la historia de vida, el plano de formación de corrientes político ideológicas independientes del partido en el poder también está sujeto a las dinámicas locales, que adquieren mayor relevancia, justamente por lo que el fragmento del relato señala al hablar de una ciudad de provincia pequeña aislada de todo el mundo.

En los tres casos podemos identificar esas huellas, que los sucesos relatados enuncian como marcas de origen de una trayectoria política, que justifican en el presente el camino recorrido, pero que suponen, además, la presencia de un espectro político disidente cuya formación no aparece aún en estos fragmentos. La procedencia como vieja pertenencia a un grupo, tal como lo señala Foucault (1979), es, de algún modo, la inscripción de los actores entrevistados en un linaje por medio de marcas singulares presentes en el relato que, de manera diferenciada, convergen en una raíz común.

LA INTIMIDAD POLÍTICA

Vayamos a otros relatos de estas historias, que muestran la participación de los actores mencionados en la vida de las organizaciones a que pertenecieron. En el relato de Ana encontramos lo siguiente:

Cuando estaba en la prepa, en el CCH Naucalpan, estaba por un lado la revolución, el proceso revolucionario en Nicaragua y en El Salvador, estaba también la resistencia y la solidaridad frente a la dictadura chilena. También de alguna forma en el tiempo en que yo entro, el autoritarismo del Estado, un Estado fundamentalmente represor. Entro yo a la prepa y entonces se me abre un mundo. Comencé a participar en la clase de un profesor Mujica sobre marxismo y empecé a leer a otros pensadores. Ello me llevó a entender y a conocer la solidaridad, lo gregario, la juventud que puede cambiar todo, y, entonces, se organizaban muchas actividades para recolectar dinero, el kilómetro de plata y conciertos por la solidaridad por la revolución y tal, pero eso se combinaba con procesos que sucedían aquí en México. Ya en ese tiempo estaba la represión del Estado en Guerrero, pero también en Oaxaca. He estado revisando en la historia y he descubierto que no sólo por la proximidad geográfica, sino porque muchos grupos revolucionarios o guerrilleros estaban ligados en Oaxaca y en Guerrero.

Entonces, al CCH llegaba mucha gente. Llegaron los internacionalistas. Me hice muy amiga de uno, de un grupo de chilenos con los que hasta hace poco que se murió uno de ellos tuve relación, pues era el responsable internacional con México. Entonces comencé a formar parte de un comité. Nos empezaron a dar clases de marxismo-leninismo y me hice admiradora del M19 de Colombia y de la izquierda revolucionaria en Chile. Entonces se veían dos estrategias distintas: la izquierda reformista, por ejemplo, del Partido Comunista, y, por el otro lado, pues procesos revolucionarios que buscaban derrocar, pues no sé si al Estado, pero sí a los gobernantes y para mí era “hay que quitar el Estado y hay que edificar una revolución comunista, en un primer momento y después socialista”. Los tres años que duré en la preparatoria pues me sirvieron como para hacer muchas relaciones. Ahora una parte de ellos están adentro del PRD, que le llaman la corriente de los cívicos, otra parte de ellos se fue a Guerrero y se disgregaron ahí. Unos se fueron a la Universidad, otros se fueron a la guerrilla, otros se reunieron en la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria de Genaro Vázquez y de Lucio Cabañas, en ese tiempo me parece que, aunque ya no estaba la Liga Comunista 23 de Septiembre, que ya no me tocó a mí, sí quedaban como admiradores o seguidores. Recuerdo haber tenido en mis manos dos o tres periódicos *Madera* que era el órgano de comunicación de la Liga Comunista.

Creo que me alimentaron muchos movimientos. Desde la prepa tuve contacto con un grupo de profesores que eran *gays* y que de alguna manera formaron el Frente por el Orgullo Homosexual de Liberación, entre ellos Jorge Mondragón.⁴

En este relato se esboza someramente el lugar que ocupaba la formación política en las formas de participación de las y los militantes. Las preparatorias y las universidades públicas constituyeron un semillero para engrosar a las organizaciones políticas que nacen fundamentalmente después del 68. Veamos cómo relata Alfonso acontecimientos que dieron lugar a su formación política. Recorro a varios fragmentos de su relato.

Primero fue el grupo de acción estudiantil cuando recién ingresé en la universidad y encabecé a mis compañeros de clase en la protesta para cambiar al profesor de física. Seis meses después fue la invitación para formar parte de un círculo de estudios, al que asistían los compañeros más avanzados del primer año para analizar textos básicos de marxismo. Durante mis primeras vacaciones recibí una llamada telefónica, pidiendo que me presentara a la Facultad para un asunto urgente. Al llegar me esperaba ya Manuel en la entrada para informarme que él había hecho la llamada y que me hablaba para invitarme a un círculo más cerrado, que era solamente para los realmente entrones y con compromiso con el pueblo.

[En otro fragmento escribe] Decidimos que primero discutiríamos algo de actualidad, la situación del Sindicato de Electricistas propuso él. La marcha campesina que viene de Puebla, dije yo. Al final acordamos que fueran los dos temas abordando en cada caso sus causas políticas y económicas. Después continuamos con el estudio del libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico*.

[Otro fragmento más señala] Di la orden del día y nos enfrascamos en una discusión interminable acerca del reformismo de los dirigentes sindicales y campesinos, más que por aclarar su verdadera ideología, hablábamos para alejar de nuestra mente la duda de si Arturo había actuado correctamente o si nosotros éramos los equivocados.

[Un fragmento más hace hincapié en el recuerdo de un compañero] Descubrí que el Canelo era oriundo de Lagos de Moreno, el mismo pueblo del estado de Jalisco donde nació mi padre, que provenía de una catoliquísima familia de rancharos y que había sido enviado a Guadalajara a estudiar la preparatoria donde se había enrolado en un grupo de activistas, simpatizantes de la Liga Comunista 23 de Septiembre, pero por diferencias políticas los había abandonado poco antes de dejar la preparatoria, pues nunca hacían un trabajo político serio con el pueblo,

⁴ Entrevista a Ana realizada el 18 de septiembre de 2017.

sino que se dedicaban a elaborar volantes de propaganda incendiaria que reparti-
rían clandestinamente a la salida de fábricas y escuelas.

[Más adelante el relato menciona algunos elementos de la organización interna] La pirámide tradicional de mando de nuestro grupo, ahora que lo poníamos en un esquema, parecía más bien una araña con brigadas y círculos de estudio por todos lados. Si bien la línea de mando vertical quedaba confusa, se había ganado en una mayor presencia en todas las Facultades.

[En otro fragmento habla de otro compañero de lucha] Empecé a ver a Jaime como un Malraux mexicano que había viajado a Cuba poco después de la entrada triunfal del ejército popular en La Habana, había luchado en Playa Girón contra los invasores y nunca falló a los trabajadores voluntarios después de una jornada de labores para reactivar la maltrecha economía de la isla, en donde le tocó compartir la pala y el machete con el Che Guevara. En 1968 regresó a México y después de haber sufrido la represión del movimiento estudiantil, formó parte del grupo armado que acompañó a Lucio Cabañas.

[Finalmente, en este último fragmento menciona las palabras de una entrañable compañera] “Yo estoy dispuesta a ir donde la organización lo necesite. Los círculos que coordino y la brigada obrera en que participo ahora, de seguro podrán continuar el trabajo sin ningún problema”.

Ahí estaba ella que sin vacilar aceptaba una decisión tomada en otras esferas, dispuesta a ir a cualquier parte del país y a trabajar con cualquier sector popular que se le indicara.⁵

El relato de Alfonso es aún más detallado en cuanto al proceso de formación política de las y los nuevos integrantes, pero también en los filtros que las organizaciones establecían para resguardar la información del proceso político y organizativo, en respuesta a las formas de control gubernamental y a las prácticas de represión que recaían sobre todo en los jóvenes militantes. Finalmente, en las entrevistas a Carlos resalta el siguiente fragmento.

Yo llegué en 72 a la UNAM, pero hubo una huelga larga del STUNAM, y por esa huelga no pude entrar en 72 y entré hasta 73 a Economía. En Economía había una currícula muy marcada por el estudio del marxismo pero al hacerlo como verdad universal o única de pronto generaba también cierto rechazo y casualmente ahí me topé con gente que venía del exilio, hijos del exilio español, republicanos y anarquistas, anarcosindicalistas entonces, pues empecé a frecuentar ese ambiente y como una anécdota que yo rescato mucho de esa época de politización tan fuerte

⁵ Texto elaborado por Alfonso y compartido en enero de 2018.

me refiero al 74 cuando Echeverría intentó entrar a la Facultad de Medicina en la UNAM y se armó una pedreada y lo corrimos a pedradas y hubo una movilización fuerte. En esa época ya era parte de lo que quedaba de la Federación Anarquista, eran algunos pequeños grupos y personas regadas por el país, muy doctrinarios y con poca incidencia social. Sin embargo, había un grupo muy interesante en Nogales, Sonora. Hicimos un recorrido en Nogales y era un grupo de mariachis y el cabecilla de ellos era un compa ciego de nombre Max, Maximiliano. Nos tocó conocer también a los sobrevivientes de la fábrica Atlas de colchones que formó una cooperativa después de una larga huelga en San Luis Potosí. Conocí a José Beas y a Gregorio Casilla Arjona, viejos anarquistas de la Federación Anarquista en Nayarit, que después fue desplazada por el Partido Popular Socialista en esa entidad. Había también, gente de Monterrey, gente de diferentes lugares, pero ya eran en la mayoría de los casos ancianos, y el único grupo más o menos joven era el grupo Regeneración de la Ciudad de México, en el cual yo estuve participando. Entonces, casi todos eran maestros de primaria y había algún viejo zapatero y bueno, se publicaba el periódico, pero pues a mí me parecía como que estaban muy cerrados, entonces, empezamos a hacer, a sacar el periódico a los movimientos y bueno, nos empezamos a vincular con varios movimientos a nivel de luchas campesinas, luchas indígenas y luchas obreras, y empezó a crecer el grupo y pasaron cosas muy fuertes porque en aquella época pasaban cosas muy fuertes como ahora, pero más fuertes yo creo. Había unos alumnos míos en la prepa popular donde daba clases, que se clavaron fuerte en el rollo y se bajaron a un cacique en Hidalgo. Nos tocó participar en varias luchas importantes, yo estuve en las tomas de tierras allá en Guanajuato, en Querétaro también, pero empezamos a tener un alejamiento del anarquismo dogmático, del anarquismo europeo, del anarquismo doctrinario a partir de que empezamos a plantear que no había revolución si no había un cambio en la vida cotidiana, y entonces era incorporar el rollo de las comunas. Entonces, yo creo que fue una etapa interesante dentro del movimiento porque, alrededor de 1975, 1976 empieza a darse la aparición de varios movimientos que son alternativos hasta ahora, entre ellos el movimiento feminista.

A mí me tocó participar en un colectivo que se llamaba *Poca madre* con varias compañeras que habían estado en Antropología en Iztapalapa en la UAM y nos tocó estar ahí en el tema de la lucha de la tendencia democrática, del SUTERM. En el año 75 en una huelga que estábamos acompañando en esa época en Pan Aviación me secuestraron los de las Brigadas Blancas, y entonces estuve en la cárcel tres días, y gracias a José Riera me liberaron, pero no dejé después de tener una orden de aprehensión. Nos estuvieron persiguiendo fuerte y al final de cuentas me vine a Oaxaca y estuve en Juchitán con la COCEI. Después estuve un tiempo viviendo en un rancho coprero “El coco”, al sur de Playa del Carmen cuando Playa del Carmen

no existía, era una aldea, y pues regresé a México y seguía la persecución y terminé en esa época ligándome al trabajo pro amnistía de Rosario Ibarra de Piedra, el Comité Nacional Prodefensa de Perseguidos y Desaparecidos. Al final terminé saliendo del país, estuve fuera del país un tiempo largo, haciendo campaña también en contra de la represión en México.

Hacia 1980 que hubo ya como mejores condiciones regresé, pero pues estábamos sin dinero, sin posibilidades de trabajar ni nada, entonces me incorporé al Estado mexicano, fui a pedir chamba al INI, entonces a través del INI llegué a Oaxaca, pero yo en Oaxaca tenía muchos amigos que estaban en Guelatao. Había un proceso interesante en esa época en Guelatao, había también estudiantes de la UAM de comunicación que estaban tratando de levantar la primera radio comunitaria. Así conocí un proceso que comenzó a principios de los años ochenta en la Sierra Norte de Oaxaca, principalmente en Guelatao, por otro lado, en San Francisco Cajonos y en Yalalag y finalmente en Tlahuitoltepec. Se empezó a construir un discurso que hasta ahora tiene, me parece, una importancia que todavía no se dimensiona por completo, ha faltado fuerza en ese sentido, pero es el de la comunalidad.⁶

Si bien estos relatos, que forman parte de las historias de vida de las personas mencionadas, tienen características distintas desde el modo de narrarlas y de colocarse en ellas hasta el modo de describir acontecimientos significativos y orientaciones políticas y organizativas a partir de su trayectoria, muestran algunas luces acerca de la formación de organizaciones políticas en la década de 1970. El 68 pero también el 71 fueron detonadores importantes de muy diversos procesos organizativos que identificaban la represión y el autoritarismo del Estado mexicano como prácticas ante las cuales era imposible entablar vías de negociación. Las perspectivas de la lucha política se libraron entonces en otro terreno que fue el de la confrontación abierta, que desafiaba al régimen político, pero que disentía respecto a las estrategias y tácticas correspondientes. Eso dio lugar a la formación de cuadros, principalmente conformada por jóvenes, que nutrían a estas organizaciones y cuyo principal espacio de reclutamiento eran las instituciones de formación media superior y superior.

Su entrada a las organizaciones de corte fundamentalmente clandestino aparecía como un encuentro producto de los intereses de los jóvenes quienes buscaban profundizar su formación política. Sin embargo, también estaba presente el propio interés de las organizaciones por captar a aquellas personas, que, en sus modos de acción, mostraban su arrojo, su capacidad organizativa o política, e incluso

⁶ Entrevista a Carlos realizada el 25 de octubre de 2019.

su capacidad analítica acerca del mapa socioeconómico y político que envolvía a nuestro país. Ahora bien, estas experiencias de participación están más o menos envueltas en un halo de silencio y complicidad entre pares, que difícilmente permite conocer de manera más profunda, incluso ahora, ciertos acontecimientos relevantes. Hay en torno a ello, una especie de pactos que perduran en el tiempo, donde compañeros y compañeras de aquel entonces se reconocen hoy y siguen, en algunos casos, sosteniendo conexiones más o menos estrechas, por lo menos respecto a esa complicidad política que los hacía parte de un mismo proyecto.

Por otra parte, las tres historias referidas muestran que, una vez siendo parte de una organización, la actividad a la que estaban sujetos estos jóvenes en su vida militante se desplegaba en dos esferas importantes. La primera esfera ligada a la lectura, y análisis de la realidad social a través de la cual abordaban diversos procesos, tanto organizativos independientes como de despliegue del Estado represor en México, así como la lectura de textos importantes de formación política principalmente vinculados al marxismo, pero también a otras corrientes de pensamiento y acción política como lo fue el anarquismo. La segunda esfera estaba ligada a la acción social y política que, por lo general, no era producto de la iniciativa de los propios jóvenes, sino de otros cuadros de tomadores de decisiones en las organizaciones. Esta perspectiva imponía un carácter abiertamente vertical en la participación de los procesos de organización social frente al autoritarismo del Estado, que, al menos en estas historias poco se pone en cuestión.

Hay por otra parte, un tema que resulta relevante, sobre todo por su ausencia en los relatos. Me refiero al intercambio y la articulación entre estas organizaciones. Los procesos sociales que buscaban tejer perspectivas más democráticas, al margen del partido en el poder no fueron muchos. Hubo procesos sindicales, como el Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM), o la Cooperativa de refrescos Pascual o formaciones más amplias como la Coalición Obrero, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI) o la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). A pesar de ello, no se muestra en las historias de vida lo que pudieron ser, y seguramente lo fue, encuentros diversos entre integrantes de las organizaciones que reunían a militantes de izquierda, mediante acciones en diversos planos de la vida pública de aquel entonces. Esta esfera de la vida de los jóvenes integrantes de las organizaciones políticas que hemos mencionados más arriba, poco se conoce a través de los relatos que conforman las historias de vida de nuestros tres interlocutores.

Por ahora, y para los fines de este trabajo, me interesa resaltar dos coordenadas del tejido organizativo conformado alrededor de estas formaciones políticas independientes; por un lado, las coordenadas horizontales configuradas por relaciones de pares, atravesadas por *complicidades*, que van desde los aspectos más íntimos

y subjetivos hasta los que compartían a través de las acciones públicas; por otro, coordinadas verticales que se imponían a través de las coordinaciones de las brigadas y los comités y que se desplegaban hacia arriba hasta los comités centralizados. Es en ese primer enjambre de complicidades, donde me interesa pensar los procesos de subjetivación política (Rancière, 2007) y recurrir para ello a la convergencia en momentos históricos determinados de distintas trayectorias (Massey, 2005). Las *complicidades* son producto entonces del encuentro a través de relaciones intensas pero encubiertas, sobre todo por las dinámicas que la clandestinidad exigía a los participantes, en las que coexistían sus trayectorias. Hay en ello dos dimensiones claves. En primer lugar, el sentido que adquiere la noción de complicidad, y, en segundo lugar, el hecho de que el encuentro con el otro-par es producto de trayectorias distintas, pero de su convergencia en un momento histórico y en un lugar determinado. Veamos ambas dimensiones.

CONVERGENCIA DE LAS TRAYECTORIAS DE VIDA Y COMPLICIDADES

La palabra *complicidad* viene de cómplice que en latín tiene dos acepciones: *complex*, *complicis*; del prefijo *com*, unido, junto y el verbo *plectere* (plegar, entrelazar). La pregunta es qué significa este pliegue que vincula con el otro, este quedar plegado, entrelazado. En su libro *El pliegue*, Deleuze (1989) hace referencia a la noción de pliegue en el alma para referirse a las inflexiones que son producto de lo que el sujeto capta y que constituyen su punto de vista. Ahora bien, la inflexión, el pliegue no está conformada más que por pura idealidad, virtualidad, la llama Deleuze; es decir, disposiciones en el alma gracias a las cuales el sujeto construye una representación del mundo. El alma está pues llena de pliegues que configuran una determinada singularidad. Con base en este argumento es posible señalar que de todos esos pliegues que dan lugar a una representación del mundo hay algunos, propios de la complicidad, que se trenzan configurando un enredo particular con el otro. Qué clase de experiencia hace posible la conformación de este enredo. En el ámbito del derecho la complicidad está asociada a la participación en un delito, sin necesariamente haber sido autor material del mismo. Esto significa que la complicidad de un sujeto con otros puede dar lugar a establecer su culpabilidad sin ser parte de la ejecución delictiva del acto, sino sólo de su colaboración en el periodo previo o posterior a la ejecución. Esto, sin embargo, apunta más a establecer el vínculo entre la complicidad y el delito, pero no nos da pistas para comprender el orden de complicidad que está en juego en el tipo de relación que establecen las y los militantes de las organizaciones políticas de las que hemos hablado más arriba. Hay, a pesar de ello, otro referente para pensar la complicidad mucho más

vinculado a formas de interacción que propician un lazo unido a la camaradería entre pares. La solidaridad suele ser uno de estos referentes cuando indicamos que alguien es cómplice porque se comparte con el otro una mirada y un modo de acción particular sobre determinado acontecimiento. Esta mirada y esta acción contemplan una dimensión que liga a los sujetos cuando estos participan a través de expresiones, que no requieren hacerse explícitas, de un modo de comunidad sin un soporte identitario. Más bien como una condición intrínseca al vínculo mismo. En “Calidades y tiempos del vínculo”, Mier (2007) señala que tras las tramas normativas y figuras regulatorias que definen los modos de interacción y de acción social, principalmente jerárquica y vertical, existen otras figuras del vínculo social que están atravesadas por la solidaridad:

La solidaridad quedaría en un dominio cercano al de las secuelas de la anomia. Momento donde el vínculo exige un esfuerzo radical de creación sin otra finalidad que la posibilidad de experimentar el vínculo mismo como potencia de realización del deseo, en el acrecentamiento de la capacidad de acción colectiva. Así, la solidaridad se inscribiría en un dominio que desborda la polaridad expresa de interacción e intercambio, de pertinencia y relevancia, de generalidad y singularidad, de formaciones estereotípicas y creación de identidades singulares, de ejercicio de la exclusión y de creación de las calidades sintéticas identitarias y conjuntivas del vínculo. La experiencia de solidaridad está enteramente apuntalada sobre otra experiencia: la que surge en el sujeto de la invención dialógica de sus propios vínculos (2007: 163).

En este pasaje del texto de Mier aparecen tres claves importantes para pensar la solidaridad afín a nuestra búsqueda de la noción de complicidad. Es claro que Mier se interroga acerca de una mirada que le permita ir más allá de las definiciones de solidaridad orgánica y solidaridad mecánica de Durkheim (2007), y que, por otra parte, pretende inscribir esa mirada en una reflexión que trascienda las nociones de interacción e intercambio como soporte del vínculo social (Goffman, 1969). Con base en ello propone, en primer lugar, pensar la solidaridad como un excedente del tipo de relaciones que se dan a través de la interacción, que dejan de estar mediadas por una condición extrínseca al propio vínculo. La solidaridad hace posible la existencia de un entramado social que no está normado, ni mediado necesariamente por propósitos compartidos o por condiciones identitarias comunes. En segundo lugar, pone en juego otro orden de relación cuyo soporte es la emergencia; la creación de un modo de ser con el otro que se agota en su propia calidad deseante y por tanto es efímera. La solidaridad abre el escenario para establecer una complicidad, pero su duración está restringida al acto propio de

encuentro con el otro. No se teje, como ocurre con la acción colectiva, mediante un proceso de construcción en el tiempo. Su condición de perdurabilidad exige entonces, para cada acto solidario, la incidencia de la complicidad. La experiencia del vínculo solidario opera como un apuntalamiento asociado a las formas de interacción social, pero que no participa de la estructura a la que está sujeta la interacción. En tercer lugar, la experiencia de la solidaridad es más bien un efecto de la invención del tipo de relaciones que se establece con el otro. El acto solidario le devuelve al sujeto una condición que no estaba presente antes del mismo, que, a pesar de no participar de las formas regulatorias, produce un modo de intercambio y lazo social particular que apunta fundamentalmente a su preservación, pero no le impone condición alguna para que esto ocurra.

Estas características asociadas a la solidaridad no son ajenas a la noción de complicidad que nos interesa desarrollar. Podríamos, siguiendo esta reflexión, sugerir que la *complicidad* es propia de un lazo que se establece entre dos o más personas, de tal modo que, el quedar entrelazado, es producto de un pliegue en el alma (para usar la expresión de Deleuze), que ambos comparten y que puede ser pensado como el efecto que produce en la subjetividad un entendimiento compartido, pero velado para otros en condición de terceros. Ese entendimiento adquiere relevancia como complicidad en la medida en que fuerza un destino común, pero al mismo tiempo no se afirma más que en el acto de su producción compartida. La complicidad requiere de una afirmación constante de los cómplices a través de los actos que acercan sus diversos destinos. Sin ellos, la complicidad deja de existir, aunque quede memoria de tales eventos en los participantes.

Con base en esta propuesta vayamos ahora a la noción de *convergencia de las trayectorias*. Durante los procesos de formación y acción política de las y los integrantes de las organizaciones, que hemos mencionado a través de las historias de vida, es posible leer que esta complicidad entre pares era parte de un secreto guardado entre cómplices, que daba lugar a una relación intensa de amistad, pero la elección del otro como amigo o cómplice no dependía de decisiones autónomas de los integrantes del vínculo. Estaba hecha sobre todo de la convergencia en una célula, brigada o comité en que cada una y uno participaban. Es decir, que sobre un fondo donde la elección de quiénes conformaban una brigada obedecía a una estructura vertical de la organización y no dependía de sus integrantes, había otro tipo de vínculo que se gestaba a partir de la coincidencia espacio temporal. Massey habla de coexistencia para referirse a un modo de conceptualización del espacio como “esfera de encuentro” (2005: 119) de las diversas trayectorias. De esta manera el espacio se convierte en un vector de entrecruzamientos, conexiones y desconexiones, que van desde relaciones atravesadas por las complejas redes de organización de la vida social hasta las manifestaciones más íntimas. Hay pues una

especie de cartografía social (Habegger y Mancilla, 2006) que tiene sus referentes más perceptibles en construcciones políticas pensadas desde los espacios de poder de decisión, pero también entramados de vínculos, entre ellos los de complicidad entre pares, que se tejen bajo el soporte de esas decisiones.

Entonces, es posible señalar que una cantidad de trayectorias singulares se agrupaban en espacios como el de los comités o las brigadas, pero no todos esos modos de agrupación que conformaban a una organización política daban lugar a la producción de un vínculo que escapara a su exterioridad constitutiva. Es este el terreno propio de nuestra exploración a fin de analizar, en lo posible, el carácter de estos vínculos y su relación con la noción de complicidad. Es ahí donde suponemos que se conforma un lazo esencial en la constitución de una subjetivación política, entendiendo esta como un momento de singularización de un universo que se inscribe en un conflicto político, es decir, una disputa que polemiza acerca de la capacidad de decidir sobre lo que es común (Rancière, 2011).

Estos dos componentes *complicidad* y *convergencia de las trayectorias* nos permiten acercarnos a las historias de vida de los tres actores políticos que hemos citado, a fin de destacar el modo en que se tejió un destino compartido, que excedía a los ordenamientos verticales que provenían de las esferas de decisión de las organizaciones referidas. En uno de los casos, el de Alfonso, interesa subrayar algunos de los relatos que en particular ponen el acento sobre las complicidades establecidas con pares al interior de una célula de la organización nombrada por él como “círculo”, que contaba con un coordinador, quien a su vez informaba de las actividades y los avances del círculo a un comité estudiantil y este a su vez a un comité centralizador. Al referirse a uno de los compañeros del círculo Alfonso señala:

No sé si entendió mi mirada, o por propia iniciativa, Manuel habló largamente del proceso de selección natural en la lucha, que solamente los buenos revolucionarios llegarían al final y que no había que angustiarse cuando un compañero se bajaba del tren, ya que las vías de la revolución no daban vuelta y el tren sólo se detendría al final del camino. Pero a pesar de todas las palabras, una gran tristeza reinaba en el ambiente.

Un poco más adelante, Alfonso cita a otro compañero que conocía en la universidad pero que sólo hasta que lo encontró en una reunión del círculo cayó en cuenta que pertenecía a la organización y no dejaba de preguntarse por qué no participaba en las discusiones de orden político que se daban en la facultad:

Porque si quieres hacer algo hay que hacerlo y ya. No hay que ponerse a gritar a los cuatro vientos que lo quieres hacer para que todos se enteren. Además, no te

olvides que somos jóvenes sólo una vez y lo que no hagamos ahora después se convertirá en una frustración. Así que no veas a la política desligada de la vida diaria, y si eres relajiento como yo, no hagas una política aburrida, lejos de tu forma de ser, como lo hacías tú antes. Por eso ni me acercaba a ti.

Unas líneas más abajo el relato de Alfonso insiste en las diferencias que captaba y compartía con algunos integrantes del círculo, respecto a las formas piramidales del mando en la organización, y las experiencias de construcción menos rígidas que se daban entre pares: “Había también camaradería y fraternidad entre todos, cuando antes ni siquiera nos conocíamos, ni coordinábamos acciones. Ésa era la principal crítica de Manuel, que ahora perdíamos tiempo y se relajaba la disciplina...”

Pero es hacia al final del relato de Alfonso donde aparecen de manera marcada las complicidades con algunos de los nuevos integrantes del círculo:

Jaime y yo nos reímos un buen rato de la identificación que había tenido el policía de la brigada blanca, especialista en la lucha antiguerrilla, con un muchachito rico que se unía a la lucha contra su clase y después regresamos a nuestra conversación seria sobre el progreso político que tenían los miembros de mi círculo y sobre cómo lograríamos ir más rápido en el proceso de captación de nuevos elementos [...]

Además de no saber el objetivo de la reunión, me molestaba también no poder platicar el asunto ni con Mercedes ni con el Canelo, ya que, a pesar de que con ella hacía vida de pareja y con él mantenía una estrecha amistad, las normas de la clandestinidad me impedían hablar de estas reuniones con nadie en absoluto [...]

Pues por mi parte les digo que estoy dispuesta a ir a donde la organización lo necesite. Los círculos que coordino y la brigada obrera en la que participo ahora, de seguro podrán continuar el trabajo sin ningún problema. –Comentó segura y con tono firme. Ahí estaba ella, que sin vacilar aceptaba una decisión tomada en otras esferas, dispuesta a ir a cualquier parte del país y a trabajar con cualquier sector popular con el que se le indicara.

Estos pasajes del relato de Alfonso ponen el acento en un lenguaje que se tejía a base de miradas, de visiones comunicadas entre pares, sobre la organización y sobre la finalidad política de la misma, que no necesariamente eran compartidas en los escenarios formales de trabajo en los círculos, brigadas y comités en los que participaban. Incluso muestran un profundo cuestionamiento a las estructuras verticales que daban soporte a la organización clandestina, de tal modo que es posible señalar que el relato contempla la existencia de dos lenguajes o, más bien, de una escisión interna entre un decir y otro, entre el decir y el hacer. De algún

modo, hay una exigencia de que otras formas de contemplar el trabajo revolucionario pudieran aparecer, tal como lo señala Jaime, los gestos, las palabras y los afectos brindados entre los integrantes encarnarían ese tránsito entre el discurso y la acción política. Esta última es percibida entonces a través de la idea de que el sujeto no requiere asumir otro papel cuando lleva a cabo un trabajo político, sino que existen diversos estilos de manifestarse más allá de las posiciones, los roles y los encargos que los sujetan.

Así, el relato de Alfonso se inserta en un vaivén entre las dinámicas “serias”, que introducen una jerarquía muy estricta justificada por la clandestinidad y el necesario control y la imposición del silencio respecto a toda información relativa a la organización, y, por otro lado, una necesidad expresada por algunos de sus integrantes de considerar los lazos contingentes, las complicidades manifestadas en la vida cotidiana y reinventar a partir de ellas el terreno de la lucha revolucionaria. En este sentido, Quintana señala que “un movimiento emancipatorio es antes que nada un movimiento afectivo que impulsa a buscar otro tipo de vida con respecto a la habitual desde una afirmación del poder de reconfiguración de los cuerpos, de su plasticidad” (2020: 34). Así, el movimiento que llevó a Alfonso a involucrarse en la lucha revolucionaria daba lugar al interior de la organización a otro movimiento por desmitificar las características que debía tener esa lucha. De este modo, el escenario cotidiano y la pertenencia a la organización entraban en una tensión, en la cual los vínculos estrechos entre pares llevaban a sus integrantes a experimentar con posibilidades, excediendo el lugar que les era asignado por la organización y, por tanto, a experimentar otros modos de imaginación política, que es a final de cuentas lo que Rancière denomina como régimen estético, en la medida en que se trata de una intervención particular en un determinado reparto de lo sensible (2011). El tejido que se teje a través de los vínculos que Alfonso establece con otros integrantes de la organización no puede, pues, reducirse a las acciones estratégicas ni a los cálculos sobre el devenir de la lucha que venían del comité centralizador o de otras instancias de decisión de la organización. Las prácticas y los encuentros en la vida cotidiana, a las que hace referencia nuestro interlocutor, no sólo permiten confrontar formas de poder existentes en este tipo de organización político-clandestina durante el periodo de la guerra sucia en México, a pesar de que esta confrontación no fuera del todo visible y contundente. También muestran una voluntad subjetiva y un entramado de alianzas y complicidades donde se afirmaba otra potencialidad que tiene que ver con una reapropiación del mundo revolucionario tejido, sobre todo, en la obscuridad de las relaciones impuestas por los mandos de la organización.

En la historia de vida de Ana las complicidades asumen un lugar distinto. Ana narra en su historia el encuentro y el establecimiento de vínculos estrechos

con algunas personas que militaban en la llamada Izquierda Revolucionaria en América Latina, como referente de su entrada en la organización. Pero es a partir de experiencias relativas a las diferencias respecto al tratamiento que había entre hombres y mujeres que Ana encuentra y establece vínculos profundos con otras mujeres y que acabarán por definir su trayectoria política: “Había entrado a la Facultad de Economía e iba a clases por las mañanas, pero en la tarde noche trabajaba en Tulpetlac, donde muchos trabajadores iban a la escuela al salir de sus labores. Yo daba clases mientras que otros compañeros estaban trabajando como obreros. Fue ahí que conocí a Pilar”. Más adelante, Ana relata lo siguiente:

A principios de los ochenta detuvieron, en una toma de tierras, a cuatro compañeros y a dos compañeras, los metieron a la cárcel y los torturaron. En una ocasión en que fuimos a ver a nuestros compañeros presos Pilar y yo nos percatamos que a las mujeres les estaban pasando cosas que eran diferentes a las de los hombres y que los compañeros no las veían. Eso nos confrontó mucho y decidimos formar un comité de apoyo a Rosita e Ileana que eran las dos compañeras que estaban presas. Cuando planteamos nuestra propuesta en el Comité Central de la organización nos dijeron que estábamos locas, que eso era dividir al movimiento, que teníamos más bien que exigir la liberación de los presos políticos, pero nosotras les decíamos que ellas no tenían respaldo a diferencia de los compañeros.

Decidimos formar el comité de apoyo a las compañeras y en ese periodo Pilar y yo nos contactamos con Itziar, una feminista que empezaba a adquirir notoriedad por su trabajo con las mujeres. Itziar nos hizo llegar algunos documentos y varias feministas se solidarizaron con Rosita e Ileana. De este modo logramos fortalecer al comité. Entonces entramos en contacto con la Coordinadora de Mujeres Benita Galeana.

Hemos dicho más arriba que las complicidades, en este caso entre mujeres, tejen un destino común, pero que este destino no puede afirmarse sino en cada acto de producción de la complicidad, no cuenta con una estructura ni con marcos regulatorios que están presentes en las formas organizadas de interacción social y que, de algún modo, propician su perdurabilidad. La complicidad se presenta en la sombra, en el silencio de estas relaciones, y requiere de una actualización permanente del vínculo a través del cual se acercan los distintos destinos y se tejen relaciones solidarias. Sin esa actualización del acto cómplice, ésta no puede existir sino como memoria de los eventos en que las personas cómplices participaron en común.

En este pasaje del relato de Ana, se muestran entonces dos tipos de vínculos que adquirieron fuerza más allá de su militancia en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria Espartaco. Uno es con las personas a las que se ligó fuertemente

por su común participación en un movimiento internacional, principalmente latinoamericano, y con quienes tuvo relaciones de amistad y de pareja, y el otro es el que estableció con las mujeres. En el primer caso, si bien el internacionalismo formará parte fundamental de su acción política ligada a organizaciones feministas a partir del periodo relatado, lo cierto es que es en el vínculo constante con las mujeres donde se entrelazan complicidades, como la que se da con Pilar, a través de la formación del comité en apoyo a las compañeras que estaban presas en Guerrero.

Cabe señalar que la visita a los compañeros/as en la cárcel de Guerrero muestra, en nuestra interlocutora, un impacto contundente por las vejaciones en el cuerpo sufridas tanto por los hombres como por las mujeres presas, aunque no tienen la misma dimensión. El daño no sólo implica las huellas, los rastros dejados por la tortura en el cuerpo, sino otro tipo de daño, cuando la violación sexual pone al descubierto una profunda lesión que lastima la subjetividad y la confianza en sí mismas. Ana y Pilar viven en aquella visita a la cárcel sentidos y percepciones que las conectan entre ellas y con las compañeras presas y abren otros lugares que modificarán sus prácticas y sus formas de decir y de sentir, desplazando posiciones que habían ocupado hasta ese momento. En este sentido, Quintana (2020), siguiendo a Rancièrre utiliza la noción de heterotopía para resaltar: “La división de la utopía en intervalos experienciales de los cuerpos que la trastocan y obtienen de ella efectos transformativos” (2020: 74); esto es, una manera de “reconfigurar las corporalidades”, lo que permite establecer otras formas de ser y, por tanto, abre otros espacios de subjetivación política. El encuentro en la cárcel no sólo es un encuentro cómplice entre las mujeres de las que hablamos, también representa un parteaguas en la medida en que traza otras formas de concebir la experiencia, en este caso la experiencia de lucha, dado que impone un perfil distinto a la práctica revolucionaria.

Entonces, los vínculos de amistad y de pareja establecidos con compañeros de otros países, que Ana desarrolla con integrantes de la Izquierda Revolucionaria Latinoamericana, tendrán repercusiones significativas en la historia de vida de nuestra interlocutora y en la configuración de un modo de hacer política. Pero lo que traza una diferencia radical en su trayectoria es la convergencia y complicidad que establece con mujeres a raíz de experiencias que le muestran no sólo las diferencias, sino también las desigualdades en los lugares ocupados por los géneros. Es aquí donde aparecen como posibilidad y se despliegan otras formas de vida, en el sentido del *Bios* al que hace referencia Agamben (2017), como posibilidades de vida de un individuo o un grupo. De este modo el sujeto persevera en la vida, en la expansión de las formas de vida, tal como lo señala Butler (2014) al reflexionar sobre el deseo de vivir en Spinoza. Así, el sujeto es capaz de modificar la vida

propia y la de los otros como producto de la generación de una potencia que está ligada al hacer. Ana asume un compromiso radical a partir de estas experiencias, que en alguno de los relatos de la historia de vida denomina con un sencillo: “Esto soy”. Su actividad preponderante en términos políticos estará orientada por esta perspectiva, que parte no sólo de la formación que adquiere en la organización en la que militó, sino sobre todo de las experiencias vividas y las complicidades que la vincularon con compañeras de lucha.

En el caso de Carlos, la procedencia política adquiere otras perspectivas. Si bien su vínculo con la Federación Anarquista Mexicana tiene como referente su experiencia de lucha en Durango y posteriormente su participación en el grupo Regeneración en la Ciudad de México, lo cierto es que resulta difícil situar en sus relatos una procedencia de sus inclinaciones políticas, dado que las experiencias de lucha con anarquistas conforman sólo una parte de su adscripción política que tomó otro derrotero años después a su llegada a Oaxaca, como lo muestran los siguientes dos relatos:

De la Federación Anarquista sólo quedaban algunos pequeños grupos y personas regadas por el país, muy doctrinarios y con poca incidencia social. Había un grupo muy interesante en Nogales, Sonora, hicimos un recorrido en Nogales y era un grupo de mariachis y el cabecilla de ellos era un compa ciego de nombre Maximiliano. Nos tocó conocer también a los sobrevivientes de la fábrica Atlas de colchones que formó una cooperativa después de una larga huelga en San Luis Potosí. Conocí entonces a José Beas y a Gregorio Casilla Arjona, viejos anarquistas de la Federación Anarquista en Nayarit que después fue desplazada por el Partido Popular Socialista. Gente de diferentes lugares, pero ya eran en su mayoría personas mayores y el único grupo más o menos joven era el grupo Regeneración de la Ciudad de México en el cual yo estuve participando, que había pagado en su inicio una cuota alta porque uno de sus miembros murió el 10 de junio precisamente [...]

Hacia 1980 que hubo mejores condiciones regresé a México, sin dinero, sin posibilidades de trabajar ni nada, entonces, en el año 81, me incorporé al Estado mexicano, fui a pedir chamba al INI y a través del INI llegué a Oaxaca. En Oaxaca tenía muchos amigos que estaban en Guelatao, que participaban en un proceso muy interesante y estaban tratando de levantar la primera radio, tal vez de las primeras radios comunitarias en el país. Entonces participé de esta experiencia y a lo mejor de ahí, la identificación de esta cultura magonera, de un socialismo libertario indoamericano y lo que empezó a construirse muy a principios de los años ochenta en la sierra norte de Oaxaca, en Guelatao, en San Francisco Cajonos, en Yalalag y en Tlahuitoltepec, era un discurso que hasta ahora tiene, me parece,

una importancia que todavía no se dimensiona por completo, ha faltado fuerza en ese sentido, pero es el de la comunalidad.

En la historia de Carlos lo que adquiere relevancia entre ese periodo inicial de la lucha en el norte de México y después en el estado de Oaxaca es su salida del país por varios años. Es justo a partir de algunos incidentes marcados por la represión que lo llevaron a refugiarse en Europa que se puede pensar la complicidad, no con compañeros pares en el trabajo político, como ocurre con Alfonso o Ana, sino con uno de los representantes más conocidos del anarquismo en México en aquella época: el republicano español Ricardo Mestre. Veamos como narra Carlos los sucesos:

Nos empezamos a vincular con varios movimientos a nivel de luchas campesinas, luchas indígenas y luchas obreras y empezó a crecer el grupo. Pasaron cosas muy fuertes porque en aquella época pasaban cosas muy fuertes. Un grupo de alumnos míos de la prepa popular, donde daba clases, no voy a decir nombres, se bajaron a un cacique en Hidalgo. También participamos en tomas de tierras en Guanajuato y en Querétaro. A partir de esas experiencias empezamos a plantear que no había revolución si no había un cambio en la vida cotidiana, motivo por el cual incorporamos la reflexión y la práctica de la vida en comunas. Fue una buena etapa dentro del movimiento que coincidía con la aparición de otros movimientos alternativos como el movimiento feminista. En esa época, estoy hablando de 1975, nos tocó acompañar una huelga de un sindicato de aviación y entonces me secuestraron los de la Brigada Blanca. Estuve en la cárcel tres días, y si no hubiera sido por la intervención de José Riera no la hubiera contado. Me identificaban como parte de la Liga Comunista 23 de Septiembre. En ese entonces Ricardo vendía cuadros y conocía a mucha gente. Dentro de la gente que conocía estaba un maestro universitario muy conocido que era José Muñoz Cota, que aparte era el escritor de uno de los libros sobre Flores Magón, pero él era un importantísimo maestro de oratoria en México. Entonces, le dijo Ricardo Mestre: —Oye, fíjate que hay un muchacho magonista que está desaparecido. Muñoz Cota tenía muchos alumnos que habían pasado por la Escuela Nacional Preparatoria y que después se volvieron funcionarios altos, incluso de Gobernación. Así movieron sus influencias y a los dos días me descubrieron.

Al salir me fui a Yucatán y terminé en El Paraíso, un rancho coprero al sur de Quintana Roo. Cuando regresé a la Ciudad de México seguía la persecución y acabé ligándome al trabajo pro amnistía de Rosario Ibarra de Piedra, el Comité Nacional Prodefensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos y poco tiempo después salí de México.

Ricardo Mestre tenía un despacho en la calle Morelos en el Centro de la Ciudad, que más tarde se convertiría en la Biblioteca Social Reconstruir,⁷ que era un punto de reunión para muchos de los integrantes del grupo Regeneración y otros anarquistas en México. Carlos estableció una relación cercana con el republicano español y durante su desaparición, éste se movilizó en esferas de gobierno que le permitieron influir en la decisión de liberarlo. Ese acto en particular, moverse en las esferas del poder gubernamental para liberar a Carlos, marca un punto de inflexión, un pliegue compartido que dio lugar a la ejecución de un acto solidario, tal como lo hemos señalado en este trabajo, capaz de producir un vínculo que se resguarda, sobre todo, no por la imposición de alguna condición particular por parte de los participantes, sino por una necesidad de preservación de ese momento en que las almas quedan entrelazadas por un evento. Ese evento enlaza a quienes participaron en él, pero al mismo tiempo queda sumergido en la sombra, no en el olvido, sino en una especie de pulsación compartida, pero silenciosa, que otorga a sus integrantes una condición que no estaba presente antes del evento referido. Las miradas que ocurren a partir de entonces no dejan de expresar lo que las une, pero las palabras no tienen cabida más que en el recuerdo. Este sobreviene, como en el caso de Carlos, a través de la historia de vida, que operará como un ordenamiento narrativo que busca dar coherencia histórica a la trayectoria propia (Arfuch, 2002), pero también alimenta, reviviéndolo, el carácter de este vínculo cuyo soporte era la complicidad. Dejar en la sombra ese lazo cómplice ante la adversidad de su detención y llevar a cabo acciones para impedir que esa detención clandestina se convirtiera en otro escenario más de la guerra sucia, es algo que quedará en la memoria de Carlos y que se expresa en su relato.

DESENLACES

Hasta ahora hemos sostenido la relevancia que adquieren los vínculos basados en la complicidad y en la convergencia de las trayectorias de personas ligadas, en la década de 1970 y principios de la de 1980, a organizaciones políticas que lucharon contra un Estado autoritario, durante la llamada guerra sucia. Estos modos particulares de expresar sus adherencias políticas a través de sus relatos de vida muestran un tejido complejo de expresiones del lazo social, inmersas en múltiples formas del *nosotros*, que no eran necesariamente reconocidas en el espacio de las organizaciones en las que militaban. A pesar de ello estas expresiones constituyen

⁷ Véase el sitio de internet [<https://bibliotecasocialreconstruir.wordpress.com/about/>] (consultado el 20 de agosto de 2021).

un referente central, al pensar una puesta en cuestión de las formas organizativas e incluso de las estrategias políticas, definidas sobre todo en las cúpulas de esas estructuras.

La complicidad es una parte constitutiva de estas expresiones que identificamos de diversas maneras. Por una parte, está presente en un lenguaje que recurre a gestos, miradas, señas reconocidas en común y no solamente a un lenguaje oral o escrito. De algún modo esta forma de comunicación, principalmente entre pares, muestra la existencia de lenguajes compartidos que abren una grieta entre el discurso y la acción política, y que en ella ponen en cuestión la distancia construida entre un modo particular de comportamiento exigido en el marco de la militancia y la clandestinidad y otros estilos más cercanos a lo que es propio de cada persona, de las posiciones que ocupa socialmente como joven, clase mediero o no, provinciano o no, ubicado en una determinada temporalidad histórica, etcétera.

Por otra parte, la complicidad toma forma como un tipo de vínculo, al que nos hemos referido estrechando esta noción a la de solidaridad (Mier, 2007). Se trata de una presencia que se manifiesta principalmente en el silencio de las relaciones al interior de las organizaciones mencionadas, pero que comparte la liga a algo en común, como puede ser el género, cuya afirmación principal está presente por medio del afecto mutuo entre iguales, afecto que, en dosis excesivas, es capaz de detonar elecciones de vida posibles, expresadas en un destino compartido, no necesariamente visible para sus integrantes en el momento de su puesta en acto.

En este sentido, la complicidad hace referencia a la emergencia de acontecimientos que trazan parteaguas en la vida de las personas cómplices como encrucijadas particulares. Expresiones como el sufrimiento del otro, el sentimiento de injusticia o el agravio (Moore, 2007) dan lugar, en los relatos de vida a los que nos hemos referido, a la elección de formas de vida, que, hasta ese momento, no contemplaban una posibilidad para los actores mencionados. Los acontecimientos que marcan este parteaguas en las decisiones de vida son representados en los relatos como puntos de inflexión, como pliegues que entrelazan a las personas cómplices, aun a pesar de que sus trayectorias pueden haber dejado en un momento de coincidir, como ocurre en el caso de las relaciones que no necesariamente se dan entre pares.

Podemos entonces señalar que la complicidad toma diversos cursos. Puede ser producto de lo que Maffesoli (1990) llama *proxemia*, es decir, una noción que pone de relieve las intensas implicaciones entre las personas, que se expresan cuando se comparte la vida cotidiana y logran establecer formas de empatía, pero también puede hacer referencia a una forma de participación en acontecimientos específicos que produce en los cómplices sensaciones que estrechan el lazo con el otro o con la otra. Hemos denominado a esta modalidad de encuentro como una pulsa-

ción compartida, un modo de pulsar a tono con el otro o con la otra, que da lugar a lo que Maffesoli llama una *comunidad de destino*, un acomodo que desde nuestro punto de vista reconoce la presencia de un posible destino común, como una condición que no existía previa al evento referido. En ambos casos, la complicidad está atravesada por el papel que jugó la clandestinidad en el sentido de que imponía un silencio a los integrantes de la organización acerca de su pertenencia identitaria y, por tanto, propiciaba relaciones que adquirirían fuerza afectiva en la clandestinidad de la clandestinidad.

Con base en lo anterior podemos señalar ahora que este tipo de relaciones que encontramos mayoritariamente en los vínculos entre pares al interior de las organizaciones a las que nos hemos referido jugaron un papel trascendental en los procesos de formación política de sus integrantes. A pesar de ser negados e incluso criticados como “pérdida de tiempo o relajamiento de la disciplina”,⁸ constituyeron escenarios que de manera no visible, y recurriendo a la formación de complicidades, dieron lugar a tramas sociales donde las historias de vida hallan residuos de comprensión de sus posteriores elecciones y caminos elegidos. Llama la atención el relato particular de Ana respecto al papel que jugaron determinados acontecimientos, como la visita a una cárcel en Guerrero para ver a sus compañeras presas. De algún modo, este acontecimiento es concebido por Ana como un parteaguas en la construcción de su propia subjetivación política. Da lugar en ella a una mirada inaugural sobre las desigualdades entre los géneros y constituye un momento de transformación de su posición acerca del cambio social y político en nuestro país.

En este relato y la reflexión de nuestra interlocutora es posible señalar que, acontecimientos de este orden, si bien dieron lugar a la emergencia de vínculos solidarios y al establecimiento de relaciones de complicidad, también dan pauta para identificar un cambio en términos de posición de los sujetos en el espacio público y privado; Rancière (2011) señala que ese cambio en la posición de los sujetos altera un modo de partición de lo sensible, de distribución de lugares y funciones en una comunidad. Así, la conformación de un sujeto político no obedece a la formación de una identidad que precede a la acción. Más bien es la acción la que le otorga un lugar al sujeto como sujeto, tal como lo muestra el relato y la reflexión de Ana. El acontecimiento que Ana narra abre un campo de experiencia cuyo soporte no es la formación, en este caso, de una organización como la que le dio cabida a finales de la década de 1970. Se trata más bien de pensar en agentes de enunciación que se apropian de una capacidad política, a pesar de que no constituyen un sujeto colectivo, sino hasta que eventos como el descrito por Ana reposicionan a un sujeto. Por otra parte, cabe señalar, siguiendo la reflexión sobre las historias de las personas

⁸ Texto elaborado por Alfonso y compartido en enero de 2018.

entrevistadas y su vínculo estrecho con los contextos en que cobraron vida, que las complicidades establecidas a finales de la década de 1970 entre estos jóvenes militantes no sólo enuncian la relevancia que tuvieron estos lazos solidarios al interior de las organizaciones en las que participaron políticamente, también revelan una crítica implícita a las formas que tomaron estas estructuras como medio para llevar a cabo un proyecto político emancipatorio. La emancipación política (Quintana, 2013) estaría hecha, a partir de esta crítica, de una multiplicidad de grietas que separan a los cuerpos singulares de las expresiones de sometimiento respecto de las identidades asignadas y no solamente de una finalidad colectiva frente a la cual los sujetos se pliegan a fin de lograr las transformaciones sociales a las que aspiran. Las complicidades entre jóvenes pares y la revelación a través de ellas de las formas de operación de las organizaciones mencionadas dan la pauta para pensar que, durante este periodo de lucha política emancipatoria, se gestó también una disidencia respecto a las formas de lucha, principalmente entre los jóvenes, poniendo en el escenario un modo esperado de comunidad, donde la condición de pertenencia a un proyecto político determinado y la expansión de expresiones y manifestaciones individuales de apropiación de dicho proyecto no tenían por qué ser antinómicas como lo muestra el relato de Alfonso. Esta crítica emergente en aquel entonces, más tarde constituiría un cisma al interior de las luchas revolucionarias de izquierda, como es posible observar en el movimiento encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la década de 1990.

Finalmente, habría que considerar modos de conceptualizar nociones como la de complicidad, que no en todos los campos adquieren este tipo de connotaciones que reflejan configuraciones del nosotros que no son visibles, cuyo soporte es esa mirada compartida sobre un destino común. En *Las estructuras elementales de la violencia*, Segato (2003) sostiene que la violencia patriarcal se apoya en la relación entre dos ejes. En uno de ellos se pone en juego relaciones entre pares, tal como lo hemos visto en el caso de las y los integrantes de organizaciones políticas en la década de 1970 y principios de 1980. El otro, sostiene la autora, está marcado por una relación jerárquica producto de un lazo social conservador, que también está presente, de otro modo, en las historias de vida como una relación vertical. Sin embargo, la complicidad para Segato es producto de vincular ambas formas de interacción en un modo de ejercicio de la dominación basado en fraternidades que establecen un pacto de silencio y en el ejercicio particular de la violencia, cuyo soporte son las jerarquías sociales. La complicidad toma la forma de pacto entre pares apoyada en jerarquías sociopolíticas para la puesta en juego de los mecanismos de dominación. A diferencia de ello, la complicidad adquiere, en las historias de vida de estos activistas sociales, una especie de voz silenciosa a partir de la cual está en juego no sólo la sobrevivencia, sino la posibilidad de vivir nuevas formas de

vida, nuevas formas de entender la lucha política. En el sentido que le otorga Segato a la complicidad, las relaciones entre iguales y el pacto de silencio son soporte del ejercicio de la dominación; mientras que en el caso de los militantes de estas organizaciones políticas la complicidad toma la forma de ese pliegue compartido que hace posible la multiplicación de opciones, de modos de ser en común basados en la emancipación.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Editorial Adriana Hidalgo.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico*. FCE.
- Butler, J. (2014). El deseo de vivir. La *ética* de Spinoza bajo presión. En E. Mattio (coord. del proyecto que tradujo la obra), A. Canseco y C. Tisocco (trads.), *Vulnerabilidad, desposesión y violencia normativa: El 'giro ético' de Judith Butler*. Centro de Investigaciones "María Saleme de Burnichon", Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad Nacional de Córdoba.
- Cabrera, R. (2019). Relatos de vida y transformaciones del Estado en México. *Campos en Ciencias Sociales*, 7(1), pp. 9-29.
- De Gaulejac, V. (1999). Historias de vida y sociología clínica. *Temas Sociales*, (23), pp. 1-8. <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2015/05/Gaulejac-Historias-de-vida-y-sociologia-clinica.-1999.-pdf.pdf>
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue*. Paidós.
- Durkheim, E. (2007). *La división del trabajo social*. Colofón.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Sobre la ilustración*. Tecnos.
- Goffman, E. (1969). *Strategic Interaction*. University of Pennsylvania Press.
- Habegger, S. y Mancilla, I. (2006). El poder de la Cartografía Social en las prácticas contrahegemónicas o la Cartografía Social como estrategia para diagnosticar nuestro territorio. http://www.beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/123456789/365/Habegger%20y%20Mancila_El%20poder%20de%20la%20cartografia%20social.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Icaria.
- Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch (coord.), *Pensar este tiempo* (pp. 101-128). Paidós
- Mier, R. (2007). Calidades y tiempos del vínculo. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, (21), pp. 123-158.

- Montemayor, C. (2013). *Guerra en el paraíso*. Random House Mondadori.
- Moore, B. (2007). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- Quintana, L. (2013). Institución y acción política: una aproximación desde Jacques Rancière. *Revista Pléyade*, (11), pp. 143-158. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/196/188>
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos*. Herder.
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Herder.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.

BÚSQUEDA DE DESAPARECIDAS/OS EN MÉXICO. REFLEXIONES A PARTIR DEL TERRITORIO, LOS SABERES FORENSES Y EL ESTADO

*Valeria F. Falleti**

INTRODUCCIÓN

Hemos realizado un recorrido sobre la temática de las desapariciones forzadas en México desde varias perspectivas y enfoques, así también sobre las víctimas y las organizaciones que se fueron construyendo conforman un eje ineludible en esta problemática.

Esta problemática social la hemos desarrollado desde el punto de vista de las víctimas (Falleti y Chávez, 2012), de lo traumático y el duelo; asimismo, desde el sostenimiento de un proyecto de vida y político (Martínez y Falleti, 2018), desde la política de la desaparición (Falleti y Chávez, 2017), desde los efectos de la memoria y la imaginación (Cerdeña y Falleti, 2020), por mencionar algunas de las contribuciones propuestas en los últimos 10 años. También nos hemos aproximado a esta realidad compleja desde la justicia, el valor de la verdad y las reflexiones sobre la posibilidad y los desafíos de establecer una Comisión de la Verdad en México (Falleti, 2020).

En los últimos tiempos, las Brigadas de Búsqueda en México han adquirido una gran relevancia en el tema, y estas acciones fueron una oportunidad para aglutinar diferentes organizaciones y colectivos con amplias y variadas formas de

* Profesora-investigadora del Departamento de Educación y Comunicación (DEC) de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto de investigación “El territorio y sus saberes en la problemática de la desaparición forzada en México”, aprobado por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

participación. Un ejemplo del ejercicio de esta coordinación ha sido la Red de Enlaces Nacionales.¹ “La Red de Enlaces trabaja mediante la vinculación y el fortalecimiento de los diversos procesos de búsqueda impulsados por familiares de personas desaparecidas a nivel nacional a través de compartir de manera horizontal los conocimientos, recursos, saberes y experiencias organizativas y acompañar solidariamente las búsquedas de quienes integran la Red”.²

Entre las organizaciones civiles existen unas que se dedican al acompañamiento psicosocial de los familiares de víctimas de personas desaparecidas. De manera general, el acompañamiento psicosocial suele orientarse a reforzar las competencias transversales y socioambientales de los familiares.³

Las Brigadas y las búsquedas que realizan nos han llevado a pensar cuestiones como el territorio y el espacio social, las fosas clandestinas; además de reflexionar sobre los sentidos de la búsqueda para los familiares, que suelen ser distintos a los difundidos y proclamados desde las entidades gubernamentales.

Algunas preguntas que guían este trabajo son: ¿Quiénes buscan y por qué lo hacen?, ¿cómo lo hacen?, ¿cómo se inserta el tema de las búsquedas en la historia organizativa de los familiares de desaparecidos en México?, ¿cómo pensar los territorios y los espacios en este contexto de búsqueda?

En los siguientes apartados trabajamos sobre los saberes forenses y las asimetrías que se suelen generar entre los conocimientos de los familiares y aquellos promulgados por los antropólogos físicos y forenses. En la última sección se ofrecen reflexiones sobre el papel del Estado en esta problemática, pues es un interlocutor ineludible a pesar de los importantes esfuerzos de las organizaciones de familiares y voluntarios para seguir en el difícil camino de encontrar a los desaparecidos.

¹ Creada con el fin de mostrar un panorama amplio de las principales organizaciones que han estado activas en la temática de las desapariciones y han impulsado acciones para su visibilidad en la agenda pública. Dichas organizaciones y movimientos son: Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos, Centro Prodh, Fundar, Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México, Centro Diocesano de Derechos Humanos Fray Juan de Larios A.C., Servicios y Asesoría para la paz A.C. (Serapaz), Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos A.C., entre otras.

² <https://eldiadespues.mx/organizacion/red-de-enlaces-nacionales>

³ Aluna es una organización que es referente en México sobre acompañamiento psicosocial de quienes han sufrido violencia, y del acompañamiento de víctimas. Consúltese: [<https://www.alunapsicosocial.org/>]. También es posible dar cuenta de distintas organizaciones como Uniendo Esperanza del Estado de México, Deudos y Defensores por la Dignidad de Nuestros Desaparecidos, Alondras Unidas en Búsqueda y Justicia de Nuestros Desaparecidos, Red de Eslabones por los Derechos Humanos del Estado de México. Estas últimas organizaciones se dedican al acompañamiento psicosocial se desempeñan en el Estado de México (CNDH México, 2022).

LAS BRIGADAS DE BÚSQUEDA Y LOS SENTIDOS DEL “BUSCAR”

La problemática de las desapariciones tuvo una significativa visibilidad en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad que surge en 2011 liderado por Javier Sicilia y con la colaboración de Emilio Álvarez Icaza. Se realizaron Caravanas y movilizaciones, también se ejerció influencia y presión en el Congreso y el Senado para lograr que se promulgaran las leyes de Víctimas el 9 de enero de 2013 y de Desaparición Forzada el 17 de noviembre de 2017. Se establecieron diálogos públicos entre las organizaciones de víctimas y el Poder Ejecutivo, en ese momento, entre Javier Sicilia y el presidente Felipe Calderón en el Castillo de Chapultepec, el 23 de junio de 2011. También se establecieron mesas de diálogo con los candidatos presidenciales antes de la elección del presidente en las campañas de 2012 y 2018. Más allá de los resultados obtenidos, lo importante de estos eventos y ejercicios es la visibilidad de las problemáticas de las víctimas y la inseguridad en México. Sin lugar a dudas, la tragedia ocurrida durante el 26 de septiembre y la madrugada del 27 de septiembre de 2014 con la desaparición de 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa en Iguala (Guerrero) implica un suceso histórico que ha marcado nacional e internacionalmente la problemática de las desapariciones en México. Ante ese evento trágico, por iniciativa de Enrique Peña Nieto –como una manera de mejorar la imagen y aprobación del gobierno– se conforma el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independiente (GIEI) que ha investigado el caso de Ayotzinapa durante un año y medio, hasta el 30 de abril de 2016. Dicho grupo conformado por expertos sobre la temática, con reconocimiento internacional y provenientes de otros países, han elaborado un extenso informe que desde varios ángulos señala al gobierno y a las fuerzas de seguridad como actores que también estuvieron involucrados en la desaparición de los 43 estudiantes normalistas.

En 2016 comenzaron las búsquedas en campo mediante la realización de la Brigada Nacional de Búsqueda. Se observa cierto cambio en las formas de reclamar y demandar de los familiares y las víctimas: de incidir y moverse en el ámbito de los derechos humanos se pasa al escenario de las acciones concretas y los familiares toman la búsqueda en sus propias manos. Ante la impunidad y la ineficiencia de las investigaciones gubernamentales que han resultado en un sistema fallido para la procuración de justicia, varias familias en México se han organizado en colectivos para buscar en campo, en instituciones, cárceles, hospitales y en las calles a sus seres queridos (documento de trabajo, BNBPD, 2021); es decir, se realizan búsquedas en fosas y también en vida al investigar en las instituciones mencionadas.

Cada año muchos colectivos de familias,⁴ se organizan para un evento que se llama Brigada Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas (BNBPD) en el cual las familias conducen una búsqueda a gran escala de sus familiares; y además se realizan eventos públicos en escuelas e iglesias como una forma de sensibilizar a la sociedad en su conjunto sobre la problemática.

La BNBPD es un modelo de búsqueda y también un ejercicio de autonomía por parte de colectivos de familiares y seres queridos de las personas desaparecidas, quienes desarrollan tareas de búsqueda ciudadana para localizarlos (documento de trabajo BNBPD, 2021: 6). El hecho de buscar a los seres queridos no es excluyente de otras formas de búsqueda, sino que abona a la construcción de la verdad.

La Brigada Nacional de Búsqueda trata sobre una metodología integral que procura la reconstrucción del tejido social y tiene en la mira la posibilidad de construcción de paz (documento de trabajo BNBPD, 2021: 4). Desde esta iniciativa, no se busca encontrar a los culpables, su objetivo es encontrar a los seres queridos sin criminalizar ni estigmatizar a las personas. Seguramente este es un punto de desacuerdo y desencuentro con otras organizaciones y colectivos de familiares, que sí proclaman la identificación de los culpables y luego la procuración de justicia.

Hasta el momento se han realizado cinco búsquedas en México: en 2016 se han realizado dos búsquedas en Veracruz; en 2017 se realizó una búsqueda en Sinaloa; en 2019 en Guerrero; en 2020 en Veracruz. Se planeó durante 2021 realizar dos búsquedas: una en Morelos, y otra en Michoacán, e ir sorteando los desafíos que planteaba el hecho de realizar dichas brigadas en tiempos de pandemia (documento de trabajo, BNBPD, 2021). De hecho, sí se realizó la Brigada en Morelos.

Son seis los ejes transversales de la búsqueda, ya que se piensa el hecho de buscar de un modo integrado, además, se quiere involucrar y sensibilizar a la sociedad en su conjunto sobre estos temas. Asimismo, se quiere profesionalizar a las/os buscadoras/es, fortalecer a las organizaciones de familiares y coordinar acciones con las entidades gubernamentales. Los ejes se describen de la siguiente manera:

- 1) Búsqueda de campo
- 2) Identificación forense
- 3) Búsqueda en vida
- 4) Interlocución y sensibilización
- 5) Escuelas
- 6) Iglesias

⁴ En un evento organizado por la UAM, “La universidad frente a la violencia”, en septiembre de 2021, quien fue fundadora de Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Nuevo León (FUN-DENL) comentaba que en la actualidad son 70 las organizaciones de familiares.

Ahora bien, nos ha interesado identificar los sentidos que se van construyendo en torno a las búsquedas por parte las familias. Hace algunos años, con motivo de la realización de un trabajo, se preguntó a las madres y a los integrantes que conformaban a Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Nuevo León (FUNDENL) sobre los sentidos del buscar (Martínez, 2017; Martínez y Falleti, 2018). Varias madres comentaban sobre el proyecto político y el de vida, y señalaban la paradoja de que –aunque en su búsqueda existiera muerte– su proyecto estaba signado por la vida. En el sitio de internet de la fundación durante 2015 expresaban: “si los encontramos vivos, la felicidad será completa, si no, al menos podremos recuperar nuestras vidas”. Otra cuestión interesante que observábamos era que, si bien en un inicio se quería localizar al hijo/a propio/a, con los años la búsqueda se realizó para todos/as los/las hijos/as desaparecidos/as no sólo para los propios. Asimismo, para muchas personas la búsqueda significa no tanto la incorporación de una actividad más a su cotidianeidad, sino en realidad es un modo de vida basado en una necesidad primordial: encontrar a quienes les fueron “arrancados de su vida de modo involuntario y violento” (Ruiz *et al.*, 2019: 25).

La “búsqueda” significa un proyecto de vida, que es compartido por un número creciente de personas en México ante el vacío de las autoridades, la impunidad, la complicidad de las autoridades con los grupos delincuenciales. Dichos factores están presentes en el territorio mexicano y dificultan la posibilidad de encontrarlos y saber dónde están. La búsqueda de alguna manera, puede sustituir las actividades que debieran estar realizando las autoridades, también colabora en la posibilidad de seguir adelante con la convivencia familiar y social, con el trabajo, con la conciliación del sueño (Ruiz *et al.*, 2019: 25) y contribuye a la elaboración de la pérdida y a la sensación de estar haciendo algo al respecto.

Uno de los principales sentidos de la búsqueda tiene una acepción jurídica, por lo que si una persona se encuentra desaparecida, el Estado está obligado a buscarla de modo ininterrumpido y continuo *hasta localizarla*.

TERRITORIO Y ESPACIO SOCIAL

Debido a que en el proceso de búsqueda, primero, se identifican las fosas clandestinas para luego realizar en ellas las búsquedas; considero importante pensar la cuestión del territorio, siendo éste un eje analítico relevante. Asimismo, al dar cuenta del espacio social: ¿de qué espacio social se trata?, ¿cómo se construye un espacio social desde la pérdida, la muerte y el horror?

En general, las discusiones que se desarrollan sobre el territorio tienen que ver con la pertenencia, el asentamiento, la apropiación del espacio y la propiedad pri-

vada. Asimismo, se observa otra línea de trabajo que se relaciona con el territorio y la violencia. Consideramos que las fosas clandestinas son una expresión de esta vinculación. Es importante establecer una diferencia entre las fosas legales y las clandestinas. Lorusso (2001) reflexiona sobre las distinciones entre fosas: “no hay una definición de ‘fosa clandestina’ en la legislación”;

no [se] contempla la de “fosa clandestina” entre las definiciones básicas, aunque su inclusión favorecería una adecuada integración justamente del Registro Estatal de Fosas Comunes y de Fosas Clandestinas, que concentra la información respecto de las fosas comunes, legales, que existen en los cementerios y panteones de los municipios del estado y también de las fosas clandestinas que la Fiscalía General y la Comisión Estatal de Búsqueda de Personas localicen (2021: 132-133).

Esta localización permitiría una mayor transparencia, rendición de cuentas, garantías de los derechos de las víctimas y una caracterización más efectiva que oriente las búsquedas.

En el rastreo de las distintas contribuciones sobre el territorio, existe un acuerdo en pensarlo desde las prácticas sociales que se inscriben y desarrollan, y no solamente desde lo geográfico. Así lo expresan: “Es que a nuestro entender el territorio no es un espacio geográfico sobre el que se asientan las estructuras humanas. El territorio es una construcción colectiva, un diálogo del ser humano con la naturaleza a lo largo de la historia” (García, 2013: 38).

Estudios de Gianfranco Caniggia (1976) proponen un modelo tipológico que explicaría los asentamientos urbanos a lo largo de la historia. Una dimensión de este modelo tiene que ver con el concepto de territorio. Son varias las acepciones de territorio, si nos detenemos en su significado indígena, es aquello que contribuye a la identidad de los pueblos. Los integrantes de una comunidad mapuche expresan: “ser mapuche es tener un vínculo muy importante con el territorio donde uno vive [...] especial relación con la tierra, el lugar donde venimos”⁵

Apropiarse del territorio, registrándolo y haciéndolo suyo. Las búsquedas en el territorio son un modo de elaborar, rastrear y “darles verdad” a los familiares de desaparecidos, además de “hacer suya la búsqueda”. El hecho de “buscar” genera la posibilidad de conocer el paradero del ser querido que ha desaparecido. Desde la perspectiva de los derechos humanos tendría que ver con “dar verdad a las víctimas”. Los rituales que se realizan en los territorios mientras los activistas y familiares buscan son significativos. En primer lugar, las búsquedas se realizan entre varias

⁵ Opiniones compartidas durante una conversación estudiantil por vía remota organizada por el Departamento de Ciencia Política de Penn University en 2021.

personas, luego, cuando encuentran “algo” parecido a restos humanos, se detienen y empiezan a rezar, recreando la forma religiosa de una sepultura. Se establece así cierta comunión entre quienes buscan, conectados entre sí, con los desaparecidos.

Lefebvre plantea que: “El espacio ordena, prescribe y proscribe” (2013: 17). Seguramente la circulación de los familiares por el territorio transformado en fosas clandestinas es un modo de ordenar, prescribir y proscribir el territorio. El territorio “se peina”, lenguaje técnico que utilizan los familiares de personas desaparecidas, el cual hace referencia a la acción de recorrer el lugar donde se presume la existencia de un entierro (Robledo, 2019: 14). Se realiza una especie de “rastrillo” humano con el que se puede revisar cada centímetro del lugar y se exploran los indicios que les señalan que se está frente a una fosa con restos humanos (2019: 14). Una vez que se encuentran restos humanos, tienen oportunidad de dar cristiana sepultura (Robledo, 2019).

Henri Lefebvre también plantea: “El espacio visual reduce y sintetiza a través del recorte y el montaje la realidad que representa y hace pasar por legible lo que ante todo es enmascaramiento” (2013: 17). La posibilidad de buscar y de encontrar da visibilidad no sólo a los desaparecidos, sino también a una lógica de funcionamiento y ocultamiento muy cercana al horror. Aquella dinámica que describe Pilar Calveiro (2021) entre la negación y la impunidad, dicho circuito político de ocultamiento despliega un contexto propicio para continuar con las desapariciones.

¿Qué sucede con estos “territorios” que no se relacionan con la pertenencia sino con el terror y la muerte? ¿Las búsquedas en estos lugares darían cuenta de un modo de apropiación de los espacios y de una resignificación de la pérdida?

El espacio social es otra noción interesante para pensar la cuestión de las búsquedas en las fosas. “El espacio social es un concepto ambiguo cuyo componente ‘material’ está determinado por el carácter del componente ‘social’, puesto que la organización de los objetos en el espacio y el espacio mismo, responden a las normas sociales del comportamiento” (Dragicevic, 2009: 15).

Se sostiene que existe una violencia espacial generada por las cartografías globales que reproducen ciertas desigualdades y jerarquías en los espacios mismos. Así lo plantea García: “la defensa de la justicia espacial para limitar la violencia que las nuevas cartografías globales generan en la experiencia del ser humano en el territorio” (2013, p. 47). Consideramos que la existencia de las mismas fosas da cuenta de esta violencia espacial; los desplazamientos de los migrantes, las condiciones en que se trasladan, la ausencia de servicios en los espacios recorridos también demuestran esta violencia espacial.

García comenta sobre la funcionalidad del territorio: “cantidad de territorio, aquella que de época en época, de lugar en lugar, el hombre acepta como dimen-

sión en que se ejercita la propia vida y tiene conciencia de pertenencia” (2013: 39). En cambio, la búsqueda en las fosas clandestinas da cuenta de un ejercicio signado por la muerte, en el que los seres queridos buscan los restos de quienes ya no están.

Las búsquedas se realizan no sólo en muerte, es decir, en las fosas; también se realizan las búsquedas en vida, se busca en los hospitales, en las prisiones, en los manicomios. Además, se construyen los mapas y las geografías del dolor y terror.⁶ Este es un proyecto en el que se ubican los puntos de desapariciones en el territorio mexicano y se agregan los testimonios sobre los contextos de desaparición y sobre las personas desaparecidas con sus realidades.

SABERES Y SABERES FORENSES

La historia sobre la conformación de los equipos forenses en distintos países de América Latina es muy interesante, y la manera en que estos equipos se fueron conectando entre sí, de acuerdo con las necesidades de cada país con su problemática social en un momento histórico determinado. En Argentina las exhumaciones ocurrieron después de las dictaduras militares de la década de 1970, al mismo tiempo que se desarrollaba la Comisión de la Verdad a finales de 1983 con el regreso de la democracia a ese país. En Guatemala, a raíz de la “guerra sucia”, los saberes forenses estuvieron al servicio de la verdad y la justicia, y de la localización de los desaparecidos en ese país (Dutrénit y Leal, 2020).

Para el documental sobre desaparición forzada se realizaron entrevistas a los antropólogos forenses, quienes expresaron que en torno a la antropología forense existe un saber técnico, sin embargo, estos saberes empiezan a tomar otra dimensión cuando son utilizados para la localización de los cuerpos de los desaparecidos y desde la perspectiva de los derechos humanos.

Antes de proceder a las exhumaciones se organiza y divide el territorio, después comienza un trabajo especial con los restos humanos, su clasificación –en caso de que exista una base de datos de ADN de los familiares– y se cotejan los restos con esta información. Simultáneamente, se realizan entrevistas y se levantan testimonios de los familiares con el fin de ir clarificando la información sobre el cuerpo en cuestión. En torno a los saberes forenses, se desarrolla y despliega cierta pericia en torno a la identificación de un cuerpo y toda la significación simbólica que implica dicha práctica.⁷

⁶ Consúltese: [<http://www.geografiadeldolor.com/>].

⁷ Desde el punto de vista institucional y frente a la crisis en la operación de los servicios forenses, en diciembre de 2019 se aprobó la creación del Mecanismo Extraordinario de Identificación Fo-

Una madre manifiesta la convicción de que “si le hubieran dejado tocar el cráneo de su hijo, enseguida hubiera sabido si se trataba de él”. En cambio, ante esa aseveración, se expresa la incredulidad de una antropóloga física. Esta situación suscita una reflexión sobre las jerarquías en los conocimientos que se han establecido en el campo forense y sobre la necesidad de reconocer los conocimientos y las experiencias de los familiares en cualquier proyecto de verdad y justicia que se impulse (Hernández, 2018).

“Como académicas comprometidas con la justicia social, tenemos la responsabilidad de confrontar las jerarquías de conocimiento que se han establecido con el llamado ‘giro forense’” (Hernández, 2018), que ha institucionalizado una pirámide de saberes que tiene en la punta a la genética, seguida por la antropología física y la arqueología, y en la parte más baja de la pirámide a las ciencias sociales. El conocimiento científico se ha impuesto sobre los saberes locales de los familiares que son vistos como meros “testimonios de víctimas secundarias” (Hernández, 2018). Cuando se hace referencia a “dar la voz a las familias”, de esta manera se quiere rescatar el protagonismo de los familiares de víctimas con sus experiencias y saberes. Durante las reuniones virtuales para la preparación de las Brigadas de 2021 en tiempo de pandemia, el hermano de un desaparecido expresaba: “los familiares no pueden parar...”, es decir, a pesar de los riesgos de las búsquedas presenciales debido a los contagios por covid-19, las organizaciones y las familias conservan el espíritu y la posibilidad de llevar adelante las Brigadas, una en Morelos y otra en Michoacán hacia finales de 2021; de hecho, la Brigada de Morelos se pudo realizar.

¿De qué manera los familiares se valen de nuevos saberes para llevar adelante sus búsquedas?

Es posible pensar los saberes desde las contribuciones de distintos ámbitos: desde el ámbito de la educación, de los aportes sobre el aprendizaje en las organizaciones, también desde el ámbito de las producciones alternativas. Además de pensar en la contribución de Boaventura de Sousa Santos sobre el pensamiento abismal. Para pensar en estas experiencias de búsqueda alternativas a los canales y procedimientos formales, resulta fundamental la crítica teórica y epistemológica del conocimiento dominante y la recuperación de conocimientos, instituciones y sujetos invisibilizados, por lo que Sousa Santos denomina pensamiento moderno occidental abismal, en tanto que dicho pensamiento vuelve inexistentes todas aquellas formas de conocimiento –como las populares, indígenas, plebeyas, campesinas– que están más allá de sus propias fronteras y, por tanto, las desapa-

rense (MEIF) para realizar peritajes a los cuerpos o restos óseos que no fueron identificados. Se estima que los diversos peritajes a los miles de restos puede llevar más o menos 20 años en su identificación.

rece como conocimientos relevantes o conmensurables al colocarlas más allá de la verdad o la falsedad (a diferencia de la tensión que el conocimiento científico mantiene con la filosofía y la religión que se encuentran del mismo lado de la línea abismal) (Gracia, 2015: 138).

Según Boaventura de Sousa Santos (2009), el pensamiento abismal consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles que dividen la realidad social en dos universos. El universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. Este lado de la línea prevalece y estrecha el espacio de la realidad relevante. Del otro lado, sólo está la no-existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible del ser, estar excluido, pues se está más allá del universo de lo que la concepción de inclusión considera que es su otro. En este sentido se sostiene la imposibilidad de la presencia de los “dos lados de la línea” y se vuelve invisible la línea abismal sobre la que se fundan.

En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal otorga a la ciencia la potestad de distinguir entre lo verdadero y lo falso, la construcción de un pensamiento válido, verdadero, convirtiendo en universales las verdades de la ciencia. Del “otro lado de la línea” no hay conocimiento verdadero, sino creencias, opiniones. Por esto desaparecen los conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos e indígenas, o en todo caso se convierten en objeto de conocimiento de la investigación científica.

El pensamiento postabismal se denomina ecología de saberes, en tanto se basa en la pluralidad de conocimientos heterogéneos y en sus interconexiones continuas, en la idea de que todo conocimiento es inter-conocimiento, en que es deseable promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos. Durante las Búsquedas, los familiares y las organizaciones conviven con el desafío de combinar saberes: los forenses con las experiencias de las familias, con aquella información que conocen de su entorno local, del ser querido buscado, etcétera. En los momentos de búsquedas conviven y se van desplegando estos saberes.

LAS AUTORIDADES Y EL ESTADO

En la marcha ocurrida el 10 de mayo⁸ de 2021 los familiares de personas desaparecidas expresaban: “que las autoridades no se olviden de nosotros”. A pesar del

⁸ Los familiares de desaparecidos se suelen reunir en esta fecha tan significativa del Día de las Madres, como una forma de denunciar la desaparición de sus hijos/as y de evidenciar que no pueden celebrar el Día de la Madre dado que su hijo/a ya no está.

rechazo y la poca respuesta obtenida por las autoridades, los familiares de desaparecidos no se resignan a pensar que estén solos en la difícil tarea de buscar y encontrar a sus seres queridos. La desaparición forzada implica una desaparición involuntaria, y la responsabilidad del Estado (aunque sea de forma subterránea) (Calveiro, 2021: 19). Se hace referencia a que el Estado queda implicado por acción u omisión, apoyo o aquiescencia en una desaparición.

En esta temática el vínculo con el Estado es una cuestión insoslayable, que está obligado a buscar de modo continuo a la persona desaparecida. Calveiro plantea una diferencia entre régimen político y gubernamentalidad, y sostiene que existe una relación entre el dispositivo desaparecedor y el modo de gubernamentalidad. La gubernamentalidad comprende no sólo a las instituciones, sino también a los procedimientos y tácticas orientadas al control de la población, de los recursos y de la conducta de las personas mediante los dispositivos de seguridad y de construcción de discursos y “verdades”. Se trataría de mirar el entramado de poder de las sociedades a analizar, incluyendo al Estado y al gobierno. La relación entre gubernamentalidad y el dispositivo desaparecedor queda planteada de la siguiente manera:

fue en el contexto de la Guerra Fría y las llamadas “guerras sucias” cuando esta modalidad de la desaparición forzada como parte de lo represivo se convirtió en política de Estado en gran parte de los países de América Latina, México incluido. Si bien en todos ellos fue utilizada por el Estado para eliminar a la disidencia política revolucionaria y tuvo rasgos semejantes que comprendieron la creación de un circuito de rastreo-privación de la libertad-tortura-asesinato y desaparición de los restos de las personas, en cada país se articuló a las formas específicas de su gubernamentalidad (Calveiro, 2021: 24).

La desaparición forzada se articula a un tipo de gubernamentalidad muy diferente al de las dictaduras militares del Cono Sur, recurriendo a la misma práctica se le dará otros usos con construcciones discursivas diferentes (2021: 31).

Esta misma autora plantea al Estado mexicano como multifronte, con varias caras, pues desplegó un sistema represivo diferencial, con prácticas represivas de tipo legal hacia otras disidencias, y combinó políticas de terror dirigidas a ciertos grupos políticos y poblacionales específicos. Al mismo tiempo, el Estado mexicano mostraba una imagen de tranquilidad y seguridad hacia lo internacional, mientras que a nivel nacional reprimía y perseguía a ciertos grupos de resistencia. La negación y la impunidad sirven para promover un contexto en el que se pueda continuar con las desapariciones de personas, así lo expresa Calveiro: “esconder el cadáver y todas las pruebas del delito, y así garantizar la impunidad y diseminar terror” (2021: 20).

Existen inconsistencias y falta de información sobre la localización de las fosas clandestinas. En el Informe *Violencia y terror. Hallazgos sobre fosas clandestinas en México 2006-2017* (González *et al.*, 2019) se plantean dos hipótesis sobre las razones de dichas inconsistencias, y en éstas se soslaya una particular forma de ver al Estado e interpretar su papel en esta problemática.

Sobre por qué no hay registros de las fosas clandestinas se sostienen: “1) no todas las fiscalías se preocupan por registrar y sistematizar este tipo de información; 2) la agencia en cuestión cuenta con dichos datos, pero decide intencionalmente no proporcionarlos” (González *et al.*, 2019). En la primera hipótesis se presenta una visión que apunta a la omisión o aquiescencia del Estado; mientras que en la segunda existe una desconfianza y cierta intencionalidad (aunque no expresa) de no pretender colaborar con la búsqueda de fosas clandestinas y, por tanto, no contribuir a la localización de los desaparecidos.

En cuanto al papel del Estado y ante la hipótesis de que estamos frente a un “Estado fallido”, tan promulgada para explicar las problemáticas sociales que no cesan en México, como son las migraciones y las desapariciones forzadas, Mario Rufer (2020) desarrolla reflexiones muy interesantes al respecto y critica esta visión. En la idea de “fallido” se alude a una figura de Estado construida a partir de lo moderno y el progreso, y desde esta concepción no se deja ver la especificidad en el modo de operar y gobernar del Estado mexicano. El mismo autor recoge una serie de recomendaciones que ha realizado la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y el papa Francisco al Estado mexicano durante el gobierno de Enrique Peña Nieto en materia de las desapariciones forzadas. El autor se pregunta ¿por qué el presidente no ha atendido a dichas peticiones internacionales provenientes de entidades y personas con legitimidad y reconocimiento? Y se contesta a sí mismo: “porque puede no atenderlas”, esta omisión es posible debido a la impunidad en el ámbito político y a la casta política conformada por los lugares de poder en México, que se ha perpetuado durante muchos años⁹ (Rufer, 2020).

Independientemente de las explicaciones y los modos de operar de los gobiernos y sus autoridades, lo que quisiera resaltar es que el vínculo con el Estado resulta fundamental para lograr un avance significativo en la problemática de las desapariciones forzadas, ya sea para involucrar a la figura estatal como colaborador, enemigo, ineficiente, entre tantas otras atribuciones posibles. En específico, la voluntad política de los gobiernos resulta imprescindible para pensar la búsqueda de la verdad mediante de la conformación de una Comisión de la Verdad.

⁹ El gran símbolo que se erige en la 4T de Andrés Manuel López Obrador es “acabar con la mafia del poder” e “ir en contra de la corrupción” que se suele enquistar en instituciones, prácticas y personas. Más allá de estar o no de acuerdo con la iniciativa de este gobierno, me gusta señalar que se quiere revertir una lógica de gobernar y de poder sostenidas en la corrupción y la impunidad.

Así lo demostraron las experiencias de otras comisiones de la verdad en países de distintas latitudes (Hayner, 2008). En dichas experiencias resultó muy importante la voluntad política y el acompañamiento e involucramiento de la sociedad en su conjunto.

Vale la pena señalar que en México se ha creado una Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del caso Ayotzinapa. Si bien se trata de un caso concreto que no responde a la gran envergadura del problema de las desapariciones en México, la creación de esta Comisión sí implica un gesto político.

Otra manera interesante de pensar este apartado es la de plantear los cambios ocurridos en las percepciones sobre el papel del Estado, en ellas se vuelve emblemático el caso Ayotzinapa de las desapariciones de los 43 estudiantes normalistas. A lo largo de todos estos años (desde septiembre de 2014 hasta la fecha) se han construido varias versiones sobre lo ocurrido y sobre las responsabilidades del Estado al respecto. De plantear una “verdad histórica” se ha pasado a sostener muy recientemente –agosto de 2022– que ha sido “un crimen de Estado”. Durante el gobierno de Enrique Peña Nieto, el entonces Procurador de la República, Jesús Murillo Karam, presentó una versión a la que se llamó “verdad histórica”, que planteaba que los 43 estudiantes fueron privados de la libertad, de la vida, incinerados y arrojados al río de San Juan de Cocula en Guerrero por el grupo delincuente Guerreros Unidos, ya que los normalistas habían sido señalados de pertenecer a los Rojos, que era el grupo contrario. Dicha versión fue dada a conocer en una audiencia de prensa el 27 de enero de 2015.

La Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del caso Ayotzinapa ha llegado a la conclusión de que fue “un crimen de Estado”, derivada de una serie de investigaciones en las cuales muchos exfuncionarios públicos y personal de seguridad local y federal han quedado involucrados, y se investigó que los testimonios y las confesiones recabadas en el 2014 –con lo que se construyó la “verdad histórica”– se hicieron bajo situación de tortura. Debido a esto, el 24 de agosto de 2022 se solicitó prisión preventiva para el exprocurador general de la República Jesús Murillo Karam, quien estuvo a cargo del caso de Ayotzinapa ocurrido el 26 y 27 de septiembre de 2014, momento en que desaparecieron los 43 estudiantes normalistas.

La presidencia de la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del Caso Ayotzinapa ha elaborado y dado a conocer un amplio informe.¹⁰ Alejandro Encinas (el encargado de la Subsecretaría de los Derechos Humanos, Población y Migración) es quien presenta este informe a la sociedad mexicana. Dicho informe se diseña a partir de una variedad de información rastreada y analizada; con búsqe-

¹⁰ Consúltese: [http://www.comisionayotzinapa.segob.gob.mx/work/models/Comision_para_la_Verdad/Documentos/pdf/Informe_de_la_Presidencia_PARA_WEB.pdf].

das en fosas clandestinas, por medio de una serie de entrevistas, del seguimiento y escucha de audios de las llamadas telefónicas que ocurrieron la noche del 26 de septiembre y la madrugada del 27 de septiembre, se realizaron intervenciones de las llamadas de la Secretaría de Defensa Nacional (Sedena), de la información proporcionada por el Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN) sobre el grupo delincuenciales Guerreros Unidos; por mencionar algunas de las fuentes. Del análisis de toda esta información sostienen que el Estado estuvo involucrado y por ello, lo plantean como “un crimen de Estado”. Asimismo, confirman que los estudiantes se encuentran sin vida.

REFLEXIONES FINALES

En este capítulo he desarrollado la temática de las desapariciones y las víctimas, considerando la cuestión del territorio, las fosas clandestinas, los saberes forenses y los sentidos del buscar en los familiares.

Para pensar las fosas clandestinas fue necesario distinguirlas de las legales y los efectos que aparece el hecho de que no haya una inclusión jurídica de esta noción y que existan fuertes imprecisiones en cuanto a la cantidad de fosas y su localización. En cuanto a los sentidos que se van construyendo en el buscar, hemos visto que no se trata de incluir una actividad más en la vida cotidiana de los familiares, sino que se vuelve un ejercicio trascendente que resignifica sus vidas.

En cuanto a los saberes forenses, fue interesante señalar que, generalmente, los conocimientos de los familiares suelen tener un valor distinto a los que proporcionan los antropólogos forenses, por ejemplo. Es un desafío realzar los saberes y conocimientos de los familiares, quienes, además, mantienen viva la búsqueda de los desaparecidos en el plano privado y público.

También fue importante describir el papel del Estado, su forma de desempeñarse según tenga una actitud colaborativa, o bien de omisión y los efectos que estas posiciones generan en la problemática de las desapariciones. En torno a esta cuestión he comentado la hipótesis de Pilar Calveiro acerca de que existe una relación entre la gubernamentalidad y el modo de desaparición. Con el interés de comprender los distintos desempeños estatales, hemos revisado la noción de “Estado fallido” que desliza una referencia al Estado moderno. Ha sido interesante rastrear los cambios de significaciones y responsabilidades respecto del Estado mexicano de construir la versión de “la verdad histórica” (enero de 2015), aunque se pasa a sostener recientemente que fue “un crimen de Estado” (agosto de 2022) como conclusión de la investigación realizada por la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia del Caso Ayotzinapa.

Una cuestión que quisiéramos resaltar es plantear el gran desafío que existe por delante, también las deudas estatal y social que persisten hacia las víctimas y sus familias.

REFERENCIAS

- Brigada Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas (BNBPD) (2021). Documento de trabajo, 19 de mayo de 2021.
- Calveiro, P. (2021). Desaparición y gubernamentalidad en México. *Historia y Geografía*, (56), pp. 17-52. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.355>
- Caniggia, G. (1976). *Struttura dello spazio antropico*. Alinea, Florencia.
- Cerda, A. y Falleti, V. (2020). Memoria e imaginación: la búsqueda de las personas desaparecidas y las disputas por el pasado y el futuro. En *Trazos y contextos*, (pp. 125-145). UAM-Xochimilco-DEC. <https://dec.xoc.uam.mx/sites/default/files/revista/trazos-y-contextos/trazos-y-contextos-2020.pdf>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos México (CNDH México). (2022). Análisis Situacional de los Derechos Humanos de las Personas Desaparecidas y No Localizadas. <https://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=50062>
- De Certeau, M., Giard, L. y Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano. 2: Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana.
- Dragicevic, I. (2009). El estudio del espacio social desde la perspectiva etnoarqueológica. *Revista Atlántica – Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, (11), pp. 115-135.
- Dutrénit, S. y Leal, A. (dirs.) (2020). Desaparición forzada y equipos de antropología forense. Diálogos en América Latina [documental]. Instituto Mora/Conacyt. <https://www.youtube.com/watch?v=FEtqXKUMgDo>
- Falleti, V. (2020). Las víctimas, la deuda social y estatal. Reflexiones y vicisitudes ante el desafío de conformar una Comisión de la Verdad en México. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, (91), pp. 83-101.
- Falleti, V. y Chávez, A. (2012). La inseguridad en la sociedad civil mexicana. Actores, estrategias y discursos. En *Anuario de Investigación 2012* (pp. 401-420). UAM-Xochimilco-DEC.
- Falleti, V. y Chávez, A. (2017). La vida y el poder de desaparición. Reflexiones a partir de los testimonios sobre los sucesos vividos en Tamaulipas en 2010. *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*. (44), pp. 81-103.
- García, S. (2013). El territorio como base de una violencia espacial. *Thémata. Revista de Filosofía*, (48), pp. 37-48.

- González, D., Ruiz, J., Chávez, L. y Guevara, J. (coords.) (2019). *Violencia y terror. Hallazgos sobre fosas clandestinas en México 2006-2017*. Universidad Iberoamericana/Artículo 19/Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos.
- Gracia, M. (2015). Movilización de saberes para la construcción de autonomía en comunidades mayas del municipio de Bacalar, Q. Roo, México. *Otra Economía, Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, 9 (17), 136-150.
- Hayner, P. (2008). Las cinco comisiones de la verdad ilustrativas. En *Verdades in-nombrables. El reto de las comisiones de la verdad*. FCE.
- Hernández, A. (2018). “Si tan sólo me hubieran dejado tocar su cráneo”. Saberes forenses de las madres de desaparecidos. *A dónde van los desaparecidos*, 6 de diciembre de 2018. <https://adondevanlosdesaparecidos.org/2018/12/06/si-tan-solo-me-hubieran-dejado-tocar-su-craneo-saberes-forenses-de-las-madres-de-desaparecidos/> (consultado el 9 de septiembre de 2021).
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.
- Lorusso, F. (2021). Una discusión sobre el concepto de fosa clandestina y el contexto mexicano: el caso de Guanajuato. *Historia y Grafía*, (56), pp. 129-170. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi56.354>
- Martínez, B. (2017). *Búsqueda de vida. Un acercamiento desde el cuerpo y los afectos. El caso de Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos de Nuevo León*. Tesis de la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM-Xochimilco.
- Martínez, B. y Falleti, V. (2018). Desaparición forzada, subjetividad y vida. El caso de Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Nuevo León. En R. Manero, E. Juárez y V. Falleti (coords.), *Psicología social y realidades contemporáneas de México. Una mirada en conjunto de estudiantes y profesores* (pp. 33-63). UAM-Xochimilco (Cuadernos del DEC).
- Robledo, C. (2019). Peinar la historia a contrapelo. Reflexiones en torno a la búsqueda y exhumación de fosas comunes en México. *Encartes*, 2(3), pp. 13-42. <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/370/3701653002/3701653002.pdf>
- Rufer, M. (2020). (E)stado, violencia y condición poscolonial: breves consideraciones desde México. En *Trazos y contextos 2020* (pp. 13-29). UAM-Xochimilco-DEC. <https://dec.xoc.uam.mx/sites/default/files/revista/trazos-y-contextos/trazos-y-contextos-2020.pdf>
- Ruiz, J., González, D., Orozco, A. y Hidalgo, I. (coords.) (2019). *Un sentido de vida: la experiencia de búsqueda de Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos en Nuevo León 2012-2019* [informe]. Universidad Iberoamericana-FUNDENL.
- Sousa Santos, B. de (2009). *Una epistemología del Sur*. CLACSO.

Sitios de internet

Aluna (s. f.). *Aluna Acompañamiento Psicosocial, A.C.* <https://www.alunapsicosocial.org>

El día después (s. f.). <https://eldiadespues.mx/organizacion/red-de-enlaces-nacionales>

Geografía del dolor (s. f.). <http://www.geografiadeldolor.com/>

BORDANDO ESPACIOS DE VISIBILIDAD Y MEMORIA

Verónica Gil Montes*

*Pienso que cada instante sobrevivido al caminar
Y cada segundo de incertidumbre
Cada momento de no saber
Son la clave exacta de este tejido
Que ando cargando bajo la piel
Así te protejo
Aquí sigues dentro***

INTRODUCCIÓN

En 1978, René Lourau escribió *El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política* e inicia el texto con una “Carta a los lectores ocasionales sobre el contexto emocional en que compuse este libro”, en esa introducción narra una serie de acontecimientos sucedidos durante la escritura del libro en 1977, llama mi atención como coloca su contexto emocional, da cuenta de sentirse triste y angustiado por los acontecimientos que refiere, lo cual permite entender, a través de la lectura de su texto, los atravesamientos institucionales que nos conforman como sujetos.

Bajo esta lógica, me permito compartir mi experiencia en el colectivo Fuentes Rojas, en particular en la iniciativa “Bordando por la Paz y la Memoria. Una Vícti-

* Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco, colaboradora en los proyectos de investigación “Memoria y futuro: Organizaciones sociales y civiles como fuerzas instituyentes de la sociedad mexicana” y “Memoria colectiva. Creación imaginaria en los procesos instituyentes”, aprobados por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco, cuyos titulares son Rafael Reygadas y Roberto Manero.

** *Hasta la raíz*, autores: Leonel García Núñez de Cáceres y María Natalia Lafourcade Silva.

ma, un Pañuelo”, que a lo largo de poco más de ocho años he construido con otras y otros. El espacio público, la memoria y el bordado son tres elementos que constituyen y sostiene esta iniciativa, cuya finalidad es realizar un memorial ciudadano bordado a muchas manos, escuchando muchas voces y compartiendo muchas experiencias.

A partir de esta acción ciudadana se ha construido una forma de denuncia y resistencia ante el miedo y la creciente descomposición social en la que vivimos. Si bien la denuncia de los asesinatos y desapariciones por medio de los bordados tiene una carga emocional fuerte, ya que se puede ser consciente del miedo, de la desesperación al no encontrar a los desaparecidos o de la profunda tristeza al saber de la muerte; el espacio colectivo y el acto de bordar con otras y otros genera un acompañamiento cálido, amoroso, de encuentros con lo cotidiano, con los recuerdos, aquellos que nos permiten sonreír; es en sí un acto de cuidado, un abrazo colectivo que sostiene y acompaña.

EL CONTEXTO SOCIAL Y EMOCIONAL

Se tiene noticia sobre el fenómeno de la desaparición en nuestro país desde la década de 1940, pero es en la década de 1960 cuando dicho fenómeno se observa como una estrategia política dirigida a ciertos grupos denominados “Guerrilleros”, mismos que cuestionaban el orden estatal establecido; y el acto mismo de la desaparición se instituye como una acción para suspender al sujeto de su estructura histórico-social: suspenderlo de *su* mundo. “Las técnicas que fueron aplicadas al cuerpo de las y los desaparecidos, desde el momento mismo de la aprehensión, estuvieron dirigidas a su sometimiento a través de la ruptura de las relaciones espaciotemporales más inmediatas, desfondando su realidad” (Ovalle, 2019: 21). Existieron diversas organizaciones sociales que empezaron a visibilizar y dar voz a las víctimas de esta acción del Estado; por ejemplo, en 1976 se creó el Comité Pro-Libertad de Presos Políticos, en 1978 el Comité Prodefensa de Presos, Perseguidos y Desaparecidos y Exiliados Políticos de México (Eureka). Estos colectivos tenían acciones concretas para dar a conocer los hechos de represión y desaparición que se establecieron en esos años, es importante mencionar que estas estrategias de represión fueron focalizadas sobre los grupos de insurgencia. La denuncia constante de los diversos colectivos, algunos ya referidos anteriormente, permitió reconstruir una serie de hechos a partir de testimonios o archivos y dar a conocer una verdad que por mucho tiempo se fue ocultando, visibilizando la represión por parte del Estado.

Si bien en la historia de México los actos de desaparición no han dejado de suceder, fue durante el sexenio de Felipe Calderón (2006-2012) cuando se obser-

vó cómo dicho fenómeno tomó un matiz nuevo y se instrumentó en la sociedad mexicana de manera generalizada como una estrategia de sometimiento y administración de una guerra sin sentido. Felipe Calderón inició la llamada “guerra contra el narcotráfico”, militarizando el país y aumentando los niveles de inseguridad y violencia en nuestra sociedad.

La cantidad de personas desaparecidas a lo largo de más de dos décadas es inmensa y en realidad no se pueden establecer cifras precisas al respecto; según registros del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), desde que comenzó la guerra contra “el narco” en 2007 y hasta 2014 se contabilizaron 164 000 víctimas; cifra que a decir del periódico *ABC Internacional* superó a la de las víctimas que se calcularon en las guerras de Afganistán e Irak en ese mismo periodo. De acuerdo con datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública en 2014 se registraron 17 336, en 2015, 18 707 y para 2017 se registraron 29 168 homicidios dolosos (Redacción AN, 2018). Como dato importante, cabe señalar que tan sólo en el contexto del periodo electoral de 2018 fueron asesinados 121 candidatos de diferentes partidos políticos. Según el Registro Nacional de Personas Desaparecidas, durante el sexenio de Calderón (2006-2012) se registraron 17 210 personas desaparecidas; en el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) se registraron 35 305 personas desaparecidas, y en el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2022) han desaparecido 30 956 personas.

En 2011, en el contexto de la “guerra contra el Narcotráfico”, la sociedad civil en México construyó una respuesta casi inmediata ante esta situación de violencia y vulnerabilidad en la que se encontraba. Debemos recordar que en Colombia la sociedad civil se pudo organizar diez años después de vivir una situación generada de una estrategia de combate al narcotráfico similar a la que se instaló en México.

Dos eventos marcaron el inicio de la protesta social en relación con estos actos de violencia, el primero la convocatoria realizada por Rius (Eduardo del Río), El Fisgón (Rafael Barajas) y otros caricaturistas de la revista *El Chamuco* para denunciar la violencia que se estaba viviendo y usar la frase “Basta de sangre”; Alejandro Magallanes realizó una imagen que indicaba “No + Sangre” y se invitó a la población en general a reproducir dicha imagen y hacer uso de la misma como una manera de protesta y denuncia hacia el fenómeno de la violencia que se vivía en el país (Meléndez, 2013).



El segundo evento fue el asesinato de Juan Francisco Sicilia Ortega, hijo del poeta y periodista Javier Sicilia, quien después del asesinato de su hijo convocó a un plantón en el zócalo de la ciudad de Cuernavaca, Morelos; dicho acto dio inicio al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD), dando paso a la “Caravana por la Paz”. Se convocó a una marcha nacional que inició el 5 de mayo de 2011 en Cuernavaca y tres días después, el 8 de mayo, llegó a la Ciudad de México; a esta marcha se fueron uniendo cientos de ciudadanos para compartir sus experiencias sobre la desaparición de sus hermanas y hermanos, hijas e hijos, madres y padres, esposas y esposos.

Alrededor de esta marcha surgieron un sinnúmero de acciones de todo tipo, se empezaron a construir redes de apoyo y, sobre todo, se hizo evidente lo que ya no había manera de ocultar: la violencia extrema provocada por el crimen organizado que hasta el día de hoy padecemos. Una de las iniciativas que se gestó para hacer patente esta violencia y fortalecer las acciones de la marcha convocada por el MPJD fue: “Paremos las balas, pintemos las fuentes”, propuesta por el Colectivo Fuentes Rojas, el cual publicó en 29 de abril de 2011 una convocatoria a la sociedad en general para pintar de rojo las fuentes de la ciudad:

“Paremos las balas, pintemos las fuentes”.

...El principal eje de la iniciativa es fortalecer la convocatoria a la marcha nacional del 8 de mayo, hecha por Javier Sicilia, manifestándonos en contra de la violencia y la impunidad, mediante una actividad pacífica que de manera visual explicita el ánimo nacional y llame la atención hacia la grave situación que estamos viviendo.

Con base en estas someras ideas, el 7 de mayo pintaremos de rojos diversas fuentes de la Ciudad de México y realizaremos actividades de difusión tanto de la situación que vive el país como de la marcha del 8 de mayo. Pintaremos las fuentes con pintura vegetal biodegradable y no dañaremos de ninguna manera las estructuras de las fuentes. Será, insistimos, una acción pública, pacífica y abierta, que apela a la creatividad para ejercer el derecho a la libre manifestación de las ideas”.

Atte.

Iniciativa Paremos las balas pintemos las fuentes¹

Una iniciativa de denuncia, que a través de la resignificación del espacio público, pretendía visibilizar a los muertos y desaparecidos de este país. Fue una acción que sin ninguna duda quebrantaba el orden visual de lo cotidiano, por algunos

¹ Extracto de la convocatoria. Se puede consultar la versión completa en la página de Facebook Fuentes Rojas, en el rubro de eventos.

momentos alterando el espacio de lo público; si bien este ejercicio tenía una potencia que permitía visibilizar la violencia, al mismo tiempo constituía un desafío ya que tenía que ser realizada de manera rápida y en el anonimato, pues la acción de pintar las fuentes era causa de una falta administrativa. Fue entonces que a partir de diversas reflexiones se propuso una segunda iniciativa: “Bordando por la Paz y la Memoria. Una Víctima, un Pañuelo”, el objetivo de la misma era construir un memorial ciudadano que permitiera dar cuerpo y voz a las víctimas de la violencia, recuperando el espacio público, construyendo comunidad para que de esta manera se estableciera un lugar de lo íntimo, en el cual se pudiera escuchar, mirar, abrazar, cuidar. El objetivo principal era dar visibilidad a la violencia a través de esta acción ciudadana comprometida con el tiempo, la paciencia y el compartir.

Si bien mediante estas dos iniciativas se ha tratado de visibilizar “actos violentos”, los cuales no suceden sólo de una pelea entre los “buenos y malos”, sino más bien de la instrumentación de la violencia en nuestro continuo cotidiano, entender el fenómeno de violencia y cómo se instrumenta en nosotros permitirá resignificar nuestras acciones.

¿CÓMO ENTENDER LA VIOLENCIA?

En nuestras sociedades el acto mismo de la violencia se desarrolla, ejecuta y se vive de diversas maneras, existe un sinnúmero de ejemplos; conceptualizar la violencia podría ser una reflexión sin sentido, ¿qué se puede decir ante un acto contundente como la muerte, la desaparición, el secuestro?, sin embargo, es necesario tratar de realizar una reflexión al respecto para tener elementos que permitan centrar nuestra atención en esos acontecimientos e incidir de algún modo en ellos.

Organismos oficiales como la Organización Mundial de la Salud (OMS) definen la violencia como “el uso intencional de la fuerza física, amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad que tiene como consecuencia o es muy probable que tenga como consecuencia un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte”;² frente a esta perspectiva general se dejan de lado los diversos atravesamientos sociales, políticos, culturales, que podrían permitir una reflexión profunda sobre las acciones violentas que se presentan en lo cotidiano. Para profundizar en el tema, parece necesario revisar dos planteamientos: de Arendt y Žižek, que con cuarenta años de distancia entre sus escritos y reflexiones se complementan para entender el fenómeno de la violencia y lo que alrededor de ésta se construye.

² Consúltese: [<http://www.who.int/topics/violence/es>].

Para Arendt, la violencia se distingue por su carácter instrumental, fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en su última fase de desarrollo, puedan sustituirla (Bernstein, 2013: 138). Se ejecuta y es propia del uso del terror; los actos violentos perpetuados sobre los otros y de los cuales somos espectadores inscriben en nosotros una especie de parálisis en lo cotidiano, dando como resultado la no-acción; pareciera ser que existe un acuerdo tácito del silencio y sólo aquellos que son directamente afectados han construido diversas redes de apoyo y visibilizan estos acontecimientos.

Žižek (2009), en su libro *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, plantea una noción sobre violencia en la cual se pueden entretrejer tres dimensiones: subjetiva, objetiva y simbólica.

La violencia subjetiva es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de violencia. En primer lugar, hay una violencia “simbólica” encarnada en el lenguaje y sus formas, la que Heidegger llama nuestra “casa del ser”. Como veremos después, esta violencia no se da sólo en los obvios –y muy estudiados– casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales: todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido. En segundo lugar, existe otra a la que llamo “sistémica”, que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político (2009: 10).

La violencia objetiva es fundamentalmente sistémica, producto de un contexto político, social, cultural que se determina por la época en que se vive, es invisible porque se reproduce en nuestro hacer cotidiano, se establece y normaliza a través del Estado.

Estas dos aproximaciones teóricas nos permiten pensar en los actos violentos como acciones que se derivan de un contexto político, económico y social en el que los sujetos se desarrollan; las formas de vivir y replicar la violencia se inscriben constantemente en los sujetos. La violencia en todas sus manifestaciones se vive y se reproduce todo el tiempo en nuestros actos cotidianos; baste poner de ejemplo aquello que consumimos en los medios masivos de comunicación: pagamos por ver películas extremadamente violentas o las series de televisión, e incluso en las noticias nos muestran los asaltos, las desapariciones, los feminicidios como aquello que sucede todos los días, sin ninguna reflexión de por medio; la vida y la muerte aparecen como una moneda de cambio, se mata porque algo se debe: por justicia,

por ajuste de cuentas, por sometimiento, por traición, y así se ha instrumentado una manera de castigo cuyo fin es establecer miedo y terror con fines de lucro. Actuamos constantemente el hacer de la violencia, parece que la normalizamos y poco a poco la delgada y sutil línea que caracteriza la exposición de la violencia se traspasa y transgrede, construyendo nuestra subjetividad.

Ante dicho contexto, ciertamente es difícil teorizar alrededor de estos acontecimientos, queremos llamar la atención en lo que a nuestro parecer es mucho más aterrador, es decir, la normalización que hacemos de la violencia y a partir de ello, la banalización del ejercicio de la misma. ¿Cómo y desde dónde pensar los actos violentos cotidianos?, al parecer ya no causan ningún asombro, o por lo menos no encontramos manifestaciones claras al respecto; se inscribe en nosotros el miedo, el terror y la desolación, y nos hacemos reproductores de una violencia silenciosa que se manifiesta en la no-acción.

LA NO-ACCIÓN: UNA ESTRATEGIA DEL ESTADO

¿Cómo y desde dónde pensar las formas de violencia que vivimos todos los días? En el tiempo que estamos escribiendo y reflexionando sobre esta problemática se han realizado diversos actos violentos: secuestros, desapariciones, feminicidios. En general, parece que estos acontecimientos forman parte de la vida diaria ya que nuestra sociedad va normalizando los actos violentos y al mismo tiempo banalizándolos, prueba de ello son los comentarios que escuchamos sobre algunos hechos: “fueron ajustes de cuentas”, “se matan entre ellos”, “seguramente vendía drogas”; lo cierto es que estas formas de ir construyendo una idea sobre estos acontecimientos violentos se origina desde el hacer del Estado, que se encarga de regular la vida de los ciudadanos.

El Estado dota a cada sociedad de formas propias de organización, de normas, de una red de significados, es la instancia mediante la cual se regulan las garantías sociales, políticas, económicas. Como aparato regulador de la sociedad se inscribe constantemente en el actuar de los sujetos, a través de diversas instituciones como son la familia, la escuela, el hospital, la cárcel, la policía. “Lo que quiere imponer el Estado no son solamente las formas que se identifican dentro de su obediencia común a su legitimidad única, sino también una fuerza que duplique todas las formas, de las más públicas a las más privadas, en el sentido deseado por él: es decir, la institucionalización” (Lourau, 1980: 29).

Ahora bien, en su carácter periférico el Estado se inscribe en los sujetos por medio de la construcción de una red simbólica, lo cual permite la incorporación de un orden social, político, económico; es todo un orden estatal que guía el

hacer de los sujetos en la sociedad, en este sentido, se establece lo que Lourau ha llamado el inconsciente institucional. Así encontramos que el Estado se inscribe en todas las demás instituciones que conforman la sociedad, organizando la vida conyugal, la vida escolar e incluso la escritura:

El Estado se instala en lo imaginario [...]. Lo que yo veo, a través del autoanálisis, es poco: censuras que el temor del Estado inspira en todo lo que organiza, comenzando con mi escritura formada por la escuela y para la escuela, más tarde para la edición; censuras de la edición que se ejercen no solamente en aval, dentro de un comité de redacción de editor, de revista o periódico, sino censuras apriorísticas cuando la imagen más o menos confusa de lo que no hay que decir me hace doblar un poco más la espalda para tachar sobre mi máquina de escribir; censuras más manifiestas inspiradas por las potencias estatales, oficiales o paralelas, desde la administración que me emplea hasta los partidos políticos maltratados en mi texto (Lourau, 1980: 25).

Siguiendo a Lourau, pensar en este inconsciente institucional nos remite al principio de equivalencia ampliado, es decir, el Estado aparece como un equivalente en todas las instituciones. Para el desarrollo de este principio Lourau retoma el principio de equivalencia marxista:

El principio de equivalencia fue creado por Marx basándose en la economía política de los siglos XVII y XVIII. El valor de las mercancías se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de la mercancía en cuestión. Se trata de valor de intercambio, abstracción del valor de uso. La forma general del valor, el equivalente de todas mercancías, es el dinero (1980: 83-84).

Y lo define de la siguiente manera:

El principio de equivalencia ampliado a todas las formas sociales significa que lo estatal, potencia de legitimación de la institución al mismo tiempo que resultado de todas las legitimidades institucionales, es lo que dirige toda la vida social, toda innovación, todo movimiento y, frecuentemente, incluso la acción revolucionaria, para que las nuevas fuerzas sociales den nacimiento a formas equivalentes a las actuales en el marco de equilibrios mutantes, evolutivos o regresivos, pero siempre definidos por la existencia sagrada de un Estado a modo de garantía metafísica de lo social (1980: 93).

Esto es, toda forma social tendría al Estado como referente común y como medida para todo tipo de intercambio social (incluyendo el mismo lenguaje) (Manero, 1996). De esta manera, el principio de equivalencia ampliado refiere las formas en que se replica el Estado a través de sus instituciones y en el contexto de la llamada “guerra contra el narcotráfico” se fueron inscribiendo en los sujetos estas maneras de vivir y reproducir la violencia; el Estado fue estableciendo las condiciones de materialidad en las cuales se produjeron las violencias en la población.

Pensemos en cómo desde el establecimiento de la llamada “guerra contra el narcotráfico” se fue construyendo una narrativa en que la violencia extrema era necesaria para contrarrestar a aquellos que violentaban a la sociedad, como consecuencia se inscribió en los ciudadanos un discurso de miedo, desconfianza y justificación de la acción del Estado en relación con su política de sometimiento y violencia. Cada vez menos preocupado por el bien común, el establecimiento de políticas de bienestar en esos años (2006-2012) fueron casi anuladas; conjuntamente a la visión de una política de violencia se establecieron también políticas y diversas prácticas económicas que empezaron a gestionar a los sujetos como mercancía, lo que permitió construir alrededor del ejercicio de la violencia una práctica de consumo, en la cual el valor de lo “humano” se desdibujó convirtiendo al sujeto en una mercancía por su valor de uso. Sayak Valencia (2016) propone pensar en el capitalismo *gore*:³ en el cual el sujeto está expuesto a ser una mercancía, materializado en el cuerpo:

nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado [...] Cuerpos concebidos como productos de intercambio que alteran y rompen las lógicas del proceso de producción del capital, ya que subvierten los términos de éste al sacar del juego la fase de producción de la mercancía, sustituyéndola por una mercancía encarnada literalmente en el cuerpo y la vida humana, a través de técnicas predatorias de violencia extrema como el secuestro o el asesinato por encargo (2016: 15).

Podemos observar que a través de las prácticas exacerbadas de las políticas neoliberales y la aparición de una de las industrias más redituables, como es el narcotráfico, las prácticas de violencia sobre los sujetos se han normalizado, se instrumentan, convirtiendo los hechos violentos en parte de nuestra vida diaria, la invisibilidad y no-acción del Estado ante este nuevo sistema económico: *el capitalismo gore*, se instrumenta en los sujetos y nos hace actuar en consecuencia; en

³ El término *gore* refiere a un género cinematográfico de terror, en el cual mediante efectos especiales se hace explícita la violencia extrema revelando la vulnerabilidad del ser humano.

el mejor de los casos, la no-acción del Estado se traduce en la invisibilidad de los actos de violencia.

Otro factor a considerar es el papel que los *mass media* han jugado en todo este entramado de construcción del sujeto como mercancía de cambio, lo cual ha permitido establecer diversas formas de adaptarse a vivir y reproducir actos violentos como parte de nuestra vida diaria, al respecto Echeverría escribía en 1998:

el hecho del crecimiento irrefrenable del uso de la “Violencia Salvaje”, es decir, no institucionalizada. Repetidamente, y con frecuencia cada vez mayor, la violencia se escapa de las manos a la entidad estatal, y es empleada tanto por los movimientos disfuncionales, “antinacionales”, de la sociedad civil –los famosos “sectores” marginales o informales–, como por estados nacionales “espurios” o mal integrados en la entidad transnacional de neoliberalismo (Echeverría, 1998: 367).

Estos Movimientos disfuncionales, “antinacionales” o sectores marginales son a la luz de la opinión pública dominante los sectores del narcotráfico o del crimen organizado y los medios masivos de comunicación reproducen una narrativa que justifica el uso de la violencia en estos sectores, con lo cual se valida la ruptura de los lazos sociales: “la opinión pública de la ‘época posmoderna’ no quiere mirar la exacerbación y la agudización monstruosa tanto de la violencia social ‘salvaje’ o rebelde como de la violencia estatal ‘civilizatoria’, [...] sino que se contenta con tenerlos por el precio que es ineludible pagar en el trecho último y definitivo del camino que llevaría a la conquista de la ‘paz perpetua’” (Echeverría, 1998: 367). Es la construcción de una opinión pública que justifica el uso de la violencia y la legitima como consecuencia natural de aquello que se debe de castigar.

EL ESPACIO PÚBLICO COMO UNA POSIBILIDAD DE VISIBILIDAD

La intervención del Estado en el ámbito de Seguridad se ha presentado de dos maneras: mediante un uso excesivo de la fuerza o en la ausencia total de su acción. Por lo tanto, se puede pensar que el actuar común de los sujetos se construye en estos dos niveles. De forma general, y para provocar una reflexión, podemos decir que el orden estatal da origen a lo que Arendt (2016) ha llamado “la banalidad del mal”, en este caso la banalización de la violencia. La sociedad, en general, ya no se percata de los actos violentos, ya que forman y son parte del paisaje urbano. En alguna ocasión, hace diez años, en clase una estudiante originaria de Cuernavaca comentó

que el lugar donde ella vivía era tranquilo y no era peligroso, decía: “bueno, si se oyen las balaceras y te enteras de los asaltos, pero con que no te acerques está bien”. La inseguridad, los asaltos, la desaparición forzada se han hecho parte de nuestro acontecer y muchas veces no se cuestiona y ni siquiera se interpela a la autoridad por su ausencia. Por otra parte, se tiene una respuesta autoritaria del Estado: se reprime, se encarcela, se silencia, con lo cual se inscribe en los sujetos la no-acción.

Sin embargo, ante este panorama tan poco alentador ciertos grupos de la sociedad han tratado de romper este cerco de lo que hemos llamado la no-acción, tratando de visibilizar y etiquetar como un lugar común estos actos de violencia. ¿Qué pasa entonces cuando la sociedad recupera el espacio público?, ¿cuáles son las capacidades de creación y potencia que se construyen? Ante el panorama de la no-acción existen también esfuerzos ciudadanos que han tratado de visibilizar aquello que el terror ha querido ocultar. Iniciativas ciudadanas de intervención como pintar las fuentes o bordar en las plazas o parques apuestan a transgredir, transformar y llenar de sentido el espacio público, curiosamente un espacio reglamentado, designado para cierto uso, normalizado; entendiendo así el espacio público como un continuo de la reglamentación que se inscribe en nosotros.

Si bien se puede entender el espacio desde el punto de vista arquitectónico como un territorio de la ciudad donde cualquier persona tiene derecho a estar y tener libre tránsito, es decir, los identificados como plazas, parques, bibliotecas públicas, calles. El espacio público es definido desde el gobierno de la Ciudad de México de la siguiente manera:

El espacio público es aquel que teje a la ciudad, y en el cual se satisfacen las necesidades complementarias a la vivienda. Es un espacio relacional, de geometría y dimensiones variables, que fomenta relaciones entre lugares y ciudadanos. Además, el espacio público y la forma en que se vive es un reflejo de la sociedad a la que pertenece ya que es un lugar de representación y expresión colectiva (Gobierno de la Ciudad de México, s.f.).⁴

Como ya se mencionó, esta definición es una manera de observar y reglamentar el hacer ciudadano. Con el propósito de realizar una reflexión que permita dar cuenta de diversas manifestaciones civiles, pongamos a discusión el espacio público en sus diferentes dimensiones: temporal, simbólica, subjetiva.

Hay tres elementos para destacar sobre el espacio público: el primero es que el significado del espacio público se construye en el tiempo: es una construcción

⁴ Consúltese: [<http://www.aep.cdmx.gob.mx/blog-aep> fecha de consulta: abril 1, 2022].

histórica. El segundo es que su delimitación y apropiación está determinada por elementos culturales y sociales que establecen la manera en que los grupos sociales lo definen y lo usan en concreto. El tercero es que condensa diversas dimensiones: físicas, sociales, culturales, políticas. Sin embargo, su definición está dada por el uso. Así, el espacio público supone dominio de lo público, uso colectivo y diversidad de actividades.

En el marco de esta reflexión es importante entender el espacio público como un espacio de elaboración de reflexión que se circunscribe en el ejercicio de la libertad, premisa que postula Arendt: “La libertad entendida como la posibilidad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación” (2016: 163-164), en este sentido, se define el espacio público como un lugar donde convergen los sujetos, se publica y comparte un espacio común, realizando un intercambio intersubjetivo en el cual los saberes se transforman. Se establece el ejercicio de lo político, condición fundamental del espacio público.

Realizar un memorial ciudadano colgando los tendedores de pañuelos bordados interrumpe lo cotidiano del paisaje y, por algunos momentos, para quien toma atención en los pañuelos se materializa la violencia, se visibiliza el acto de la desaparición y de la muerte; ante esa acción no queda más que reflexionar sobre la provocación de pensar el espacio público como un lugar cargado de sentido, con la pretensión que se dé vuelta a su origen: una aproximación al *Ágora*, lo cual permite resignificar el espacio público en su sentido de potencia creadora, en la cual el intercambio intersubjetivo da como resultado pensar y accionar sobre la misma violencia.

La acción de bordar, por sí misma no es una acción disruptiva, pero posibilita pensar el espacio público como círculo de posibilidades por medio del hacer de otras y otros, lo cual se circunscribe en el ejercicio de la libertad y tiene como acción preponderante el ejercicio de lo político. La esfera de lo público, dice Arendt, se construye a través de la *vita activa*:

Vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por estos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político (2009: 37).

Existen tres categorías principales que Arendt desarrolla para poder aproximarse a la explicación de lo político: la labor, tiene que ver con las necesidades vitales de las personas, se ocupa de la reproducción del ciclo de vida, es decir, corresponde al proceso biológico del cuerpo humano; el trabajo es una actividad que se inserta en el mundo natural de los hombres, se construye de manera artificial a la misma naturaleza humana, y la acción, la cual es la única actividad que se da entre los hombres de forma directa. “La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo en común [...] Ser visto y oído por otros deriva su significado en el hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente” (2009: 66).

Se construye un lugar común, el cual interpela tanto a los actores que llevan a cabo el acto de bordar como a los que sólo son espectadores; como ya se ha dicho el objetivo es visibilizar la violencia en el país, pero sin lugar a dudas nos parece que va un poco más allá de sólo hacer notar estos actos, es llegar a realizar una toma de conciencia en el hacer común y, literalmente, rasgar aquello que nos han dicho es lo “normal”. Este tipo de protestas nos parecen importantes, ya que, como se mencionó, posibilitan el hacer colectivo: la acción, a decir de Hannah Arendt, la acción es la única actividad que se da entre los seres humanos sin la mediación de las cosas y que, al ser condición de la pluralidad humana, es también condición de toda vida política o pública alguna.

Es importante reflexionar también cómo esta acción sobre el espacio interpela la esfera pública en la cual se recrea y resignifica la realidad sobre la violencia que vivimos; la acción de bordar que el colectivo Fuentes Rojas ha sostenido por trece años en el espacio público ha tenido una incidencia en aquellas personas que nos han acompañado, aquellas que se han detenido a leer los pañuelos; la acción de bordar, detenerse, leer, sentarse, platicar ha propiciado “darse cuenta” de una realidad que se ha vuelto común, que hemos invisibilizado. Pensamos en la construcción de un memorial ciudadano que dé presencia a los muertos y desaparecidos, pero que permita la acción política de los que habitamos el espacio público.

Este tipo de iniciativas son necesarias e importantes en nuestra condición actual como sociedad, ya que en nuestra cotidianidad en los espacios públicos como las calles, las plazas, los parques, ocurren actos violentos: ejecuciones, desapariciones, asaltos; es en lo público donde todo el tiempo se construyen estas estrategias del miedo y terror; asimismo, allí se hacen invisibles los actos de la violencia. Por tal motivo el reconocer y establecer en la esfera pública lo que puede contribuir a la visibilización de la violencia permite que los ciudadanos se reconozcan también como parte del problema; y si bien no son ejecutores directos de las desapariciones, los secuestros, las muertes, sin duda alguna no hacer nada por temor o fingir que no pasa nada, los convierte también en víctimas y victimarios.

Es importante reconocer que ante la recuperación del espacio público mediante la acción se construye un hacer ciudadano: sujetos plenos en el ejercicio político y social de sus derechos; se quebranta el orden establecido por el mercado y se pone en juego los afectos y saberes emocionales que permiten construir desde la mirada propia al otro, y así se establecen procesos comunitarios que permiten generar lazos sociales.

Ante dicho contexto de violencia que se vive todos los días en nuestro país es necesario restablecer estos lazos sociales y comunitarios, ya que a través de las redes de visibilidad y apoyo se podrá contrarrestar de algún modo las formas violentas que se han construido a partir de los planteamientos mercantiles en que los sujetos tenemos un valor como objeto-mercancía. Es necesario visibilizar y hacer consciente a la población en general que los actos violentos y las víctimas de la “guerra contra el narcotráfico” van aumentando, como va en aumento el miedo, la preocupación, el descontento y la indiferencia por lo que pasa alrededor nuestro.

BORDAR, UN ANALIZADOR SOCIAL PARA CUESTIONAR A LA INSTITUCIÓN

Si bien la iniciativa “Paremos las balas, pintemos las fuentes” permitió visibilizar miles de asesinatos que se originaron a partir de la “guerra contra el narcotráfico”, la toma clandestina de estos espacios públicos pintando el agua de las fuentes de color rojo visibilizó también el dolor, la angustia por el ejercicio de la violencia sobre nosotras y nosotros; una acción contestataria, potente pero efímera, que dio paso a la iniciativa “Bordando por la Paz y la Memoria. Una Víctima, un Pañuelo”, cuya convocatoria era la siguiente:

Somos una voz de hilo y aguja que no se calla! ¡que busca unir y resarcir emociones y justicia!!!

A bordar

A bordar para abordarnos

A bordar contra la guerra

Abordar a nuestros muertos

Abordarnos y reconocernos

Retomamos esta labor, esta manifestación pacífica, esta expresión colectiva de deseo de paz, de exigencia de justicia y dignidad, de reconocimiento a las víctimas y a los desaparecidos ya no sólo del sexenio pasado y la guerra contra el narco sino también de este sexenio en que la política de violencia no ha cambiado.

La acción consiste en bordar un pañuelo por cada uno de los muertos de esta guerra absurda “contra el narco” desatada por Felipe Calderón y que continúa en este sexenio de Peña Nieto. Bordamos en pañuelos blancos un texto con el nombre y la narración de la muerte o desaparición de la persona, el lugar y la fecha donde sucedió. Bordamos en grupo, en plazas públicas y compartimos con amigos y transeúntes la información, pero sobre todo el dolor y la rabia por la situación de violencia en la que vivimos hoy en México. Bordamos con hilo rojo para los muertos, con hilo verde para los desaparecidos, con la esperanza de que regresen vivos.

Bordados por la paz: un pañuelo, una víctima es una iniciativa propuesta por el colectivo Fuentes Rojas, de la Ciudad de México que tuvo sus primeras acciones a partir del surgimiento del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, encabezado por el poeta Javier Sicilia en marzo de 2011. A partir de entonces se han formado grupos de bordado en varias ciudades del país y del extranjero para recordar a todos nuestros muertos, para visibilizarlos y hacernos conscientes de que cada número, cada cifra, tiene nombre y apellido.

Atte.

“Iniciativa Paremos las balas pintemos las fuentes”⁵

Bordar colectivamente, ocupar el espacio público en donde los bordados permiten interpelar e interrogar a todo aquel que se detenga a mirar y escuchar, permite entender este espacio como un analizador social, en el cual se establece un intercambio de saberes, experiencias y emociones construyendo memoria. Es un analizador que cuestiona el orden instituido, permite hacer hablar, hacer pensar y hacer ver los actos tan dolorosos sobre la violencia y la desaparición que ha padecido la sociedad mexicana desde hace mucho tiempo. “El analizador es, desde su mismo enunciado, un concepto *bisagra* en el Análisis Institucional, que articula los procesos de intervención con la teoría sobre las instituciones o, dicho de otra manera, el *campo de intervención* con el *campo de análisis*” (Manero, 2019).

En este sentido, se puede recuperar la línea de construcción de experiencia, hacer ver la potencia del acto de bordar en colectivo en el espacio público; construir memoria permite hilar entre el campo de intervención y el campo del análisis.

Lourau menciona que los analizadores son elementos de una realidad social que permiten observar las contradicciones del sistema; si bien la institución nos objetiviza, el analizador *desobjetiviza*, lo cual restituye la subjetividad: “el anali-

⁵ Extracto de la convocatoria. Se puede consultar la versión completa en la página de Facebook Fuentes Rojas, en el rubro de eventos.

zador desmaterializa las formas de opresión revelando las fuerzas que en ellas se esconden y combate todas las formas materiales” (Lourau, 1980: 156).

El acto colectivo de bordar es un analizador social que permite dimensionar esas contradicciones del sistema, que cuestiona y da sentido a la posibilidad de resistencia ante lo que ya hemos colocado como la no-acción del Estado y las maneras como se ha instalado y resignificado esta no-acción en la población.

El bordado colectivo, en tanto analizador, permite generar espacios del recuerdo, en consecuencia por medio de esta acción se genera una memoria que se replica y se apropia en diferentes niveles. Construir memoria es también un acto de resistencia que genera un espacio de encuentro y de resignificación con los otros.

La construcción de la memoria colectiva incide en el pensar-actuar de los ciudadanos. Halbwachs menciona que la memoria es por sí misma una memoria colectiva: “Nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, y son los demás quienes nos los recuerdan, a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado implicados nosotros solos, y objetos que hemos visto nosotros solos. Esto se debe a que en realidad nunca estamos solos” (Halbwachs, 2004: 27). El recuerdo y la memoria involucran los aspectos afectivos de quienes participan en este acto de acceder, construir, visibilizar y recuperar el significado real de la vida, más allá de este acto voraz de sólo ver los cuerpos-sujetos o la vida como una mercancía que se utiliza o se cambia para ganar poder económico y social.

Hacer visible la desaparición forzada, el cobro de cuentas, el secuestro, los feminicidios, en general, los actos violentos en el contexto actual de nuestro país y generar reflexiones sobre estos temas, es una tarea difícil, es construir con otros en lo público y colectivo espacios de arropamiento, espacios de contención para poder generar confianza entre nosotras y nosotros; cuestionar los actos de violencia que todos los días vivimos permitirá no hacerlos parte de nuestra vida cotidiana, no son “normales”, por eso este tipo de iniciativas como “Bordando por la Paz y la Memoria. Una Víctima, un Pañuelo”, es un hacer-ciudadano que nos permite resignificar nuestro espacio público, reencontrarnos con las y los otros, vincularnos con nuestros recuerdos y construir memoria; es una experiencia, en tanto analizador social, como afirma Lourau, que restituye nuestra subjetividad.

“Bordando por la Paz y la Memoria. Una Víctima, un Pañuelo”



Nota: Primera bordada después de año y medio, en el contexto de la crisis sanitaria por covid-19 (2020-2022).

Fuente: Fotografía de Verónica Gil Montes, fuente de Los Coyotes, Coyoacán, 28 de noviembre de 2021.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2016). ¿Qué es la libertad? En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península.
- Bernstein, R. J. (2013). *Violencia. Pensar sin barandillas*. Gedisa.
- Echeverría, B. (1998). Violencia y modernidad. En A. Sánchez (ed.). *El mundo de la violencia*. UNAM/FCE.
- Halbwachs, M. (2004). *La Memoria Colectiva*, Inés Sancho-Arroyo (trad.), Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Lourau, R. (1980). *El Estado y el inconsciente. Ensayo de sociología política*. Kairós.
- Manero, R. (1996). El concepto de institucionalización en socioanálisis y sus aportes a la psicología social. En *Anuario de Investigación 1996*, UAM-Xochimilco-DEC.
- Manero, R. (2019). Análisis y creación, el concepto de analizador y la contrasociología. *Área 3. Cuadernos de Temas Grupales e Institucionales*, (23, invierno). www.area3.org.es
- Meléndez Torres, E. (2013). *La imagen cuenta: No + Sangre*. Conaculta/Cenidiap/ Estampa Artes Gráficas.

Ovalle, C. (2019). *Tiempo suspendido. Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. Bonilla Artigas Editores.

Valencia, S. (2016). *Capitalismo gore*. Paidós.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Paidós.

Sitios de internet

Gobierno de la Ciudad de México (s. f.). <https://www.aep.cdmx.gob.mx/blog-aep> (consultado el 1º de abril de 2022).

Organización Mundial de la Salud (OMS) (5 de julio de 2018). <http://www.who.int/topics/violence/es>. <http://www.aep.cdmx.gob.mx/blog-aep>

Redacción AN (2018). En 2017, más de 29 mil asesinatos en México; 671 fueron feminicidios. *Aristegui Noticias*, 21 de enero de 2018. <https://aristeguinoticias.com/2101/mexico/en-2017-mas-de-29-mil-asesinatos-en-mexico-671-fueron-feminicidios/> (consultado el 20 de marzo de 2020).

VIOLENCIAS EN EL 8M: CONSIDERACIONES CRÍTICAS

*Claudia Salazar Villava**

INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Pasión, cuerpos y acción política” en el cual estudiamos las acciones colectivas en su dimensión política, ética y estética, especialmente en lo que representan como expresión de los desbordamientos de figuras tradicionales en la acción política. En este texto nos ocupamos de la aparición de acciones violentas en las marchas que, con motivo del Día Internacional de la Mujer, se llevaron a cabo en el año 2021 y del posterior debilitamiento de las mismas en 2022, en México. Se busca comprender el deslizamiento de una lucha que se posiciona contra la violencia hacia las mujeres, pero se expresa, en ocasiones, mediante el ejercicio de acciones violentas. ¿Qué significa esa especie de oxímoron en el marco del debate entre la justicia punitivista, la venganza y la justicia restaurativa que se discuten entre los feminismos actuales? Cabe aclarar que no nos aproximamos a esta discusión desde la perspectiva feminista o de los estudios del feminismo, sino desde las reflexiones sobre la subjetivación con las que se puede interrogar a los movimientos sociales y la construcción de una cultura de paz.

* Profesora e investigadora del Departamento de Educación y Comunicación (DEC) de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto “Potencia de las tramas vinculares en la construcción de cultura de paz en la comunidad universitaria. Análisis de una experiencia piloto en UAM-Xochimilco, del proyecto ‘Redes de Bienestar Psicoemocional’ (RBP), y consideraciones para su adecuación y mejoramiento”, en el momento en el que se escribió este libro era cotitular, con Raúl Cabrera, del proyecto de investigación “Pasión, cuerpos y acción política”, ambos proyectos fueron aprobados por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

Si bien este análisis está arraigado en una coyuntura específica, no responde a una función “informativa” (en el sentido que daba Walter Benjamin a este término) de la coyuntura que requiera de una constante “actualización” de eventos cuyo valor reside en su novedad y su verificabilidad.¹ Por el contrario, el valor de la coyuntura aquí es el anclaje de la reflexión en el acontecimiento y la construcción del carácter paradigmático de un caso o una coyuntura específica que constituye una apertura a la interrogación sobre ciertos consensos establecidos o bordea los límites de lo “políticamente correcto” operando como censura. Trabajamos con la ejemplaridad que puede obtenerse del episodio ocurrido en 2022, mirado en perspectiva.

LA TOMA DE LAS CALLES, COMUNIDAD Y DIFERENCIA

Las acciones colectivas, en su carácter de acontecimiento, poseen al mismo tiempo la singularidad de lo irrepetible y la puesta en marcha de códigos que permiten operar en la escena política en la que aparecen. Esta condición aporética entre lo singular efímero y la repetición estructurada, constituye un nodo seminal para elucidar sobre la auto-alteración de las sociedades.

La acción colectiva humana se despliega necesariamente en un contexto sociohistórico específico, en condiciones materiales y simbólicas particulares, lo que supone un entorno de sentido al que pertenece, pero que va más allá de quienes participan en la experiencia. La especificidad de la acción política es la ocupación del espacio público, no solamente como espacio material sino como espacio simbólico, con la presentación de una crítica, reclamo o denuncia y una propuesta, exigencia o demanda de transformación respecto a alguna parte de lo social. Se trata de un combate por los significados orientado a la modificación de las prácticas, de la expresión de la fuerza instituyente de la sociedad.

Las movilizaciones de contingentes en las calles, reunidos para manifestar(se) una causa social, constituyen una modalidad de la acción política cuya condensación en forma y figura da lugar a múltiples reflexiones y son conjuntos densos de elementos diversos acoplados en la creación de una experiencia común, una experiencia de lo común o experiencia de comunidad, con su carácter fugaz y su composición desde las diferencias.²

¹ Sobre esta crítica a la información y la prensa como “instrumentos del capitalismo avanzado”, véase Benjamin (2008).

² Véanse a Blanchot y Nancy en su diálogo filosófico sobre la comunidad: *La comunidad inoperante* (o desobrada, según la traducción), de Jean-Luc Nancy, texto al que responde (si pudiera considerarse una respuesta) Maurice Blanchot con *La comunidad inconfesable*, que a su vez suscita

En el intercambio reflexivo entre Blanchot y Nancy está en juego la necesidad de distinguir una experiencia de fusión que es borramiento de las diferencias, constitutiva de la comunidad –según los discursos más clásicos modernos, desde la psicología de las masas de Freud–, del ineludible estar con otros en el mundo humano desde las diferencias múltiples e irreductibles.

Esta distinción entre borrar la diferencia, por un lado, y estar con otros/diferentes como única posibilidad, por otro, se vuelve una exigencia para muchos pensadores a partir de las consecuencias evidenciadas durante el siglo xx por el comunitarismo cerrado y excluyente que yace en cualquier expresión de un “nosotros” identitario que caracteriza a las formaciones totalitarias, a los fascismos, racismos, clasismos y nacionalismos que engendraron las pretensiones de exterminio de los otros en lo simbólico y en lo más crudamente real, cuya crítica está siendo pilar fundamental para el entorno que ha seguido la saga del pensamiento descolonial y la subalternidad.

Se pone así en debate la noción de alteridad con su carga de extrañamiento a ser reducido en una operación que va del borramiento por asimilación al borramiento por exterminio, y el reconocimiento del otro irreductible como soporte recíproco para la existencia, por el que se responde, diría Levinas (2002), aún a costa de la propia existencia. En los contrastes que observamos entre la marcha del 8 de marzo de 2021 y la de 2022 se pueden apreciar tensiones entre estas dos perspectivas sobre lo común, particularmente si se observan las acciones violentas como analizador.

PRECAUCIONES DE MÉTODO

Desde cierta perspectiva, la acción política es siempre aparición de un *logos*, como diría Rancière (2007), y se puede considerar, al menos en algún nivel, como una construcción discursiva. Comparte así algunos rasgos del lenguaje, lo que permite hacer una aproximación mediante interrogantes sobre la forma en que un movimiento dice, y *cuando dice se dice*, refleja la formación identitaria que construye y deconstruye incesantemente. Sin embargo, esta aparición de un *logos* deja abierto el problema de las conexiones entre la interpretación como hermenéutica de la acción y el discurso mismo como acción, como acontecimiento.

Al considerar la acción política podemos aproximar algunos desafíos que muestran la imposibilidad de reducir lo que se manifiesta al orden de la raciona-

“La comunidad afrontada”, de Nancy, ambos autores siempre gravitan alrededor de George Bataille. Véanse Blanchot (2002) y Nancy (2000, 2006).

lidad consciente y de la voluntad. Como en los *lapsus linguae*, aparecen sentidos insospechados y significados en pugna que son, sobre todo, efectos de la interpretación. ¿Cómo se interpretan los gestos surgidos en el marco de una acción política, es decir, en el marco de una disputa por los significados? Las acciones violentas aparecidas en el marco de la movilización del 8 de marzo de 2021, desde el momento mismo de su aparición han sido objeto de múltiples interpretaciones y algunos análisis, que han querido capturar su sentido u ofrecer alguna explicación. Vale entonces colocar como precaución de método la discusión que propone Marc Augé sobre las pretensiones hermenéuticas de Ricœur plasmadas en sus tres mímisis. Cito la síntesis que hace Augé de las mismas:

- Mímesis I es, por así decirlo, una “auto-mímesis”, el conjunto de meditaciones simbólicas que hacen que la acción, en el interior de un mundo dado, sea posible y pensable.
- Mímesis II es el mundo de la plasmación de la intriga en el relato, de “las configuraciones narrativas” que reflejan el mundo en relatos históricos o en relatos de ficción.
- Mímesis III es “la interacción entre el mundo del texto y el mundo del oyente o del lector” (1998: 16).

Augé señala la dificultad que esa estrategia interpretativa conlleva, toda vez que supone la exterioridad del intérprete, que para el caso del estudioso resulta sumamente frágil por cuanto se comparte una realidad sociohistórica y un mundo de sentido con los participantes en la acción que pretende interpretar. En el debate político, la confrontación de interpretaciones sobre los actos violentos constituye parte nodal de la lucha política, pero en el intento por comprender el fenómeno, las exigencias de rigor inherentes obligan a establecer una posición epistemológica que, en este caso, introduzca un matiz respecto a la tarea hermenéutica que permita historizar y, por lo tanto, reconocer la imposibilidad de exterioridad en el estudio de estos fenómenos y su irrecusable toma de posición frente al fenómeno estudiado. Se pregunta Augé:

Si pretendo que los otros vivan la ficción, y más aún su propia ficción, situándome por definición fuera de ésta, e incluso fuera de cualquier tipo ficción pues mi objetivo es elaborar “documentos” como decía Bataille, transcribiendo lo que tengo ante mis ojos ¿no estoy acentuando la no-contemporaneidad del observador que ha denunciado precisamente Johannes Fabian y cuya huella está presente en toda la literatura antropológica?, en definitiva ¿no estoy contribuyendo a reproducir y a amplificar la ficción etnográfica? (1998: 19).

El propósito, entonces, de esta breve elucidación, estriba en la construcción de argumentos que participan en la disputa semántica propia del campo estudiado y no en la develación de verdades subyacentes al logos de las manifestaciones estudiadas. Así, este trabajo se ubica en la perspectiva de interrogar los acontecimientos en los que se centra –las dos marchas, no como acontecimientos separados, sino como momentos de un proceso–, en el marco de un esfuerzo por desmitificar las homogeneidades aparentes y subrayar las diferencias y sus efectos en la construcción de frágiles consensos momentáneos que no son síntoma de debilidad de un movimiento, sino de su propia vitalidad.

Una fuerza, arraigada privilegiadamente en la pasión, desborda los signos y sus convenciones e incluso muestra la densidad plena de tensiones y disarmonías que se conjugan cuando se hace aparecer la acción y su discurso explícito, pero también, en cierto sentido, implícito y librado a la interpretación y a la atribución de sentido como acto heterónimo sobre la propia acción. Es la presencia del deseo que se hace aparecer, como dijera Deleuze y Guattari, no como anhelo de lo que falta y que viene de las profundidades del ser subjetivo –el inconsciente como parte de su “estructura psíquica”–, sino como producción³ mediante la acción política que desborda los límites de lo instituido. Es también la apertura de la deliberancia propia del espacio público.

CONDICIONES LOCALES PARA EL ACONTECER

Como el discurso, la acción colectiva y su dimensión política poseen el carácter de acontecimiento. Su singularidad, su irrepitibilidad y su sentido son solamente posibles en relación con las condiciones en que se produce. Tres aspectos de esas condiciones son las que observamos en este trabajo para abordar el fenómeno de la movilización del 8 de mayo de 2021 en la Ciudad de México, sus antecedentes y sus resonancias posteriores en la marcha de 2022.

El primero es una tasa de feminicidios y violaciones sexuales contra niñas y mujeres que no disminuye, así como las desapariciones de mujeres que no se resuelven. Otro se produce a partir de la pandemia de SARS-CoV-2 y las medidas sanitarias vigentes al momento de la movilización por el Día Internacional de la Mujer, sobre lo que no abundaremos más allá de señalar su efecto inhibitorio en

³ “¿La verdadera diferencia no estará entre Edipo, estructural tanto como imaginario, y algo distinto que todos los Edipos aplastan y reprimen: es decir, la producción deseante –las máquinas del deseo que ya no se dejan reducir ni a la estructura ni a las personas, y que constituyen lo Real en sí mismo, más allá o más acá tanto de lo simbólico como de lo imaginario?” (Deleuze y Guattari, 1973: 57-58).

la participación en las movilizaciones. Finalmente, el contexto de reclamo a un gobierno que, pese a su popularidad y al gran apoyo del que goza, no termina por reconocer la importancia del movimiento de las mujeres como actor relevante en la vida pública, en un entorno en que se echa de menos a una oposición política fuerte, es decir, que desarrolle su crítica con argumentación y con legitimidad respecto del gobierno federal en funciones, lo que supuso cierto vacío en el debate político en ese momento.

Así, a falta de un discurso propio, paradójicamente las agendas de las mujeres fueron recuperadas por la oposición conservadora carente de reivindicaciones sociales por su trayectoria de compromiso con los intereses privados de élite. Todo esto configura una escena pública semidesierta en que la movilización por el Día Internacional de la Mujer cobró un protagonismo especial y mostró un conjunto heterogéneo de expresiones en formatos diversos, que recogen y reconfiguran formas de la acción política contemporánea.

La marcha del 8 de marzo de 2021 en la Ciudad de México resulta entonces un evento muy sugerente, en este caso no como una reflexión sobre los feminismos que se manifestaron en ese acto, sino como un ejemplo sobre la densidad, la complejidad y la dinámica interna emergida en una movilización política que muestra con claridad el tipo de heterogeneidad que puede observarse en otras acciones, con distintas banderas, así como algunos de sus efectos de resonancia sobre el espacio social y como generación de condiciones propicias para la aparición de las expresiones más violentas que, con motivo del 8M, hayan ocurrido en la Ciudad de México.

Mucho se ha dicho sobre la distancia de Andrés Manuel López Obrador respecto al movimiento feminista, a la lucha de las mujeres, al reclamo por la equidad de género y a la exigencia del cese a la violencia de género. Lo cierto es que sus expresiones constituyen un desafío a la comprensión del comportamiento de uno de los líderes políticos más hábiles en la historia de nuestro país. No es inusual que, al intentar componer declaraciones que han resultado irritantes en este terreno, empeore las cosas. Por ejemplo, que ante el drama de la pandemia llame a las mujeres a cuidar de los enfermos, afirmando que son quienes saben hacerlo, con lo cual pretende reconocerlas, pero las devuelve al rol que luchan por abandonar y así termina fortaleciendo estereotipos de género que ya son insostenibles. ¿Es un problema de su visión patriarcal del mundo? ¿Es una provocación? ¿Por qué? Es sabido que con frecuencia le entrega combustible a sus detractores, pareciera que intencionalmente. En el ámbito progresista, mucho le critican por ello. Ciertamente trae y lleva a su aire los noticieros y las primeras planas, y dirige el contenido de los ataques de sus detractores, pero... las mujeres, ¿qué?

Por ejemplo, antes de la emblemática fecha del 8 de marzo, ante la postulación de un hombre acusado de violación por más de una mujer como candidato a

Gobernador del Estado de Guerrero, el Presidente insistió en apoyarlo públicamente, pudiendo haber dejado ese asunto en manos de su partido, lo que suscitó mayor encono entre las mujeres.

Para desconcierto de muchos, él mismo configura como oposición a un sector que podría ser su aliado natural en más de un asunto de amplias repercusiones, pero con el que ha mantenido distancia sobre el tema de la despenalización del aborto, lo que se atribuye a sus creencias religiosas o al apoyo que recibe por parte de distintas iglesias cristianas, asunto no menor para los feminismos diversos. Si bien en su momento no se opuso a la despenalización, tampoco la favoreció.

En el análisis que nos ocupa, la confrontación construida por el Presidente con los diversos feminismos tiene el efecto de mantener las demandas de las mujeres en la parte que no cuenta, como diría Rancière, la parte sin parte. Pero también abre el juego para que la derecha conservadora, tradicionalmente alejada de la causa de las mujeres, aparezca enarbolando banderas que antes combatió, pretendiendo usufructuar la confrontación del movimiento con el discurso lopezobradorista.

Por lo tanto, la presencia de las movilizaciones de mujeres en la escena pública se constituye como aparición de lo político en distintos planos, toda vez que las políticas en plural –o las *policies*⁴ parecen haber dejado fuera los reclamos de este amplio segmento. Esta configuración de una oposición activa, con reivindicaciones legítimas y confrontación discursiva, no aparecía como evidente en la elección de un gobierno democrático, votado por una amplia mayoría, en un país donde el número de electoras supera a los electores.

En ese entorno, las expresiones violentas de los movimientos de mujeres se incrementan progresivamente, si bien ese fenómeno no es exclusivo de esta ciudad ni de este país.

LA ILUSIÓN DE UN SOLO FEMINISMO

Se ha sostenido una lamentable reducción sobre un conjunto amplio de fenómenos, reivindicaciones y acciones bajo la denominación de “feminismo”, sin que, en particular, se haya precisado a qué se referían exactamente los abundantes comentaristas en los medios de comunicación que, asumiendo esa categoría, dieron amplia difusión a los eventos violentos de 2021. Si bien existe una estrategia de carácter identitario –tanto por atribución como por asunción–, reducir lo complejo bajo un solo apelativo oculta la exponencial fragmentación que hoy en día se ha

⁴ “La policía no es tanto un ‘disciplinamiento’ de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (Rancière, 2007: 44-45).

producido en las reivindicaciones de género. Los comentaristas en general no se ocupan de la gran diversidad que se expresa, por el contrario, parecen esforzarse por sintetizar lo distinto y borrar los rasgos de diversidad. Este hecho sería comprensible entre la opinión pública no especializada, toda vez que las mayorías no necesariamente tienen más referencias sobre el fenómeno en cuestión, que las que le ofrecen los propios medios. No obstante, se trata de una reducción ampliamente generalizada entre los opinadores de todo tipo, quienes organizan sus reflexiones, bien mezclándolo todo por ignorancia, en cuyo caso hacen una deficiente labor de indagación sobre el tema que abordan; bien por desinterés sobre el fenómeno mismo más allá de extraerle material para ocupar sus columnas o entrevistas, lo que de cualquier forma resulta poco serio; o, finalmente, porque conviene a su interés posicionar una mirada que no distinga matices, que propague estereotipos y promueva generalizaciones burdas a favor o en contra de los acontecimientos sociales que pueden vincularse de una u otra forma a la idea general de “feminismo”, construyendo un interlocutor o actor social imaginario así designado. Los medios masivos, por su parte, buscan “la nota” enfatizando las escenas violentas o escandalosas y, en este caso, quedaron atrapados en su intento por deslegitimar al gobierno federal apoyando las causas de las mujeres, y sus inercias de enfocar, en todo movimiento, las escenas que estigmatizan y deslegitiman *a priori* a las movilizaciones sociales.

De este modo se hizo proliferar la idea de un feminismo, como totalidad unificada, internamente coherente, con una sola interpretación de la realidad y un reclamo unificado que o bien se ha radicalizado y ha tomado acciones violentas en defensa de su causa, o bien es infiltrado por otros grupos de interés que son los responsables de las acciones violentas.

No obstante, lo que pudo observarse este 8M fue diverso, complejo y pleno de sentidos, no necesariamente congruentes entre sí. Supongamos que no se trata del feminismo en singular, se trata de movimientos de mujeres, en los cuales se incluyen *los feminismos*, pero así, en plural. Supongamos que los feminismos no agotan los movimientos de mujeres, que siguen siendo más vastos y que en ocasiones no se expresan o no reconocen como propias las banderas de los feminismos, habiendo casos en los que incluso son contrarios a ellas.⁵

Este hecho, puesto en evidencia en las movilizaciones del 8M y en el usufructo político que ha pretendido hacerse de ellas por parte de fuerzas políticas que les son ajenas, fue ignorado en la mayor parte de las reflexiones que se hicieron públicas en los días subsiguientes. Una heterogeneidad evidente que, por mucho que se

⁵ Por ejemplo, el llamado “mujerismo” que pugna por la igualdad con la participación de los varones y no en confrontación con ellos.

le quiera ignorar, va desde los casi iguales hasta los abiertamente contradictorios y puso de manifiesto una diversidad de trayectorias, sentidos, objetivos, concepciones y modalidades para la acción. Nos interesa especialmente este aspecto, pues en él encontramos un fenómeno que, en términos de la acción política, se repite actualmente en diversos campos de litigio. Si bien para Rancière lo político se constituye a partir de la igualdad reclamada, cada vez se trata de reclamos con un nivel de diversificación más elevado. Así, la igualdad parece tener sentido cada vez más como legitimación de la diferencia.⁶

DE LAS TRAYECTORIAS FEMINISTAS

Además de sus diferencias ideológicas y de modalidades para la acción, los feminismos se pueden distinguir por generaciones de feministas que se plantean diferentes asuntos. La vieja guardia, que no son las sufragistas históricas –que también cuentan–, sino una generación que todavía actúa y tiene presencia, ganó en capacidades de interlocución, en la construcción de espacios globales y multinacionales y tuvo como estrategia privilegiada el cabildeo y la presencia en los foros políticos relevantes. Estas feministas, de la ahora llamada vieja guardia, lograron colocar en los foros internacionales el interés por combatir la discriminación contra las mujeres. Consiguieron la realización del primer foro mundial en 1975, celebrado en México y que dio lugar a la década por la mujer. A partir de entonces, se han celebrado, cada diez años los foros mundiales que tuvieron su expresión más potente en Beijing en 1995. Al cumplirse diez años del primer foro, 127 países habían hecho modificaciones en sus legislaciones y creado organismos para prevenir y combatir la discriminación de las mujeres. En ese momento se trató mayormente de mujeres intelectuales con una formación académica sólida y una posición de clase privilegiada. Sus formas de acción por excelencia fueron la producción teórica y la vinculación internacional. Desarrollaron acciones de cabildeo al más alto nivel, usando para ello estrategias de diálogo y negociación. Se plantearon como objetivo lo que se llamó “incidencia”, que consistía en que la agenda feminista cobrara presencia en los foros de política pública, en la legislación y en los proyectos gubernamentales. Fueron muy exitosas y lograron amplio reconocimiento en el medio en que actuaban.

⁶ “Espectacular o no, la actividad política es siempre un modo de manifestación que deshace las divisiones sensibles del orden policial mediante la puesta en acto de un supuesto que por principio le es heterogéneo, el de una parte de los que no tienen parte, la que en última instancia manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden, la igualdad de cualquier ser parlante con cualquier otro ser parlante” (Rancière, 2007: 45-46).

No obstante, con posterioridad se desarrolla un proceso de reflexión crítica sobre el escaso impacto de esos logros en la vida cotidiana de la mayoría de las mujeres, puesto que ni los acuerdos logrados, ni las leyes promulgadas se cumplieron cabalmente. Se crearon múltiples instituciones dedicadas a la atención de las mujeres, pero con un escaso impacto social. Las tasas de feminicidios y violaciones crecieron, las desigualdades salariales se mantuvieron, etcétera. Inclusive algunos feminismos de más reciente cuño se deslindan y desprecian los postulados de esa llamada vieja guardia y del llamado feminismo clásico, a cuyas representantes acusan de ser tibias, promoverse personalmente y ser clasistas hasta por supuesta traición a la causa. Se expresó una fuerte crítica a las diferencias de clase entre los grupos feministas, al fenómeno de mujeres maltratando, discriminando y excluyendo a otras mujeres. “Para la ‘figura’ de la mujer, la relación entre mujer y silencio puede ser tramada por las mujeres mismas; las diferencias de raza y clase son incorporadas en tal cargo. La historiografía subalterna debe confrontar la imposibilidad de tales gestos” (Spivak, 2003: 323). Tales críticas resuenan en la separación entre las acciones de las feministas intelectuales y las militantes.

Señala Gabriela Méndez Cota que: “Como parte del nomos imperial criollo (Williams, 2018), desde sus inicios el feminismo latinoamericano tendió a polarizarse entre una militancia identitaria y una práctica intelectual desesencializante nutrida por discursos filosóficos y culturales de circulación internacional” (Méndez Cota, 2018: 127). En todo caso, se produjo un fecundo cruce entre la crítica a las distintas formas de dominación, opresión, colonialismo y la condición femenina. Por ejemplo, el discurso de Gayatri Chakravorty Spivak sobre la subalternidad re- coloca el debate feminista en nuevos territorios de disputa:

Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay “evidencia”. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica del género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas (Spivak, 2003: 328).

Los estudios subalternos y decoloniales desencadenan una serie de interrogantes que ubican a los feminismos en el marco de una crítica estructural de la dominación. Surgen nuevos discursos sobre la opresión femenina, las estructuras del patriarcado, así como la discriminación de género y la violencia. No es que

no existieran esos discursos antes, es que van desarrollando nuevos conceptos y herramientas discursivas de la mano de los estudios poscoloniales, que tienen una particular relevancia en México y toda América Latina, como en India y otros estados poscoloniales, aunque ciertamente, no de manera exclusiva.

En las teorías marxistas y de izquierda, la colonización implicaba un intercambio económico represivo, en tanto que para el feminismo la colonización muchas veces implica la apropiación de luchas y experiencias de mujeres de color por movimientos hegemónicos de mujeres blancas. En este sentido, la teoría feminista poscolonial viene de mujeres de color en Estados Unidos e Inglaterra, quienes no han pasado por el colonialismo, pero que sienten que han sido colonizadas y marginadas (Banerjee, 2014: 20).

En la década de 1980 aparecerán múltiples organizaciones no gubernamentales que nuclean a diversidad de grupos feministas impulsando estrategias de educación popular que buscan llevar sus planteamientos a las clases populares y que impulsan talleres de formación para el desarrollo de pequeñas empresas productivas que ofrezcan mayor autonomía económica a las mujeres de los sectores populares. Se vinculan con artesanas, apicultoras, costureras, etcétera. Para desarrollar sus actividades cuentan con el apoyo de la cooperación internacional, que promueve activamente la equidad de género en sus agendas y que comienza a demandar a toda organización no gubernamental que atienda la desigualdad de género como parte de su proyecto para acceder a los financiamientos. Allí se muestra cierta articulación entre la vieja guardia y estos grupos de activistas profesionalizadas que conservan, aunque en menor grado, las estrategias del cabildeo y la negociación en sus formas de actuar, pero que están centradas mayormente en el trabajo con sectores populares mediante estrategias de educación popular. Sus discursos contra el poder las ubican en una posición más confrontadora que sus antecesoras, si bien mantienen el diálogo y la negociación en sus formas de acción. De sus filas proviene una parte significativa de las trabajadoras y funcionarias gubernamentales que operan las nuevas instituciones creadas para la atención de las mujeres. Su trabajo puede también considerarse exitoso en la medida en que incorporan a la lucha, si bien modestamente, a mujeres de los sectores marginados. Se alían con el movimiento emergente LGBT (en su momento) en las reivindicaciones de género contra el machismo. Ocasionalmente se manifiestan en las calles, de manera pacífica y más como contingentes presentes en diversas luchas sociales que como movilizaciones de su movimiento. Mantienen vínculos internacionales, más centrados en las regiones del llamado tercer mundo, pero con dependencia económica de las aportaciones de cooperación internacional primermundista. Se

intensifica la reflexión sobre las prácticas de opresión de unas mujeres sobre otras como expresión de la pertenencia de clase que les atraviesa. Los temas de pobreza y desigualdad toman fuerza e impactan en las distintas posturas que se asumen. Se expresan con mayor claridad diferencias internas en el movimiento. La confrontación interna orilla a una pregunta crucial:

En vista del estancamiento sofocante de la polarización histórica entre feminismos intelectuales o cosmopolitas y mujerismos indigenistas en el ámbito latinoamericano, ¿cómo podría el feminismo en Latinoamérica dar un paso adelante sin repetir ontoteológicamente la disputa por el poder como determinación última de la vida social? (Méndez Cota, 2018: 132-133).

Conforme avanza el siglo XXI, una nueva generación de mujeres opta por la expresión pública de las reivindicaciones de las mujeres como vía privilegiada. Se centran, sobre todo, en la lucha contra la violencia hacia las mujeres, contra los feminicidios y a favor del aborto libre y gratuito. Sus formas de acción se constituyen principalmente por las movilizaciones, el uso de redes sociales, la intervención de espacios públicos y las tomas de instalaciones. En general puede decirse que descartan el diálogo y la negociación, y su interlocutor son las demás mujeres y la sociedad misma, para que cobren conciencia y se sumen, de manera que mediante la presión social y acciones directas se produzcan consensos que obliguen a las instituciones a reconocer sus demandas y actuar en consecuencia. Son, por ejemplo, las creadoras del *Me Too*. Confrontan al sistema patriarcal en todas sus expresiones, si bien en formas diferenciadas, ya que hay diversos grupos y posturas en esta nueva generación.

En esta etapa se acentúa la diversidad de grupos que actúan con la bandera de la causa de las mujeres. La mayoría se reivindica feminista, pero se va definiendo una amplia variedad de feminismos con objetivos y formas de acción a veces similares, a veces distintas y otras veces en abierta confrontación con otras colectivas. Se hacen visibles las agrupaciones separatistas, que no admiten presencia masculina solidaria en sus movilizaciones, que repudian en general a los varones llegando incluso a golpearlos si aparecen en sus contingentes, y entre ellas están también las colectivas que denostan a las mujeres transgénero por no considerarlas “verdaderas” mujeres. Son jóvenes de todas las clases sociales y las más radicales son las más visibles mediante la contribución mediática que se inclina por documentar las formas extremas de sus manifestaciones. Algunas van radicalizando sus acciones y sus discursos. Aunque no constituyen la mayoría de las feministas movilizadas, su postura va cobrando relevancia en el abanico de variantes; las separatistas, las colectivas anti-trans, a pesar de que carecen de apoyo mayoritario en las movilizaciones.

ciones van ganando presencia; están también las colectivas vinculadas al neozapatismo, a las comunidades indígenas, a las luchas en defensa de los territorios y contra el extractivismo. La diversidad entre los feminismos se incrementa y las polémicas internas, también. Al respecto, Lucía Álvarez comenta:

la movilización de las mujeres fue *in crescendo* y dio forma a un movimiento álgido y novedoso, que en muchos sentidos puede catalogarse como “de nuevo tipo”: con un/a actor/a protagónico/a peculiar, diversificado e igualmente diferente a los feminismos anteriores, sin un liderazgo específico y unificado, con demandas centradas en la violencia por razones de género, en este caso contra las mujeres, pero con derivaciones e implicaciones en otros ámbitos del feminismo y de la condición de desigualdad genérica, y con un lenguaje muy “propio”, directo y confrontativo. Se trata de un/a actor/a con una nueva versión de la “radicalidad” que pone por delante grandes desafíos para los movimientos sociales y la acción colectiva en general, para la articulación y confluencia de diversos/as actores/as sociales, para los gobiernos e instituciones, y con un alto potencial que ha llevado al movimiento a poner en entredicho y replantear las coordenadas de la lucha política y la transformación social (Álvarez, 2020).

ALGUNAS ESTAMPAS DE LOS ACONTECIMIENTOS

- a) El 3 de septiembre de 2020 algunas madres de víctimas de violencia de género, apoyadas por colectivas feministas, insatisfechas por la atención a sus casos por parte de la presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), se negaron a abandonar las instalaciones de la calle Cuba, Ciudad de México, luego de un encuentro fallido con la funcionaria. Al día siguiente se sumaron otras colectivas feministas y desalojaron al personal de la institución declarando la toma indefinida del inmueble para convertirlo en refugio para mujeres víctimas de violencia. Surgieron disputas entre las organizaciones y las víctimas, que con el correr de los días fueron abandonando el lugar, quedando finalmente en manos de un pequeño grupo autodenominado “Bloque feminista” u “Okupa Cuba”, hasta que en abril de 2022 las ocupantes atacaron a una profesora que se negó a darles dinero en el retén que habían colocado, lo que motivó que robaran su celular y golpearan su automóvil causándole importantes daños. El evento fue videograbado y circuló ampliamente por las redes sociales y los medios. La profesora presentó la denuncia correspondiente y la policía aprehendió a las agresoras, concluyendo así nueve meses de toma del inmueble. Pese a los llamados, ninguna colectiva de mujeres o de víctimas se

presentó a defender el espacio, ni respaldó al grupo en cuestión. Este episodio, que antecedió y se prolongó más allá de las dos marchas que aquí aludimos, resulta emblemático de los desplazamientos que los feminismos fueron haciendo respecto a las acciones violentas. Una cosa quedó clara: las instalaciones tomadas nunca se usaron en beneficio de ninguna causa social.

- b) Un par de días antes del 8 de marzo de 2021, algunas colectivas de mujeres anuncian que no participarán en la movilización debido a las condiciones de confinamiento sanitario con motivo de la pandemia. Otras afirman que, pese a ello, asistirán presencialmente a manifestarse, enfatizando que lo harán de manera pacífica. Algunas incluso declaran que no acudirán para evitar verse envueltas en actos violentos previsibles, dadas las experiencias recientes en que las marchas de mujeres se vieron teñidas de acciones agresivas por parte de pequeños grupos de participantes en ellas. Algunas llaman a realizar una marcha virtual durante la transmisión de “la mañanera”, tradicional conferencia de prensa del Presidente Andrés Manuel López Obrador, que tiene lugar cotidianamente a las 7:00 horas. Tres días antes, el 5 de marzo, el gobierno de la ciudad había colocado una valla metálica alrededor de la fachada del Palacio Nacional con el argumento de evitar que este monumento histórico, actualmente residencia oficial del Presidente, sea vandalizado, como ha ocurrido en ocasiones previas. A esa valla las autoridades la llaman “el muro de la paz”, pero su despliegue produce un efecto de agravio para muchas colectivas que planean movilizarse y que ven el muro como signo de represión.
- c) Al día siguiente, grupos de mujeres intervienen la valla convirtiéndola en un gigantesco memorial de las víctimas de feminicidio en México. Mediante esa acción invierten el sentido de la valla, apropiándola para rendir homenaje a las ausentes y reclamar al gobierno por sus vidas. En esa acción concitan amplia aprobación y por la noche otro grupo proyecta consignas, mediante rayos láser, sobre la fachada del palacio de gobierno: “México feminicida”, “Aborto legal, ya”, “Un violador no será gobernador”, esta última en contra de la postulación de Salgado Macedonio a la gubernatura de Guerrero, apoyada por el Presidente pese a que Salgado ha sido acusado de violación. Con la valla transformada en memorial, ganan prestigio y reconocimiento; con las proyecciones se manifiesta una victoria de carácter simbólico frente al silencio de la Presidencia. Se trata de dos modalidades de acción con características similares, basadas en la creatividad, dirigidas a potenciar las demandas de las mujeres y con gran efecto mediático.
- d) El día de la marcha cientos de mujeres se movilizan en contingentes diversos, entre ellos, grupos de mujeres encapuchadas que atacan la valla-memorial intentando derribarla, lo que consiguen parcialmente. Mientras, unas colec-

tivas se repliegan y otras apoyan la acción de las encapuchadas, al menos expresando con gritos su entusiasmo. 81 personas son heridas, en su mayoría mujeres policías desarmadas. Una parte de la opinión pública no acepta esos hechos y se reclama la intervención de la fuerza pública, se recrimina la impunidad que se fomenta al tolerar pasivamente esos actos. En esa acción se derribó violentamente una valla que había sido ganada para la causa de las mujeres contra el feminicidio y se perdió parte del apoyo de la opinión pública que se había ganado; es decir, la imagen es paradójica, pues muestra a mujeres embozadas destruyendo los murales del memorial, junto con la valla, y en las imágenes puede verse con claridad cómo se produce un repliegue y salida de la plaza de una parte importante de los contingentes allí presentes, mientras otra parte, de menor cuantía, alienta a esos grupos a culminar la acción, derribando el resto de la valla y atacando directamente a las mujeres policías. Los medios privilegian las escenas de violencia, lo que produce la sensación de victoria entre algunas colectivas (“solamente así nos ven”) y la desaprobación de una parte del movimiento y de la opinión pública.

- e) Para la marcha de 2022, con la pandemia claramente a la baja, las mujeres tomaron nuevamente las calles, esta vez con una posición explícita y mayoritaria en contra de las acciones violentas de las que se deslindaron y que no tuvieron lugar, sino muy marginalmente durante todo el evento. Las autoridades habían anunciado que esperaban una movilización muy violenta y resguardaron los edificios de gobierno con elementos de la Guardia Nacional y de la Marina. La marcha desmintió esa expectativa. Si se pensó que esos anuncios desalentarían la participación en la marcha, lo que se observó fue una abundante concurrencia y una sensible disminución de episodios violentos. Un mes después, la policía recuperaría el inmueble de la CNDH sin que hubiera expresiones o presencia de respaldo a las ocupantes. Hay que mencionar que entre 2021 y 2022 el contexto cambió. Las expresiones profeministas de los partidos de oposición disminuyeron sensiblemente, pues su atención se centró en la violencia vinculada con la delincuencia organizada y la crisis económica, sobre todo, en la anticipada carrera por el relevo presidencial.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA VIOLENCIA

Las expresiones de violencia en las movilizaciones de 2020 en Chile dieron paso a la reflexión sobre la calidad diferencial de esta violencia, que nos resultan de interés, si bien están en la línea de ofrecer una explicación causal, lo que es difícil de sostener:

Las palabras “abuso”, “desigualdad” y “dignidad” han sido los mantras transversales durante el estallido social. Llegaron para quedarse. No irrumpen por casualidad y tienen íntima relación entre sí. La relación entre abuso-desigualdad-dignidad marca un continuo entre condiciones materiales y resonancias subjetivas.

La indignación tiene, además, tres gatillos claros. Por un lado, La democracia centrada en derechos infunde una conciencia de ciudadanía que desnaturaliza el privilegio en el imaginario colectivo para volverlo una injusticia intolerable: lo que antes se construía como destino, hoy se deconstruye como abuso.

Por otro lado, la meritocracia como metavalor de la modernización, queda desmentida ante las desigualdades cruzadas; con ello se sustrae el piso para la adhesión a un horizonte normativo que regula el ciclo de vida, dejando la rabia y la irritación al descampado. Finalmente, en esta modernización hemos tenido movilidad social, la fuerte emergencia de una juventud popular con sus propios recursos expresivos, y la expansión de la educación, todo lo cual trajo también un sentido de “igual a igual”, donde al abuso se reacciona sin inhibir la carga emocional (Hopenhayn, 2020).

Es interesante rescatar una estampa particular. De camino hacia el Zócalo capitalino, una mujer mayor que se dedica a la venta de periódicos en un pequeño puesto semifijo viste una playera color morado y colocó carteles de apoyo a la causa de las mujeres cubriendo por todos lados su puesto, que se encuentra cerrado. La acompaña una joven. Cuando la entrevista algún reportero se hace evidente que se ha “disfrazado” como alguien que apoya a la causa para salvaguardar la integridad material de su fuente de ingresos. Teme las expresiones violentas que pueden dañar su patrimonio y acude a una táctica de camuflaje para proteger lo suyo. Las mujeres encapuchadas pasan al lado del puesto y gritan “¡ese apoyo sí se ve!”, mientras la mujer les aplaude. Su táctica ha triunfado. Ese apoyo que algunas ven, no podría ser más incierto. El miedo que lo motiva no es precisamente un impulso emancipador.

Algunas jóvenes que reivindican esos actos violentos, entrevistadas posteriormente, explican que por siglos vivieron con miedo y ahora es a ellas a quienes tienen miedo. Reivindican ese hecho como un logro histórico. Siglos de abusos padecidos emergen pasionalmente. Como en Chile:

La lógica viral en las redes juega un papel importante hoy en la movilización social y la construcción colectiva del discurso del abuso. Los flujos tienen fuerza centrífuga porque lo viral se expande hacia espacios virtuales crecientes; pero tiene también ese espiral centrípeta en que es tanto lo que retorna al lugar denso de la indignación y la confrontación. [...] Podemos preguntarnos si la construcción

significante del abuso como anclaje en la subjetividad compartida, en su proliferación mosaica y luego su ilación histórica, sitúa la violencia en un lugar de respuesta, pago equivalente, contracara, equilibrio o reciprocidad. Por más que se condene la violencia, es difícil no leerla en su dimensión de signo y de correspondencia (Hoppenhayn, 2020).

A partir del día siguiente, el debate se intensifica y podemos ver con claridad que los movimientos de mujeres, especialmente los feminismos, no necesariamente mantienen entre sí diálogo, solidaridad, articulación y respeto. Se trata de una multiplicidad con zonas de conflictividad intensa. Sus diferencias se han profundizado en torno a ciertas concepciones y ciertas modalidades para la acción. Agrupaciones de mujeres se preguntan por la legitimidad de acciones violentas que destruyen bienes públicos dispuestos para atender necesidades del pueblo, como las instalaciones del transporte colectivo (paradas), o sobre la sororidad en los ataques contra otras mujeres trabajadoras, como las policías que custodiaban la valla. Este 8M mostró con claridad, desde el principio, algunas de esas diversidades en las decisiones respecto a la conmemoración.

Hubo, como señalamos arriba, mujeres organizadas que decidieron no asistir a la movilización. Unas en razón de la pandemia, otras por evitar la violencia esperada con base en las últimas movilizaciones “feministas”. De ellas, algunas se expresaron con acciones virtuales como el llamado “pañoletazo” en las redes sociales, que recibió poca atención mediática, pero se hizo presente en innumerables espacios de trabajo y reuniones a distancia.

Están, desde luego, aquellas que diseñaron, organizaron y llevaron a cabo el memorial de las víctimas contra el feminicidio, sobre la propia valla de las autoridades, además de quienes diseñaron y realizaron las proyecciones de mensajes sobre la fachada del palacio, mostrando que aun con la valla podían intervenir ese espacio con su mensaje, si bien mostraron simultáneamente que podían hacerlo sin causar daños materiales.

Hay, no obstante, una transversalidad que cruza todo el campo heterogéneo de la acción observada. Un rasgo de unidad identitaria, de la cual se abjura y se reniega en las más recientes elaboraciones teóricas de algunos feminismos, por ejemplo, desde la noción de infrapolítica acuñada en el entorno de la deconstrucción y la decolonialidad latinoamericana.

La relación entre feminismo e infrapolítica es un problema que se ubica hoy en el cruce de diferentes escalas, o mejor dicho en el choque de la historia humana y la historia terrestre, que conlleva un potencial vaciamiento de las identificaciones históricas del feminismo latinoamericano. Lo personal, lo político y lo geológico se

entretengan hoy para dar lugar a nuevas preguntas sobre lo que el feminismo podría hacer para pensar, por fin, de otro modo (Méndez Cota, 2018: 34).

No obstante, un eje transversal articula a todas las colectivas y sus diversas formas de acción alrededor de las reivindicaciones de las mujeres. Las mujeres mismas, en esa calidad, en ese carácter identitario, aparecen como el contenido de sus demandas. Un lazo solidario las conecta, a pesar de sus confrontaciones internas.

CONSIDERACIÓN FINAL: COMUNIDAD, DIVERSIDAD Y VIOLENCIA

Podría decirse que, de entrada, deberíamos haber puesto en claro lo que entendemos por violencia. Aquí no se discute ningún tipo de taxonomía de la violencia, ni pretende definirse la misma, toda vez que ese es el centro mismo del debate político que se atrae. Definir la violencia es una forma de operación política en la disputa semántica. Lo que es violento para alguien, no lo es para otra parte. Los agresores no reconocen como violencia lo que para las víctimas es evidente. Quienes proponen alternativas violentas suelen justificar su postura en la violencia de sus adversarios dejando ver que la violencia posee la potencia de reproducirse, expandirse y siempre puede encontrar la forma de justificarse. Pero las condiciones históricas hacen una diferencia en las posibilidades de prosperar de estas formas de acción y la reflexión crítica sobre las mismas no puede simplemente desecharse. Es imposible no preguntarse por el principio de sororidad cuando se prende fuego o se golpea con un tubo a otra mujer, que además está desarmada y ello sucede en una conmemoración del día de las mujeres.

Para este trabajo se quieren señalar como acciones violentas los daños causados intencionalmente en el cuerpo de otras personas y en los bienes públicos o privados. Hemos visto que, en ocasiones, estos actos tienen el propósito expreso de recrear la violencia vivida, pero desde el lugar del agresor, escapando así al de la víctima; otras veces tienen la intención de exorcizar el miedo propio provocándolo en otro; otras veces se señala que se trata de una estrategia de visibilización y no falta quien sospecha de infiltración para desacreditar al movimiento.

La interrogante sobre las estrategias violentas en el marco de los nuevos feminismos sigue vigente y abarca otros muchos acontecimientos relevantes, como la toma de la Facultad de Filosofía a finales de 2019 que fue perdiendo apoyo progresivamente en su propia comunidad estudiantil; sobre todo, no puede obviarse el clima de violencia en que vive el país desde hace dos décadas, así como el aumento de la desigualdad y la exclusión, las resonancias del fenómeno Me Too y la tasa creciente de feminicidios, aparentemente agravada por el encierro pandémico, pero

que en junio de 2022, ya con las actividades casi totalmente normalizadas llegó a su nivel más alto del año hasta ese momento, de acuerdo con datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (*El Financiero*, 2022).

Las revelaciones que la movilización de mujeres por el 8 de marzo en este año hizo surgir interpelan la relación entre los rasgos identitarios que escenifican a la parte en litigio en el reparto de lo sensible y los múltiples fragmentos en los que esa parte estalla desde las diferencias internas con sus propios logos. Esta parece ser una condición frecuente de las particiones de lo político contemporáneo que no es exclusiva de los feminismos. No parecen precisar de articulaciones estables para configurar transitoriamente cierta unidad discursiva frente al Estado, ni parecen tener menos potencia transformadora pese a su fragmentación. En cambio, la vertiginosidad de sus transformaciones internas parece hacerlas huir de cualquier estabilización mínima, como para constituir los momentos de coagulación productores de nuevas instituciones.

Las expresiones de los feminismos de este tiempo constituyen un caso emblemático de la relación entre igualdad y diversidad, no como términos en contradicción, sino como complementarios y característicos de los nuevos movimientos sociales, que a un tiempo reclaman la igualdad de derechos efectivos en la sociedad y el reconocimiento de sus diferencias como rasgos que caracterizan segmentos o particiones sociales que deben ser consideradas en sus demandas específicas, como legítimas formaciones capaces de un logos que hace emerger a través de sus acciones, la litigiosidad constitutiva de lo político.

No obstante, en la diversidad puede apreciarse la creación de formas identitarias excluyentes cuya impronta de justicia es la venganza y la identificación con el agresor. Resultan ser las colectivas que optan por actuar de forma violenta o por aprobar y respaldar ese tipo de acciones y no es raro que estén constituidas por víctimas directas de violencia de género. Una de ellas, encapuchada y armada con un tubo, expresaba en entrevista: “No es fácil mostrar el rostro cuando has sido violada”, dejando ver la experiencia de vulnerabilidad representada en el rostro de la víctima. Ese rostro desnudo que, según Levinas, interpela demandando que se responda por su vida. Por otra parte, están las agrupaciones que expresan, como parte de su proyecto político, una apertura incluyente y desaprueban o se alejan de las acciones violentas. Incluso están las colectivas que decidieron dejar de reconocerse feministas, por encontrar que su proyecto contra la cultura patriarcal no se identifica como un proyecto de mujeres exclusivamente.

Si bien la extraordinaria diversidad presente en las movilizaciones del Día Internacional de la Mujer se experimenta como un solo movimiento desde el agravio histórico y actual, evocado y presente, solidario o propio; también la manera de procesar el agravio y de construir proyecto se muestra extraordinariamente diversa.

REFERENCIAS

- Álvarez, L. (2020). El movimiento feminista en México en el siglo XXI: juventud, radicalidad y violencia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65 (240), pp. 147-175. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76388>
- Arteta, I. (2020). Quiénes tienen tomada la CNDH y cómo empezó la protesta. *Animal Político*, 8 de septiembre de 2020. <https://www.animalpolitico.com/2020/09/quienes-tomada-cndh-como-empezo-protesta/>
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa.
- Banerjee, I. (2014). Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo. *La ventana*, 5(39), pp. 7-38. <https://doi.org/10.32870/lv.v5i39.469>
- Benjamin, W. (2008). *El narrador* [1936]. Archivo Chile.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Arena Libros.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barral.
- El Financiero* (2022). Femicidios en México: Junio es el mes más violento de 2022 para las mujeres. *El Financiero*, 20 de julio de 2022. <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2022/07/20/femicidios-en-mexico-junio-es-el-mes-mas-violento-de-2022-para-las-mujeres/>
- Hopenhayn, M. (2020). Juventudes, violencia y política: ventana de un Perfil Generacional. *Intersecciones*, 21 de diciembre de 2020. <https://www.intersecciones.org/foro/juventudes-violencia-y-politica-ventana-de-un-perfil-generacional/>
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito* [1971]. Ediciones Sígueme.
- Méndez Cota, G. (2018). Feminismo, infrapolítica, extinción. *Pensamiento al Margen*, (núm. esp. 1), pp. 120-141.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Universidad ARCIS.
- Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros.
- Quintero, M. J. (2022) Recupera policía capitalina inmueble de CNDH en el Centro Histórico. *La Jornada*, 15 de abril de 2022. <https://www.jornada.com.mx/notas/2022/04/15/capital/recupera-policia-capitalina-inmueble-de-cndh-en-republica-de-cuba/>
- Rancière, J. (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Salazar Villava, C. M. (2013). *El abismo de los ganadores. La intervención social, entre la autonomía y el management*. Juan Pablos/UAM/REMISOC.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Nota introductoria por S. Giraldo. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.

POLÍTICAS DEL SÍ: REFLEXIONES SOBRE JUSTICIALIDADES, EXPERIENCIALIDADES Y COMUNALIDADES

*Fernando García Masip**

I said yes I will Yes
James Joyce (1992: 274)

*C'est bien ainsi, ça a lieu, ça arrive,
ça s'écrit, ça se marque, oui, oui*
Jacques Derrida (1987: 124)

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo es parte de un conjunto de reflexiones que he escrito durante algunos años alrededor de conceptos que considero claves para empezar a explicar, desde cierto ángulo –que no revelaré enseguida–, las problemáticas implícitas que trae consigo la utilización del significante *comunidad* en diversos ámbitos sociales, sobre todo, en aquellos que envuelven a los discursos de las ciencias sociales. Claro que no son equiparables linealmente los discursos del derecho, de la filosofía, de la psicología social o del hombre común en sus diversos quehaceres cotidianos. Evidentemente, lo que aquí presento no puede agotar ciertas temáticas, sino apenas esbozarlas y dejar abierto un camino para futuras investigaciones, algunas ya en

* Profesor e investigador del Departamento de Educación y Comunicación (DEC) de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto de investigación “Comunidad y liminalidad. Historia filosófica del concepto de comunidad y su utilización en la psicología social contemporánea”, aprobado por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

curso, que voy realizando al mismo tiempo, aunque aparentemente no se comuniquen entre sí a primera vista.

La columna vertebral del texto, por usar una imagen, es la premisa de que los vínculos, lazos o relaciones sociales se producen desde una doble afirmación. Hay justicia, experiencia y comunidad en la medida en que se afirma un doble sí. Un *sí Sí*, y no solamente una simple afirmación. Siguiendo a Derrida, el *sí Sí* es también una manera de confirmar una afirmación definitiva sobre la negación, aunque, paradójicamente, y sin pretender ser hegeliano, el doble sí también actúa como un *no* en los acontecimientos que por contraste así lo ameritan. El consentimiento en una relación sexual para crear un lazo, aunque sea efímero, obliga a que los pretendientes confirmen doblemente para no dejar espacio a la ambivalencia de un no de arrepentimiento o un simple sí de violencia. Este es un caso muy común hoy en día y está en la mesa de las discusiones sobre la violación y la violencia de género. Sin embargo, de igual manera que un *no* es un NO en una invitación sexual, cuando se desea afirmativamente se tiene que decir (y no necesariamente con palabras) un *sí Sí* en una misma circunstancia.

El redoblamiento afirmativo, o su iterabilidad, abre el espacio y el tiempo para una *experiencia*, que podríamos llamar, en palabras de Blanchot, la *comunidad de los amantes*, reflexión basada en el texto de Marguerite Duras, *La enfermedad de la muerte*. Por amantes, yo entiendo que no solamente se refiere a una pareja de personas envuelta en el acto amoroso, sino de cualquier tipo de relación de *vida*, de amancia (*aimance*),¹ como la amistad, la filial, la comunal, etcétera. Es lo que rechaza paradójicamente a la violencia destructiva de los lazos entre personas, *afirmando* doblemente la construcción de vínculos *vitales*. El tema de la vida atraviesa transversalmente este texto y, en realidad, se convierte en la temática siempre subentendida, en retraso, en espera, en contención, que a veces emergerá para decir su *sí Sí*, su pulsión propiamente dicha, aquella a la que Freud² siempre

¹ El término *aimance* en francés no tiene una correspondiente traducción en español. Por eso trataré de conservar el sustantivo en francés, aunque aquí lo traduje como “amancia”. El término lo tomamos de la obra de Jacques Derrida, en particular de su obra *Politiques de l'amitié* (1994), que además nos sirve de motivo para proponer el título de este ensayo. “La amistad, el ser amigo, entonces, ¿qué significa eso? Pues bien: es amar *antes* de ser amado. Antes incluso de pensar en lo que quiere decir *amar*, *amor*, *amancia*, hay que saber que no lo sabremos sino interrogándolo primero como el acto y la experiencia de amar más que el estado o la situación de ser amado” (1994: 25). Esa idea del *antes de* es lo que guía tanto el pensamiento de Derrida como en este caso uno de los sentidos de este ensayo. El *antes* quiere decir que existe la amancia antes del amor, y que las formas de la amancia son múltiples. A la que voy a referirme está implicada principalmente la amancia comunal.

² Freud, en su texto sobre “La negación” (2006), expone un importante elemento de *retención* pulsional que ocurre cuando se presentan los juicios negativos, pero que en realidad son afirmativos de forma inconsciente. Juicios que dicen por ejemplo “No quería decir eso...”, aunque la negativa provenga de una inversión del “Sí quería decir eso...”. Recordemos que, para Freud, lo inconsciente no

le otorgó una condición fundamental de *diferimiento*, de *retención* de un *sí* como fuerza productora de relaciones diferenciales, lo propio de la vida, *sí Sí*.

En este caso propondré algunos neologismos que en cuanto casi-palabras apuestan a mantener ese impulso vital, la vida como único principio fundamental según Nietzsche. Su carácter performativo, o así lo deseo, es el que, al mismo tiempo que produzca una disrupción lingüística, mantenga abierto el pasaje propensivo para seguir enlazando otros elementos afirmativos que provoquen la multiplicación de los acontecimientos aún por venir: justicialidades, experiencialidades, comunalidades, etcétera. Aunque los sustantivos gramaticales instituidos en nuestra lengua sean los de la justicia, de la experiencia y la de comunidad, los desplazaré con otra grafía para señalar otros caminos por donde pudiera correr más y mejor la pulsión de vida, su voluntad de poder.

ESTO SÍ ES UN ENSAYO: JUSTICIALIDADES

Parto de un caso jurídico *verdadero* para poder plantear una de las propuestas del presente texto. Hace unos meses un amigo mío, que llamaré Andrés para proteger su identidad, tuvo que ir a testimoniar al Juzgado de lo Familiar en la Ciudad de México, a favor de su hermano como demandante en un juicio por un bien inmueble. Según él, iba lo suficientemente entrenado por su abogado de tal forma que las respuestas estaban claramente codificadas para que pudiera ejecutarlas conforme a la idea general de la estrategia de la defensa del caso. En la primera ronda de preguntas, el secretario del Juzgado hace lo que se denomina “preguntas de Ley”. Entre ellas, evidentemente, está la primera que es jurar que va a decir la verdad, o “bajo protesta de decir la verdad”, so pena de sufrir las sanciones correspondientes que la ley contempla para casos de mentira, omisión, distorsión, etcétera. Hecha la pregunta, Andrés respondió que “sí” (sí diría la verdad), conforme al entrenamiento recibido previamente y, claro, conforme al hecho en sí del jurar o prometer decir la verdad por propia convicción. En segundo lugar, se le preguntó “si tenía intereses en el juicio”. Por intereses se entiende jurídicamente, que el testigo está

conoce la negación. Ésta es una tesis importante para el presente ensayo (2006: 250-257). “El estudio del juicio nos abre acaso, por primera vez, la intelección de la génesis de una función intelectual a partir del juego de las mociones pulsionales primarias. El juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión (*Einbeziehung*) dentro del yo o la expulsión de él, que originariamente se rigieron por el principio del placer. Su polaridad parece corresponder a la oposición de los dos grupos pulsionales que hemos supuesto. La afirmación –como sustituto de la unión– pertenece al Eros, y la negación –sucesora de la expulsión–, a la pulsión de destrucción” (2006: 256). Luego, entonces, la inversión negativa de un juicio retiene en su registro inconsciente un “juicio” afirmativo disfrazado. Un *No* que es un *Sí* travestido.

interesado en obtener algún beneficio económico directo o indirecto, o algún beneficio personal de cualquier orden de forma que su testimonio sea tendencioso, lo cual anularía la lisura del acto, pues el mismo se tiene que hacer de buena fe y sin ese beneficio personal. Dicho esto, la respuesta debe ser claramente un “no”, es decir, que no se tienen intereses extra que beneficien al testigo en tal proceso judicial, apenas dar testimonio sobre lo que se le pregunte. Repito: no se puede tener ningún *interés*. Sin embargo, mi amigo me contó que se demoró unos segundos en dar la respuesta y que respondió con un sencillo, “sí”. Luego, se entendió que “sí tenía un interés” al testimoniar a favor del demandante, en el caso, su hermano. Mi amigo recuerda además que el secretario abrió los ojos de forma desorbitada como dándole a entender que esa no era la respuesta correcta, o al menos así lo interpretó él.

Como consecuencia, el abogado de la persona demandada entró con recurso para anular el testimonio de mi amigo, lo cual se concedió. Un detalle importante, antes de desarrollar la temática de este escrito, es que a mi amigo no le cancelaron inmediatamente su testimonio, al contrario, le hicieron las preguntas correspondientes como si nada hubiera pasado. A las cinco primeras preguntas respondió automáticamente con un “sí” y no dio mayores informaciones que eran necesarias para contestar con detalle a las preguntas. Su abogado intervino en ese momento, y con una maniobra verbal consiguió interrumpir la lectura de las preguntas por parte del secretario para protestar sobre el sentido del cuestionario y de cómo no permitían al testigo exponer los detalles, lo cual no era verdad. Bajo protesta, ahora del abogado contrario, mi amigo en ese momento se dio cuenta de que había respondido equivocadamente a la pregunta que había que responder con un “no” y que las demás tenía que desarrollarlas después de su “sí”.

Había hilado una secuencia de *síes* como si fuera una máquina de coser. *Una máquina de síes*. Una pulsión desbocada de síes, de afirmaciones. La propia pulsión de la verdad. La propia *justicialidad* de la Justicia. El problema que se impone es el de la verdad, que, aunque no trataré aquí y apenas lo enunciaré, está ligado con la experiencia de la vida, con sus *experiencialidades*.

El juicio por el bien inmueble continúa, por cierto, no se ha llegado aún a la sentencia final, faltando algunos meses. Pero no importa eso ahora. Cuando le pregunté a mi amigo, como lo más obvio, por qué se había equivocado al decir “sí” y no un “no”, me respondió más o menos lo siguiente: “No lo sé bien. Lo habíamos ensayado, pero cierto sentimiento de estupor tomó cuenta de mí cuando después de jurar decir la verdad, y en la siguiente pregunta, aunque oía bien las palabras, no las entendía, y más que pensar, tuve que decir lo que *sentía*”.

Diríamos que, en una primera aproximación interpretativa rápida, el sujeto fue capturado en un doble mensaje del que buscó salirse, profiriendo un doble sí:

un *sí Sí*. En una estricta estructura lógica, no tiene sentido que la Ley nos exija decir la verdad, so pena de castigo, y enseguida, para que el testimonio sea válido, nos obligue a mentir diciendo un “no”, que no tenemos intereses envueltos en el juicio, aunque los tengamos. Es el caso de mi amigo, que ha estado financiando una serie de gastos económicos de su hermano que le serán resarcidos por el mismo, además de su interés personal, que digo afectivo, sino también el propio hecho de prestarse a ser un testigo: interesado estaría en serlo. Pero no, dijo que *sí* tenía interés en el juicio, lo cual lo descalificó como testigo; o, al revés, si mentía, diciendo que “no”, estaría calificado legal y jurídicamente para que su testimonio fuera aceptado sin importar siquiera su contenido.³ Desconcerto general, felicidad de los demandados y de sus abogados, *risas* nerviosas de los demandantes por lo absurdo de la situación. *Risa* en grupo.

Así, el objetivo de este capítulo es exponer algunas *casi*-proposiciones,⁴ de una potencial serie mayor, pero que inicialmente nos ayuden a pensar la acción política de individuos y de colectivos desde la perspectiva de una *afirmación enteramente otra* a las afirmaciones dominantes. Unos *síes* que se doblen y redoblen y desdoblén infinitamente como modos de resistir y de inventar, al mismo tiempo, brechas, pasajes, veredas, senderos, entre la densa masa del texto social capitalista contemporáneo y de sus instituciones de Derecho y de Política.

Por ejemplo, al *sí* del trabajo en el capitalismo, propongo, *más que opongo*, un *sí Sí*, en que el trabajo sea una acción que desplace el deseo sistemáticamente rumbo a flujos ininterrumpidos y sin faltas. El deseo pensado desde la falta no es solamente el deseo expresado en el discurso del Amo capitalista, sino el deseo como falta eternizada para seguir deseando lo que la ley del capital produce, “bebe más, trabaja más, consume más, vive más, aún falta, siempre falta más...”. Propongo, *casi* propongo, pensar en un deseo que se *ría* de la falta. Un *Sí* que ría. Un *sí Sí* que busque evitar los dispositivos de captura del capital sumergiéndose en ellos, buscando atravesarlos por túneles, tubos, desagües, canales, ríos, corrientes, riéndose. Aprender a *reírse* del Capital, de su Derecho y de sus contrasentidos. Un *reírse* performativo, una *risa* afirmativa, una *risa* desconstructiva, una *risa* grupal, como dice Bergson: “Nuestra *risa* es siempre la *risa* de un grupo” (2011: 11).

³ Cito y traduzco la interpretación que hace Rezende sobre la grieta de la que surge la justicia. “La escisión, la grieta entre estos dos registros es el espacio de la justicia. Ella abre una tensión inevitable y define el agenciamiento propio de la normatividad: toda norma es a la vez memoria y promesa, cálculo y decisión, fidelidad y traición” (Rezende, 2023: 134).

⁴ Retomo la idea de Jacques Derrida del *casi-concepto*, o de la *casi-palabra*, para dar a entender con la *casi-idea* de *casi-proposición* la evanescencia obliterada característica tanto de la rigidez del lenguaje y de sus significaciones como de la rigidez del lenguaje filosófico en general y de sus proposiciones, premisas, tesis, etcétera (Derrida, 1996a: 35).

EXPERIENCIALIDADES

De pronto se apagan las luces: las diez, la luna luce su presencia en las paredes jaharradas: el jalbegue se parte mitad blanco, mitad gris. El silencio corre por las calles del poblado como un calofrío de la cabeza a los pies, desde la plaza al Quintanar Alto, ya pegado al alcor.

Max Aub (1968: 11)

Ahora quiero trabajar *sobre* un concepto (*casi*) que posee un gran espectro de significaciones y que paradójicamente produce una extraña atmósfera de familiaridad y de normalización en sus múltiples usos lingüísticos. Cuando destaco que se trabajará *sobre* un concepto, no es una simple figura de lenguaje. El “sobre” alude a su vinculación indisoluble, pero múltiple y ambigua –porque no decirlo– con la idea de sujeto. El sujeto es una plataforma, un yacimiento, un soporte para que las experiencias se produzcan, se expresen, desaparezcan o se conserven; es lo que denominé en otro lugar *subjetilidades* (García Masip, 2017a). De cualquier forma, será sobre el concepto de *experiencia* en el que centraré mi atención.

Existe una multiplicidad de significaciones, decía, sobre la utilización general del concepto de *experiencia*. Se dice que “una persona adquirió experiencia” a lo largo de años de aprendizaje, que un “hombre tiene la experiencia suficiente para entender y resolver problemas”; que “una persona cualquiera se ve afectada por una experiencia, buena o mala”, que alguien tuvo una “experiencia traumática”; se habla de experiencia individual, de la familiar, de experiencia colectiva, de la política, de experiencia social, de la cultural, de la económica, etcétera; se habla de “experiencia histórica” o de su olvido; de experiencias amorosas, eróticas o sexuales; se dice sobre “la experiencia de un sujeto”, de la “experiencia subjetiva”, o “de la experiencia que produce a un determinado sujeto”. ¿En que se diferencian la experiencia comunal de la individual si ambas son experiencias? Además existen los expertos, “sujetos con mucha experiencia”; existe el “empirismo filosófico”, escuela que privilegia la *experiencia* como origen del proceso del conocimiento y de la razón.

En fin, al parecer el sustantivo *experiencia* sirve como un significante multituosos, que se presta a ser predicado casi infinitamente. Pero pregunto entonces: ¿cuál es la relación que guarda la idea de la “experiencia de ser hijo en una familia pobre” y la de la “experiencia que realiza un científico en un laboratorio de última generación?” No pueden ser lo mismo como *hechos*, pero ¿cómo experiencias sí lo pueden ser? La experiencia sería una especie de soporte sensible originario que es activado diferencialmente para todo aquello que se realiza con los actos humanos *entonces*. ¿No habría, *entonces*, una experiencia animal, o vegetal o “mineral”, geo-

lógica? En este sentido, ¿la experiencia se tiene, se posee, se produce, se expresa? ¿Cómo actúa en sí? ¿Puede existir una experiencia que no venga a la palabra o una experiencia que no tenga nunca una palabra para darle sentido sino un sentimiento de algo que no adviene al lenguaje?⁵

Retomo el epígrafe de arriba y cuento que el *jalbegue* no es una mera descripción de una cosa, sino el resultado *blanco del blanqueo* que se hace al escribirlo, y se *hace gris* por lo mismo, por eso dice: “el jalbegue se parte en blanco y en gris por la luz”; el alcor es una colina, pero podría ser un promontorio. ¿Cómo se hace la experiencia de eso sin un lenguaje en este caso literario? Esto siempre me ha llamado la atención, pues al estar leyendo el principio de esta novela me pregunté: ¿y esto cómo sucede, la blanquitud, la luz, el gris, el negro? Veo que la cuestión aquí es uno de los dilemas de la problemática de la *experiencia*, pues es su *relación dilemática, probablemente aporética*, si se puede decir, *con* el lenguaje; o preguntado de un modo más general: ¿toda experiencia debe pasar por el lenguaje o hay un lenguaje que no pasa por la experiencia? Aún más, aunque sea una pregunta un poco obvia, ¿se puede inventar palabras ahí donde no hubiera experiencias que le den un soporte? Si así fuera, entraríamos en otra cuestión que sería la de saber si la riqueza del lenguaje es menor o mayor, peor o mejor, que la riqueza de las experiencias, que a lo mejor es inconmensurable y no se debería ligar una cosa a la otra. Pero lo que sí sé, y en lo que sí coinciden varios pensadores, es que el universo del lenguaje, al menos en el hombre o en el ser humano, tiene que estar ligado necesariamente a poder nombrar la experiencia de alguna manera. El problema es que en muchos casos el lenguaje no es suficiente para explicar, escribir, mostrar o lo que ustedes quieran llamar lo que fue la experiencia. A todos nos ha pasado, cuando decimos que nos faltan palabras para poder expresar lo que se siente, lo que se percibe o lo que se vive: no hay palabras, tengo que buscarlas y, aun así, como dice por ahí Derrida, siempre hay un *resto* de la experiencia que es *por sí*, que no puede ser nombrada, que hay elementos de *experencialidad* que se

⁵ Martin Heidegger afirma: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el mundo se expresa como discurso. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” (2002: 184; negritas mías). Jean-François Lyotard sostiene: “El diferendo (en el sentido que damos aquí al término) es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Ese estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio. Lo que corrientemente se llama el sentimiento señala ese estado. ‘Uno no encuentra las palabras adecuadas’, etc. Hay que buscar mucho para encontrar las nuevas reglas de formación y de eslabonamiento de proposiciones capaces de expresar el diferendo revelado por el sentimiento si no se quiere que ese diferendo quede inmediatamente ahogado en un litigio y que la voz de alerta dada por el sentimiento haya sido inútil. El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferendos y encontrarles idiomas” (1988: 25-26; cursivas mías).

quedan sin nombrar y que serían, por lo tanto, a-lingüísticos. Entonces, aunque siempre los suframos, los padezcamos, tanto individual como colectivamente, se necesitan probablemente otros dispositivos de expresión, que no sean precisa y únicamente los lingüísticos; pero básicamente lo *lingüístico* es fundamental porque es ahí donde tratamos predominantemente de *plasmear*, entre otras cosas, nuestras experiencias, aunque los soportes técnicos de plasmación hoy en día se multipliquen exponencialmente.

Por ejemplo, ¿qué es aquello que llamamos una experiencia traumática? Es una experiencia a la cual le falta la palabra: fue tal el acontecimiento, mayor y peor, que la palabra no alcanza a expresarlo, al menos de modo inmediato. Entonces tiene que estar repitiéndose y repitiéndose siempre el evento, con sus afectos, sus emociones, sus sentimientos, sus imágenes, sus ideas, y no encuentra una palabra que lo pueda escindir de sí mismo y producir algún sentido. El sentido siempre se tiene que poder repetir también, pero con otras palabras que le den mayores y mejores sentidos. Sin embargo, esto no quiere decir que no existan *significaciones no lingüísticas* que estén enrolladas con las experiencias que se plasman en la vivencia de algo.

Si se produce una experiencia traumática, individual o colectiva, pues ahí vemos como es necesario crear estos espacios en donde se pueda compartir, hablar, discutir, dar sentido a la vivencia, o buscar expresar el quiasma de significaciones que vendrían a la posible palabra. Porque hay cosas que son curiosas en la utilización de las expresiones y que se usan indiscriminadamente también, y lo reitero: la *experiencia* individual y la *experiencia* colectiva, ¿se pueden emplear de igual manera? ¿Tiene la palabra *experiencia* el mismo sentido? ¿Qué significa cuando se dice que una persona adquirió experiencia a lo largo de años de aprendizaje?, ¿o que un hombre tiene la experiencia suficiente para entender y resolver problemas? ¿Qué significa que una persona cualquiera se vea afectada por una experiencia buena o mala?, ¿o que alguien tuvo una experiencia traumática, como decía anteriormente, y otra no frente al mismo acontecimiento? Se habla de la experiencia individual o de la experiencia familiar, de la experiencia colectiva, de la experiencia política, de la experiencia social, se habla de la experiencia cultural, económica, se habla de experiencia histórica o de su olvido como experiencia, de experiencias amorosas, eróticas, sexuales, se dice de la experiencia de un sujeto, de la experiencia subjetiva o de la experiencia que produce a un determinado sujeto, y vuelvo a reiterar: ¿existen los *expertos*, sujetos con mucha experiencia? ¿Existe el empirismo filosófico, la experiencia como un proceso de conocimiento, luego de la razón? Generalmente se dice: yo prefiero operarme con un médico que tenga mucha experiencia, entonces, ¿qué es mucha experiencia en este caso?, ¿la de quien ha hecho muchas operaciones? ¿Que conoce mucho? Y cuando uno dice,

pues esa persona no es exactamente un experto, ¿qué es *no ser* experto? ¿Es una derivación problemática de la experiencia también?

En fin, si esas preguntas no bastan para problematizar el término en cuestión, me digo: ¿por qué no ser *justo* conmigo mismo y hago lo que siempre hago, por qué no busco proponer esas y otras preguntas, bueno, otros elementos más exactamente, todos los que me llevaron al problema etimológico de la palabra experiencia? Porque al parecer el sustantivo experiencia se usa como un clúster o quiasma lingüístico neutro que puede ser predicado *casi* que indistintamente para cualquier acontecimiento. De ahí es que provengan las paradojas derivadas, tal como éstas, y las *reitero*: ¿cuál es la relación que guarda la *idea de experiencia* de la vida de una hija de una familia pobre en cualquier lugar del mundo y la *idea de experiencia* que realiza un científico en un laboratorio de última generación?, es decir, de nuevo, ¿a qué nos referimos con la palabra experiencia? No pueden ser lo mismo como acontecimientos la pobreza, la femineidad, la científicidad, etcétera, pero, como *experiencia* en sí, ¿pueden ser lo mismo?⁶

Mi *premisa* (casi) en este punto es la siguiente: *no existe la experiencia en sí, si no experiencialidades siempre predicadas por los acontecimientos en donde éstas surgen*. La experiencia sería una especie de soporte sensible original o, mejor dicho, *post-ancestral*⁷ (con todos los riesgos de significación que la palabra

⁶ Jacques Derrida en *Apories* dice: “Que sería una tal *experiencia*? La palabra significa también pasaje, travesía, resistencia (*endurance*), prueba de atravesamiento, pero puede ser una travesía sin línea y sin frontera indivisible. Puede tratarse, justamente (en todos los dominios en los que se hacen preguntas de decisión y de responsabilidad en cuanto a la frontera: ética, derecho, política, etcétera), de superar (*dépasser*) una aporía, de atravesar (*franchir*) una línea oposicional, o *bien*, de aprehender, de resistir (soportar), de proponer de otra forma la prueba de la experiencia de la aporía? ¿Y se trataría respecto de esto de un, o *bien esto o bien aquello*? ¿Podemos hablar en cierto sentido de una *experiencia de la aporía*? ¿*De la aporía en cuanto tal*? O inversamente: ¿una experiencia es posible de darse sin ser una experiencia de la aporía?” (1996a: 35; traducción mía, itálicas del autor).

⁷ El uso de la palabra *ancestral* se lo debo al pensamiento actual de un filósofo francés: Quentin Meillassoux, representante de lo que se ha venido a llamar el *realismo especulativo*. No podré entrar en detalles en esta muy interesante propuesta y en sus polémicas ya en curso, pero sí voy a citar lo que él entiende por *ancestral*: “denominamos *ancestral* a toda realidad anterior a la aparición de la especie humana, e incluso anterior a toda forma de vida registrada sobre la Tierra; denominamos *archifósil* o materia fósil no a los materiales que indican huellas de vida pasada, que son fósiles en sentido propio, sino a materiales que indican la existencia de una realidad o de un acontecimiento ancestral, anterior a la vida terrestre” (Meillassoux, 2021: 36-37). Yo estoy utilizando el neologismo *post-ancestral* para proponer la idea de que nuestra experiencia se da en condiciones de existencia de una vida humana que puede ser testigo de un acontecimiento. La experiencia no es *apodíctica* para que la realidad exista en sí. Pero, evidentemente, el registro técnico-matemático de isótopos radioactivos de una estrella de hace 13 000 millones de años, por otro lado, pone sobre la mesa lo que significa ser testigo de un evento que para nosotros ya no existe más en sí. Este ejemplo es muy importante, porque Meillassoux utiliza los términos “ancestral” y “archi-fósil” para referirse a la relación de la experiencia con la *Naturaleza*. Su crítica proviene de ese campo. En cambio, no toca en

“ancestral” conlleva), que se ha activado diferencialmente para todo aquello que se realiza con los actos humanos. De ahí que proponga una segunda premisa: *la experiencia no existe en sí, siempre es experiencia de alguna cosa*. El claro acento fenomenológico, o también denominado correlacionismo fuerte en este caso, me es necesario para argumentar que la experiencia, no importando su tipo por ahora, es siempre *afirmativa*, pues se relaciona con algo; es *el primer sí que le vivenciamos* a un acontecimiento cosista.⁸ La tercera premisa derivaría de estas dos: no hay una experiencia de algo, es decir, afirmativa, si no se expresa en un lenguaje, en otras palabras, en un *sí + I*, en un otro *Sí*. *La experiencia propiamente es un sí Sí*. De ahí que volviendo a la primera premisa, al denominar de experiencialidad(es) al conjunto vivencial de las experiencias primeras (*sí*) y segundas (*sí Sí*) en sus más diversas posibilidades, busco establecer que las experiencias se producen en al menos dos niveles, o dos grados: que devienen de relaciones diferenciales, y que con el casi-concepto de *experiencialidad* busco afirmar que la finitud inmanente de la experiencia humana no tiene en sí una finitud en la vivencia de las cosas, o acontecimientos cosistas, sino que tiene cierta *infinitud* en la medida en que algo humano la haga o la padezca, y la ponga en palabras o en cualquier *soporte* que la pueda expresar y hacer perdurar en el tiempo y en el espacio, y mejor dicho, en cualquier soporte que pueda dejar una *marca diferencial* en relación con la marca de una así llamada experiencia “primera”.

ningún momento el problema de las ciencias humanas y sociales, para las cuales yo afirmo que, sin una experiencia con otro ser asemejado a lo humano, proto-humano, o “propiamente humano” (en general), o como se le quiera decir, la experiencia de lo comunal, de lo en común, sí necesita tanto de testigos como de marcas que testimonien su existencia. Por lo tanto, de ahí deriva mi propuesta de lo post-ancestral. Es un tema por discutir.

⁸ Por experiencia “cosista” no me refiero exclusivamente a una experiencia del mundo exterior al sujeto cognoscente. También la experiencia “interior” es objeto de vivencias cosistas, por ejemplo, los sentimientos, las emociones, los afectos, las alucinaciones de todo orden, los impulsos a hacer cosas sin saber por qué se tiene que hacer algo. Todos estos elementos “internos” formarían parte de un lenguaje, tomando prestada la obra de Bataille *La experiencia interior* (1986). En ella el autor no se refiere a nuestros señalamientos, pero sí le da un especial ángulo cuando afirma que: “La experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma. Abriéndome a la experiencia interior, he planteado de este modo su valor, su autoridad. De ahora en adelante, no puedo tener otro valor ni otra autoridad. Valor, autoridad implican el rigor de un método, la existencia de una comunidad. Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la *autoridad* (1986: 16-17). En lo dicho por Bataille, todavía subsiste la necesidad de una negación, en este caso de las instituciones, para poder afirmar lo posible hasta los límites de la vida humana interior, que se tornaría ella misma positivamente en una autoridad no externa. Lo dejo aquí, para discutirlo en otro momento.

El *sí* primero, casi-original o post-ancestral, lo entiendo como la marca instituida. Por ejemplo, si en el primer tema de este ensayo, mi amigo era testigo y la marca de la Justicia le obligaba a decir que *sí* tenía que mentir, su compromiso con la verdad, con su deseo de vida, fue un rotundo *no*, como contra-afirmación del estatus instituido por esa institución. En otras palabras, cuando se le pide que mienta y que diga que *no* estaba comprometido por intereses personales o de otro tipo con el sujeto del proceso legal, su hermano, y él dice que *sí* está comprometido, su *sí* es un *Sí* segundo. Es un *sí* que “niega”, en cierto sentido y paradójico, a la marca instituida de la Justicia, el *sí instituido* de la institución, y de cualquier institución que nos incluye siempre originalmente en su condición de estructuras sociales (el *sí* de la mercancía capitalista, por ejemplo).

Por otro lado, como veremos más adelante, lo mismo puede ocurrir con las experiencias comunales (o aquello que por extensión se denominarían *experiencias colectivas*). A las mismas se les ha de refrendar su *sí* “originante”, marca histórico-social instituida, con un *Sí* que tiene que advenir de un lenguaje que así lo soporte, de preferencia dejando lo más claro posible que existe la singularidad diferencial de un *Sí* en relación con el *sí* primero: *sí puedo* pertenecer a esta comunidad porque *Sí lo quiero*; o no quiero pertenecer a esta comunidad porque no *quiero*, reivindicar así enteramente como mía la marca instituida que la origina, aunque la misma me constituya. Aunque parezca un acto voluntarista, ese *Sí* es siempre del orden de la relación con *el* otro y con *lo* otro diferente de *sí* mismo.

Por *experiencialidad* entiendo, entonces, a la resultante *factual*, múltiple potencialmente, de un casi-*a priori* que denominaría en francés *expérience*. La palabra que existe en francés es *expérience*, pero suena *expérience* cuando se lee o se dice fonéticamente. La marca diferencial, la *a*, solamente puede ser escrita y vista, no puede ser oída. Ese mismo trabajo lo exponemos en otro ensayo con el conjunto *violence-violance* (García Masip, 2016), al que remito al lector. Lo que *sí* retomamos de ese trabajo es el uso que le doy a la casi-palabra derrideana de *différance* y cito:

Lo que se escribe como *différance* será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en *sí* mismo inmodificado, in-diferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de “origen”, pues, ya no le conviene (Derrida, 1972: 47).⁹

⁹ La nota 16 de aquel trabajo sobre la *violance* explica bien lo que pretendía definir y por eso la retomo aquí: Esta “definición” ha sido siempre fundamental para explicar el tema, y la hemos usado repetidamente y nunca agota su problemática. Por otro lado, no traduzco más, en general, el término

La experiencia es experiencia de alguna cosa, pero ese algo es un acontecimiento que *no se espera*, y que, si ya es esperado, su codificación, su programación, lo neutraliza como acontecimiento propositivo.¹⁰

En el mismo sentido que la *différance*, proponemos entonces el término de *expérience* (“experiancia” como una posible traducción sin mucho futuro). La *expérience* es el *a priori no apriorístico* de las posibilidades de la experiencia. A ese efecto realizativo diferencial le denomino experiencialidad(es), siempre en singular/plural. En la “a” de *expéri(a)nce* se abre un *pasaje* aporético por el que se produce la circulación de las diferentes experiencialidades de la experiencia. La experiencialidad es el *sí* de la experiencia redoblado en un *Sí*. Una afirmación reafirmada, un compromiso con la justicia. Lo justo es poder decirle al *acontecimiento* que nos asombra, *Sí*, ven, te recibo tal cual eres, *te quiero*. Cito extensamente a Derrida:

El acontecimiento no se reduce al hecho de que algo acontezca. Puede llover esta noche, puede no llover: esto no será un acontecimiento absoluto porque sé lo que es la lluvia [...] y, además, no es una singularidad absolutamente otra. Lo que aquí acontece, no es un arribante. Lo arribante ha de ser absolutamente distinto, algo/ alguien otro que yo me espere no esperar, que yo no espere, cuya espera está hecha de una no-espera, una espera que carece de lo que, en filosofía, se denomina el horizonte de espera, cuando cierto saber sigue anticipando y mitiga de antemano. Si estoy seguro de que habrá acontecimiento, eso no será un acontecimiento. Será alguien con quien estoy citado, quizá Jesucristo, quizá un amigo, pero si sé que llega, y si estoy seguro de que llegará, en esa medida al menos no será un arribante. Pero, por supuesto, la venida de alguien que espero puede también, de alguna otra forma, sorprenderme cada vez como una ventura inaudita, siempre nueva y, por lo tanto, puede ocurrirme una y otra vez. Discretamente, en secreto. Y siempre cabe la posibilidad de que lo arribante no llegue, lo mismo que Elías.

différance porque ha sido muy poco fértil conceptualmente en su historia (diferenzia, diferencia, etcétera). Prefiero dejar la marca lingüística como tal, en francés, y hacerla parte de nuestra lengua.

¹⁰ Mantengo una propuesta correlacionista en el sentido que le da al término Meillassoux, como dije arriba, porque, aunque la propuesta de Derrida de una *archi-marca* nos indica que la misma está perdida para poder hacer cualquier correlación entre un sujeto y un objeto, al mismo tiempo, la misma sí se torna operativa en las marcas en *différance* que se producen a partir de su *archiorigen*, un origen sin origen, un origen imposible de identificar en el tiempo y en el espacio, luego aquello que nunca tuvo ni tendrá un posible o potencial sujeto cognoscente o testigo humano que pueda tener una experiencia de esa marca o trazo de la realidad en sí. Creo que mi punto de partida, como trato de señalarlo en distintos lugares de este ensayo sostiene que, para que la experiencia de la justicia, la experiencia comunal, o cualquier acontecimiento denominado como experiencia, tenemos que partir aún de la existencia de un testigo humano que pueda percibir, sentir, imaginar, entender, pensar, conocer o recibir a lo *otro*.

Allí, en el hueco siempre abierto de esa posibilidad, a saber, la no-venida, la de-sa-venencia absoluta, es en donde hago referencia al acontecimiento: es también lo que siempre puede no tener lugar (Derrida, 1993: 66, citado por De Peretti, 2017: 47-48).

La experiencia entonces sería al menos triple experiencia aporética, sin límites discernibles: la experiencia de la llegada esperada del acontecimiento, que lo neutraliza, *sí pero no*; la experiencia de la llegada inesperada del acontecimiento, el acontecimiento propiamente, *el Sí en tanto confirmación*; la no-llegada del acontecimiento, su no venida, su des-avenencia, o su imposibilidad. Esta última es lo que provocaría la experiencia de lo *no acontecido*, la experiencia de la no-experiencia, la nulidad del *sí*, o, mejor dicho: la imposibilidad efectiva de recibir a lo otro como un otro inesperado: no hay otro, un pasaje nunca se abrió. Es la propia experiencia afirmativa de la negación. No se realiza cualquier tipo de experiencialidad, a no ser la experiencia de lo no sucedido. Aquí podemos reencontrar cierta *resonancia* con la idea de Quentin Meillassoux de *ancestralidad* como señalamos más arriba en nota a pie de página. La experiencia de algo, pero sin una palabra que afirma un *Sí* en acto, sino la experiencia de un *sentimiento*, la de un *Sí en potencia*. Resta desarrollarlo en otra oportunidad.

DE ANIMALES, DE VEGETALES Y DE MINERALES: ETIMOLOGÍAS

Entonces, ¿no podría haber una experiencia “animal” y una “vegetal” o una “mineral” en este sentido arriba descrito? La experiencia, en apariencia, se tiene, se posee, se produce, se expresa únicamente como acontecimiento humano, pues solamente con la existencia de un lenguaje, incluso silencioso, es posible que la experiencia se torne en una experiencia del *sí Sí*. Luego, no hay piedras con experiencia del ser piedras. Suena absurdo, lo sé. Sin embargo, eso sí existe en nuestra *experiencia de lenguaje*, pues “nosotros” *sí* podemos decir que los árboles no tienen experiencia porque no alcanzan, igual que las piedras, un más allá de su potencia de ser árbol, es decir, de su condición *afirmativa de devenir* en acto arbóreo, lo que es en potencia vegetal. Esto me lleva a preguntarme por lo siguiente: ¿qué quiere decir experiencia *originalmente* en el lenguaje? ¿El término de dónde salió? Si en realidad se produce en una situación histórica determinada, pero contradictoria al menos, ambivalente seguramente en cuanto a la cosa en cuestión (humano, piedra, planta, animal, Dios), lo es en el registro del lenguaje. Es ahí en donde empecé a lograr quitarme la armadura analítica y fue donde ya podía empezar a moverme con más felicidad o, mejor dicho, con cierto *afecto* de alegría a la manera de Spinoza;

es cuando empiezo a encontrarle *un querer* a las cosas y a las palabras, por un lado, y les encuentro, por otro, una *ambivalencia* afectiva, al menos, a sus diversos valores, a sus juegos, a sus conflictos, a sus choques, a sus polémicas, a sus luchas; ahí es donde yo me siento alegre (*laetitia*) bajo la sombra de una tristeza (*tristitia*) siempre acechante. Esa es la lógica del *deseo* en Spinoza, por cierto.

En la *ja-ha-rrada*, de la que Aub habla en el epígrafe utilizado más arriba, está la experiencia del lenguaje contenida en un concepto, en una palabra castellana, supuestamente asimilada, en la que está la marca de una experiencia de una época que no vivimos pero que está ahí. Cuando nosotros usamos esa palabra en realidad estamos hablando de una *experiencia histórica*, por eso el lenguaje contiene ciertos elementos en los que hay también que rescatar su marca histórica a través de la etimología, pero también de su posible vivencia.

La palabra experiencia proviene del sustantivo griego *empeiría*, y se reconoce ese sustantivo *empeiría* en español cuando usamos las palabras empírico o “empiría”: “eres demasiado empírico”, o, al revés, “te falta la vivencia empírica”; “te quedaste solamente en la vivencia de las cosas” o “no has tenido vivencia empírica, solamente teórica”, etcétera. Luego, está asociado a una significación positiva o negativa: la calidad de aprender con base en la vivencia sensible, en la observación sensible. Ahora, lo que es más importante es que *empeiría* se compone de un prefijo, *em-*, “en el interior o dentro”, y el sufijo *-peiría*, prueba, acontecer, y traducido casi literalmente devendría en: “la calidad (-ía) del suceso basada en el interior o dentro de”, o sea, “lo que acontece dentro de”, así se explica la palabra “experiencia”, esa sería la *empeiría*. Cuando se traduce al latín o, mejor aún, cuando se recompone en la lengua latina, se pasa a la palabra *experientia* con “t”, se realiza un extraño movimiento morfológico exactamente contrario. El *ex* significa “salir de”, o sea, “salir de dentro”, entonces, el significante *experientia* a diferencia de *empeiría*, que es una vivencia de lo *interior*, en latín se torna en una vivencia de lo *exterior*. Parece que son sinónimos, pero no lo son, están conteniendo sentidos diversos y digamos que opuestos o hasta contrarios. Sin embargo, creo que los dos sentidos en realidad se refieren a situaciones *históricamente diferenciadas* de la vivencia del sujeto entre el adentro y el afuera, del interior y el exterior.

Para efectos de explicación únicamente, tengo que admitir que habría que partir de al menos dos tipos fundamentales de significados de la palabra experiencia, la interna y la externa. La primera se liga al sujeto que es afectado por un acontecimiento y se torna en la experiencia de dicho acontecimiento, *qua* sujeto; mientras que la segunda no constituye al sujeto interno, sino que es la vivencia con lo exterior, con el objeto, con el acontecer sin sujeto interior previo, en principio. Nuestra hipótesis es que para los griegos la experiencia se constituye acumulando y ampliando la vivencia interior en cuanto *hypokeimenon* (García Masip, 2017a);

ya para los romanos, la experiencia se constituye, sin embargo, como la vivencia del salir de sí mismo e intervenir en el objeto, un estar lanzado hacia el afuera de sí mismo, un sub-*jectum*. En este segundo caso es del que podemos hablar del hacer experiencias por sí mismas, vivencias exteriores, sin necesariamente hacer una ampliación o una acumulación interiores. En esta hipótesis considero que se delinean las dos acepciones que existen en el lenguaje en español en general: *a)* la experiencia como acumulación de vivencias calificadas que podrían devenir en un sujeto experimentado o en un experto; *b)* la experiencia en cuanto actos o prácticas de relación con el exterior del sujeto, lo que denominaríamos simplemente, el tener una experiencia de algo y de algún tipo en alguna circunstancia particular.

Ahora, de hecho, las ideas de una experiencia interior y de una experiencia exterior no son defendibles operativamente hablando. En realidad, esa dicotomía histórico-etimológica se ha mostrado hoy insuficiente para dar cuenta de la multiplicidad de articulaciones que se dan entre las diversas formas de experiencias. La desconstitución crítica, o la desconstrucción, de dicha dicotomía no es estrictamente hablando un objetivo del presente ensayo. Sin embargo, si señalamos que los *clústeres* experienciales, o quiasmas experienciales, entre una experiencia interior y una exterior, nos llevan, tal como venimos exponiéndolo, a proponer la casi-idea de *experiencialidades* que busca *aflojar* la rígida armadura metafísica que domina a la gnoseología, sobre todo en las filosofías y luego en las ciencias sociales, del término *experiencia*.

KANT, GADAMER Y EL CAOS DE LA EXPERIENCIA

Pero ¿quién eres 'tú'? Ese que tú, librándote de ti mismo, proyectas al lanzarte decididamente hacia delante – el que devienes.

M. Heidegger.

En la llamada teoría del conocimiento, Kant ocupa un lugar fundamental con relación al pensamiento sobre el concepto de experiencia y sobre la experiencia del concepto de experiencia. No me propongo explicar y comentar su teoría en general, imposible dentro de los estrechos límites de este capítulo, sino recoger unas pocas proposiciones kantianas para poner a prueba las premisas más arriba propuestas. Al mismo tiempo, quiero hacer un juego contrastivo con la propia idea de experiencia en un texto de Hans-Georg Gadamer, también para evaluar las posibilidades de reflexionar en torno de la doble afirmación de la experiencia –sí Sí–, que estoy planteando.

Efectivamente, Kant, en un famoso ejemplo contenido en la *Crítica de la razón pura* (2009), busca demostrar que la experiencia del sujeto del conocimiento sin una estructura cognoscente *a priori* que le dé un sentido al Caos de las aprehensiones sensibles no podría culminar lo propio de la experiencia; ese *a priori* produce la *marca* a la que se puede retornar para saber que ahí, de forma re-producida, existe un objeto que se experimenta, por lo tanto, que se puede conocer en tanto que se experimenta sensiblemente. ¿Qué ocurriría si no existiese esa estructura *marcante* que traza el punto posible del retorno a lo mismo? ¿Qué pasaría si no se dieran las condiciones estructurales de un *sí* que se dobla sobre sí mismo, no para desdoblarse necesariamente como un *Sí* que *quiere*, sino para repetir en otro momento lo mismo de algún modo ya identificado? La experiencia sería la experiencia del borramiento de las posibilidades del conocimiento. Veamos lo que dice Kant en un famoso y especial ejemplo:

Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquella; si en el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y nieve, entonces la imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquella; o, también, si la misma cosa se nombrara ora de una manera, ora de otra, sin que imperase en ella cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción (2009: 140).

Para Kant, no existen leyes de la naturaleza en sí que, pues, aunque existieran, nos serían desconocidas como cosas en sí (*noúmeno*), por lo tanto, no son *necesarias* para que podamos aprehenderlas como fenómenos y así podamos de esta manera producir la experiencia posible. En ese sentido, las leyes universales y categóricas las produce el entendimiento humano y van ajustándose o no, científicamente hablando, a la realidad a conocer; si no, ésta se diluiría en una multitud de eventos no sintetizables y cada vez que aparecieran en esa realidad teñidos de cierto color, sabor, olor, forma, peso, etcétera, habría que hacer una nueva experiencia sin poder jamás alcanzar su reproducibilidad empírica. Sería el reino del caos; sería la experiencia sin límites posibles, o sin límites de lo posible.¹¹

¹¹ En un comentario a pie de página del citado ensayo de Quentin Meillassoux sobre el caso del “cinabrio kantiano”, se explica: “En efecto, en este pasaje se trata, para Kant, de demostrar que es absurdo explicar, como lo hace Hume, la necesidad objetiva de las leyes naturales solamente por nuestro acostumbramiento subjetivo a ésta: porque si semejante necesidad objetiva no preexistiera al

De esta apretada síntesis que hago, apenas me interesa aquí tomar los elementos que sirven de ejemplos para hablar en un *mismo nivel* tanto de una cosa material, el cinabrio, como de una cosa “espiritual”, la palabra. De hecho, como Kant afirma, si no hubiese una estructura conceptual *a priori* que espera ser puesta en acción a partir de las experiencias directas con la realidad que nos impresiona, no tendríamos cómo darle nombre o conceptuar alguna cosa como cosa para nosotros (fenómeno). Sin embargo, el cinabrio mineral, la palabra alemana usada por Kant es *Zinnober*, y la palabra cinabrio, se tornan equivalentes en términos de la experiencia fenoménica; es decir, el sulfuro de mercurio (otra denominación), HgS en la tabla periódica (otra denominación), en cuanto mineral de color rojo intenso, es equivalente a la palabra que, como vamos viendo, cambia según desde dónde se habla (el lenguaje común, la química, la ciencia, etcétera). Si al mineral se le denominara siempre en todas las *comunidades de lenguaje Zinnober*, para que podamos usarlo como el significante único, ¿qué sucedería si en una comunidad de mineros se le denominara HgS? ¿Sería una comunidad de mineros con conocimientos químicos?, ¿o sería una comunidad de químicos con conocimientos mineros? ¿Cómo se ve afectada la experiencia del mineral en su aprehensión humana si existen diversas denominaciones según las diferentes lenguas? Por ejemplo: Cinabrio (bermellón, cinabarita) en español, Cinnabar (Vermillion) en inglés, Zinnober en alemán, Cinabre en francés, Cinábrio (port.), Cinnabâris (lat.), Kinnabâris (grieg.), Cinabro (ital.), Kinóvar (Rus.), Shinsa (Jap.), Chénshâ (mandarin), Singariph (hindi), Sinnoperi (finlandés), Cinabaritne (esloveno), Zinjirfrah (persa), Zinjafr (árabe), la cual significa “sangre de dragón”.

La discusión etimológica entre qué palabra influyó, al menos en las lenguas indoeuropeas, a la constitución de la palabra cinabrio, es aún dudosa, pues la mayor parte de los expertos afirman que proviene del latín, pero se afirma también que su origen es persa y que de ahí pasó al latín, o al latín vía el griego: Zinjirfrah-Kinnabâris-Cinnâbaris. De cualquier modo, nuestro objetivo es apenas mostrar cómo la relación entre la experiencia sensible del objeto en cuestión, el mineral rojo, y sus múltiples denominaciones pone en la escena de la discusión el conocimiento de *algo*, en cuanto un acontecimiento y no la manera plural de afirmar de modo distinto aquello que es lo mismo como *cosa en sí* (*Zinnober*). Por cierto, la denominación de ese mineral, del HgS químico, no lo pude encontrar en náhuatl, lo que pude identificar es el nombre del color rojo, de uso común, cuyo término es

hábito que podemos tener, no habríamos tenido nunca la ocasión, según Kant, de acostumbrarnos a algún acontecimiento cualquiera, a falta de una regularidad *suficientemente durable* de lo dado empírico” (2021: 172). Cabe señalar que, para Meillassoux, la posición de Hume es mucho más acertada que el correlacionismo apriorístico propuesto por Kant. A discutir.

tlatlauhqui. De ahí que en otras lenguas se le denomine al mineral como bermellón en español o *vermillion* en inglés, cuyo origen es el latín *vermiculus* (“cochinilla del carmín”) y que en español se conoce como *grana cochinilla*. En náhuatl, cochinilla se denomina *nocheztli*, que quiere decir “sangre de tuna”, que es de donde se recogía la mayoría de los insectos en los nopales para hacer el pigmento, como en el caso del cinabrio, para teñir de rojo las telas. Esto lo señalo porque los usos de las palabras no pueden ser necesariamente correspondientes, como afirma Kant, con la cosa denominada. Existe un acuerdo lingüístico de los usos de las palabras en las diferentes *comunidades de lenguaje*. Luego, el conocimiento se produce y reproduce necesariamente por otro acontecimiento fundamental, al que denominaremos más abajo por *comunalidad*.

En contraste con esta idea de experiencia *a priori* o de un objeto dispuesto en la realidad exterior al sujeto cognoscente y de su caótica posibilidad de no ser conocido sin *a prioris* transcendentales, me propongo reflexionar brevemente sobre el término o elemento proposicional originado en el léxico de Hans-Georg Gadamer: la experiencia *dialéctica*.

En el capítulo 11 de su obra mayor, *Verdad y método* (2003), en un apartado fundamental denominado “El concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica”, Gadamer afirma:

Y cuando se considera la experiencia sólo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente *negativo*. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas. Esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en un doble sentido, por una parte como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman, por la otra como la experiencia que se “hace”. *Esta, la verdadera experiencia, es siempre negativa*. Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido *productivo*. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante. En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. La negación en virtud de la cual la experiencia logra esto

es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica* (2003: 428-429).¹²

Para Gadamer, la experiencia solamente se hace propiamente si la misma es una reiteración de esta por la *negación*. Una única experiencia es insuficiente para denominarla como tal (al parecer tiene cierto acento humano, es decir, empirista, pero no será así). Sin embargo, ese primer *sí* que se establece con el objeto a percibir, sentir, saber, conocer, etcétera, en su repetición sin contrariedad, solamente confirmaría lo meramente experimentado, pero nunca produciría lo que él llama un *saber transformado*. Éste sólo puede producirse si el sujeto de la experiencia da un paso más allá de la consciencia de la experiencia, un paso que es el establecimiento de la *consciencia de una diferencia*. Ese sería, para este autor, el auténtico camino de la experiencia en su sentido propio. Gadamer cita al propio Hegel cuando éste afirma que: “El movimiento dialéctico que realiza la consciencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge* precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos *experiencia*” (2003: 430).¹³

Para que la experiencia se produzca, en un primer momento, el sujeto tiene que tomar consciencia de la relación diferencial que califica como nuevo al objeto experimentado, ahora como *nuevo objeto consciente*. La toma de consciencia solamente ocurre si se le considera como negación de la primera experiencia. Del primer *sí*, como lo denomino. La consciencia al establecer una distinción en relación con el objeto mismo lo invierte y esa inversión es lo que se denomina *negación*. La consciencia sabe ahora otra cosa distinta de la que pone en juego la positividad inicial del saber sobre el objeto. Así, el hombre experimentado es aquel que al repetir la experiencia con un mismo objeto identifica otros predicados, otras calidades, que niegan el primer apercebimiento del objeto. Es como si el *rojo cinabrio kantiano* fuera predicado en su condición estrictamente científica en cuanto *sulfuro de mercurio*. La experiencia digamos “estética” inicial se transforma en una experiencia de un saber mayor y más complejo que contradice la percepción inicial: el sulfuro de mercurio no es ni bello ni feo, ni grande ni pequeño, es una substancia química producida por la naturaleza y entendida por un sujeto que la experimenta conscientemente. El caos desaparece si permitimos que la experiencia sufra permanentes transformaciones basadas en la negatividad como consciencia de la experiencia. Lo que no queda claro aún es hacia dónde lleva ese tipo de transformaciones; en términos estrictamente hegelianos, llevarían al Saber Absoluto. Pero esa es otra historia.

¹² Las cursivas son mías, pero en la palabra final las cursivas son de Gadamer.

¹³ Cursivas de Gadamer.

Para Gadamer, la transformación solamente ocurre si por la negación de un primer momento positivo, lo *otro* puede presentarse en cuanto diferencia con el objeto inicial. La negación abre un diferendo que permite que lo otro se presente. Dice Gadamer: “El concepto de experiencia quiere decir precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro” (2003: 431). En este caso, la extrañeza no es la *différance* como Derrida la denominará, como veremos un poco más adelante.¹⁴ La extrañeza (*das Umheimlich*), como el elemento que amarra de forma unitaria al sujeto y a su otro, es un efecto de la lógica dialéctica de la experiencia. La experiencia, siguiendo a Hegel, se produce si hay una diferencia en la experiencia de sí mismo, y la experiencia de sí mismo como otro si se “desubjetiva” lo suficiente para iniciar una dinámica de contrarios que, en principio, no deben pensarse como de conflicto y de lucha, pero que estarían entre las posibilidades de la experiencia como él la entiende. Para Gadamer, la esencia de la experiencia es ser dialéctica. Para ello, se tendrá que *superar* la oposición subjetiva para dar paso a la oposición objetiva del Espíritu. Así, la experiencia, además de ser subjetiva, podrá ser objetiva, es decir, histórica y colectiva en tanto “familia, sociedad civil y Estado”, tal como lo desarrolla Hegel. Sin embargo, y lo dejo para una ulterior reflexión, es extraño que Gadamer en *Verdad y método* no trate en su dialéctica del otro la relación dialéctica hegeliana del *amo* y del *esclavo*, base fundamental del motor histórico del acontecer del Espíritu.

Lo que quiero revisar, además, enredado con el tema en cuestión, es la propuesta del autor referente al problema de la finitud. Dice Gadamer: “La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; [...] La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud” (2003: 433).

Tema con un fuerte acento heideggeriano¹⁵ que Gadamer reduce filosóficamente para correlacionar la dimensión gnoseológica del problema de la experien-

¹⁴ Para una explicación propia sugiero la lectura del apartado sobre la *différance* en Fernando García Masip: *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación en la obra de Jacques Derrida* (2017b). En este caso, me adelanto un poco para dar una pista: para Derrida, lo otro está amalgamado con lo mismo y esto es lo que compone uno de los posibles sentidos de la *différance*. Lo mismo y lo otro no necesitan del surgimiento de la consciencia para ser operativos. En mi caso, las diferencialidades serán las que posicionan las diferentes relaciones entre lo mismo y lo otro dependiendo de un acontecimiento en cuestión.

¹⁵ Para Heidegger, la experiencia fundamental del ser del *Dasein* es la experiencia que se hace de la propia finitud, pero entendida como *ser-para-la-muerte* o como *la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad*. En realidad, es la experiencia que sólo la existencia de lo humano puede hacer del tiempo vivido. Este tema de la vida y la muerte (*lavidalamuerte*), la pulsión erótica y la pulsión

cia con la dimensión ontológica, eje del pensamiento de Heidegger. De ese modo, si la tesis es que la experiencia se produce por un acontecimiento fundamental que es la toma de *consciencia* de la finitud, el límite, la barrera con que el ente humano se encuentra, entonces, el tema subyacente sería la correlación que el experto hace con la muerte: todo tiene un límite, como la vida, luego tengo que ir *superándolo* dialécticamente (dicho ahora con un claro sentido hegeliano). La forma auténtica de “ganar” experiencia, en el sentido que arriba yo le daba a la segunda acepción del término, es saberse mortal. Interpretémoslo de una forma más radical: si la experiencia es tal, se acepta que cada paso dado en la dinámica con lo otro es reconocer que ese otro es también *nada*. De ahí que la experiencia necesite un soporte para poder plasmarse y mantener una condición de perpetuación, y ese soporte sería *el lenguaje*. Es porque digo (hablo o escribo), que la experiencia puede ser reconocida como *algo más* que una nada. Aunque Gadamer no lo interprete estrictamente así, me parece que existen elementos para provocarlo a decir esto último. En mis términos, diría que al *sí* de la experiencia subjetiva, su *splitting* negativo produce lo propio de la experiencia, un *sí Sí*. Con esto no quiero decir que la problemática de la positividad y de la negatividad dialécticas no existan. No está en mi horizonte discutir esa posibilidad en cuanto posibilidad. La cuestión que me preocupa es la de reducir el acontecimiento de la experiencia a su dialectización únicamente, sin pensar en otras formas afirmativas y reafirmativas de la experiencia, que en realidad son las premisas del presente ensayo.

Por otro lado, la postura de Gadamer con relación al sentido hermenéutico de experiencia, es decir, dialéctico, está basada en la *desidealización* filosófica del concepto de dialéctica en Platón. Gadamer rechaza la teoría de las ideas de Platón, pero rescata su dialéctica. La construcción de la verdad es una construcción dialógica, dialogal. Recuperando la tradición filosófica, Gadamer actualiza la dialéctica platónica para recuperar el horizonte lingüístico de la experiencia del ser. “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje”, dice Gadamer en *Verdad y método* (2003: 567). Es su tesis principal. Por lo mismo, el *diálogo* platónico se yergue como la forma de recuperar el lenguaje en su relación con *el otro*. La experiencia, como experiencia del otro necesariamente, pasa por el establecimiento de condiciones dialécticas en las cuales el lenguaje se torna un *a priori* fundamental. El diálogo platónico se inicia con la admisión de un no saber que impulsa la actividad de la interrogación. Pero diferente de Platón, para Gadamer el diálogo no se resuelve en un más allá (ideal = real) de las palabras implicadas en el juego de la comprensión mutua. El diálogo integra a los dialogantes por el ejercicio de la interrogación y, al mismo tiempo, hace

de muerte, la Zoé y la Bíos, se encuentran en diferentes interpretaciones en autores contemporáneos, tales como Derrida, Agamben, Esposito, Laval y Dardot, entre otros.

participar a los interlocutores de un acuerdo lingüístico común forjado, pero cuyo sentido es nuevo: “El diálogo abre una dimensión del acuerdo que va más allá de las aserciones fijadas lingüísticamente y supera inclusive la síntesis onmincomprensiva entendida en el monólogo de la dialéctica” (Gadamer, 1985).¹⁶

Tratando de “superar” (*Aufheben*) el monólogo socrático y su soporte lingüístico, entendido en cuanto lengua meramente, Gadamer reduce la dialéctica hegeliana, en cuanto motor de la existencia humana, a un diálogo que permite establecer un acuerdo para la mutua interrogación entre interlocutores. De ese modo, la auténtica experiencia para este autor se torna *una experiencia de comunicación*.¹⁷ Lo cual me lleva a repensar, entonces, el problema de la experiencia si retomamos las condiciones institucionales del dispositivo dialogal e interrogativo que generó la pregunta inicial del Secretario de Justicia narrada en el inicio de este ensayo. La pregunta fue: “¿tiene usted intereses en el juicio?” Es una pregunta que se da dentro de un acuerdo dialogal, sin duda, pero que ya adelanta o prevé una respuesta *hipercodificada* institucionalmente.

Por lo tanto, otra premisa de este ensayo es la siguiente: no hay como decirle *no* al No sin producir el efecto que se busca neutralizar, o mejor dicho desplazar, es decir, el de repetir infinitamente el movimiento de la negación, en este caso de la experiencia negativa o de la experiencia como negación. Estoy de acuerdo con que negar las posibilidades de la propia negación es entramparse en el mismo movimiento que se busca desconstruir. Para mí, a la simple negación del sí (un simple no o una simple otra cosa que el sí) le seguiría, no una negación absoluta (un no No), sino un *sí enteramente inesperado*, abierto a la posibilidad de la imposibilidad,

¹⁶ La traducción es mía.

¹⁷ Ante la noción muy extendida de comunicación, preferiría utilizar un término más intenso en cuanto a su significación que es *compartición*. En el caso de Gadamer no encuentro elementos para traducir el término *Mitteilung* como *compartición*, sino como comunicación. *Mitteilen* significa comunicar en el sentido de com (*mit*) – partir (*teilen*). Heidegger lo comprendió claramente cuando en *Ser y tiempo* se refiere a la compartición en diferentes niveles. En mi caso, la experiencia de las comparticiones es expresamente más relevante en términos sociales que la de comunicación. Heidegger dice: “Enunciado significa **comunicación, expresión verbal**. En cuanto tal, tiene relación directa con el enunciado en la primera y segunda significación. Es un hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación. Este hacer-ver-con comparte con el otro el ente que ha sido mostrado en su determinación. Lo ‘compartido’ es el vidente y común *estar vuelto hacia* lo mostrado, estar vuelto que debe ser afirmado en su carácter de estar-en-el-mundo, vale decir, en *aquel* mundo desde el cual comparece lo mostrado. El enunciado, en cuanto **comunicación (Mitteilung)**, entendida en este sentido existencial, **implica el estar expresado**. Lo enunciado en cuanto comunicado puede ser ‘compartido’ por los otros con el enunciante, sin que el ente mostrado y determinado esté para ellos mismos en una cercanía palpable y visible. Lo enunciado puede ‘seguir siendo comunicado de unos a otros’. El círculo de este vidente compartir de unos a otros se amplía. Pero, al mismo tiempo, en esta transmisión de unos a otros, lo mostrado puede volver a ocultarse...” (2002: 178-179; negritas mías).

abierto al otro en cuanto otredad no solamente como índice de la finitud, sino a la otredad como camino desdoblado de las infinitas finitudes, de las infinitas otredades por venir, que, sin anunciarse, se presentan de forma inesperada, de forma impresentable, fundamento del acontecimiento directo de la justicia. Si hay algo del orden de lo justo, es el *sí Sí*, un “ven” (*viens*) sin negación del otro. El *sí Sí* es el dejarse acompañar por el otro sin necesariamente tener que luchar contra él, oponerse a él; una compañía de lo extraño afirmado en su multiplicidad inasible, fantasmal. Lo otro que se con-firma en la propia firma de mi experiencia en el mundo. Una experiencia que no solamente es de mi finitud como hombre, humano, sino una experiencia por venir que está abierta a infinitas posibilidades de finitud. Por lo mismo, el humano no solamente se reconoce finito en su negación como ser infinito, sino que se con-firma en las condiciones del experimentar la propia extrañeza de su ser en cuanto ser finito sin una negación preestablecida. Yo soy otro (*je suis autre...*) desde siempre, *sí Sí*. Y lo firmo.

DE ASNOS (CAMELLOS), ÁGUILAS Y SERPIENTES

Para aclarar algunos de los orígenes de los conceptos de la *afirmación doble* y de la relación entre *afirmación* y *negación* que vengo desarrollando, planteo en este apartado que seguiré el rastro de un texto específico de Gilles Deleuze: *Nietzsche y la filosofía* (2002).

El tema que me es necesario exponer primero es el del significado de la noción *vida* en el pensamiento de Nietzsche y su interpretación deleuzeana, principalmente, pero no únicamente. De esto podré aventurar algunas reflexiones sobre lo que se puede entender comúnmente, por ejemplo, como “experiencia de vida”.

Uno de los principales postulados nietzscheanos sobre esta noción de vida está en su obra *El Anticristo*, y dice: “Para mí, la misma vida (*das Leben selbst*) es instinto de crecimiento (*Instinkt für Wachstum*), de duración (*Dauer*), de acumulación de fuerzas (*Häufung von Kräfte*), de poder (*Macht*): donde falta la voluntad de poderío (*wo der Wille Zur Macht fehlt*), hay decadencia (*Niedergang*)” (1999: 14).

En la lógica que vengo siguiendo, hay que comprender que, para Nietzsche, la vida es el valor supremo, entendiendo por esto que el devenir vital es la *experiencia continua* del sumar más fuerzas para redoblar su poder específico, la vida como *afirmación* de sí misma. Esto implica que los dispositivos sociales e históricos, de orden cultural o religioso, principalmente el cristianismo, sean los que *disminuyen* la acumulación de fuerzas de la voluntad de poder, es decir, de la propia vida. La domesticar, le dan cierta forma institucional que sirve para

desviarla de su objetivo principal: *ser más y mejor, siempre*. Lo contrario es, precisamente, lo que ocurre con las instituciones que hunden a la vida en un lodazal de tristes auto-afecciones, que le hacen *disminuir* su potencia, su voluntad de ser *más y siempre más*.

En otro lugar de la obra de Nietzsche, se puede aclarar más lo propio de la vida como *voluntad de poder* (o de poderío como algunos traducen):

Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de auto-conservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. **Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–**: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto (Nietzsche, 2005b: 36-37).¹⁸

Quiero recordar con Deleuze que la idea de fuerza en Nietzsche está indisolublemente relacionada con la de poder, la fuerza *puede*, pero en otro sentido, la voluntad (de poder) *quiere*. Así, la vida entendida de esta forma es el acontecimiento fundamental del *devenir* que puede existir porque quiere. Ampliando la noción de vida, diría que es aplicable a la noción de lo *viviente* sin traicionar la propuesta de Nietzsche.

En la obra del propio Nietzsche existe la premisa de que la voluntad de poder, en general, tanto crea como destruye, es decir, la vida en su devenir, para poder acontecer, quiere crear otra cosa que lo vivido en curso, y para esto necesita destruir lo acontecido y disponerse a la vida *por venir*. Por destrucción tenemos que comprender que significa *transmutarse* en otra cosa. Esa es la experiencia de la vida, o de la vida en lo más propio de la experiencia.

Para Nietzsche, la vida es el *valor* supremo del devenir humano y de lo viviente en general, por encima de los valores religiosos, morales, políticos y culturales predominantes. En mis términos, apoyándonos en esta noción de vida, diría, de forma muy sumaria, y teniendo que desarrollarlo *a contento* en otro momento, que los dispositivos socio-institucionales hegemónicos *capturan la potencia destructiva* de la vida, separándola de ésta, para poder capitalizarla como forma dominante del acontecer social. Lo Otro es la vida que, en sus diferentes *vitalidades*, encuentra en su propia pulsión a las fuerzas sintéticas con las cuales neutralizar lo más posible la destrucción y que ésta sea la menor y la mejor posible, esto es, se torne en fuerzas sociales que inventen otras condiciones de vida *por venir*. Otra cosa mayor y mejor, su *re-afirmación*, su *sí Sí* (Deleuze, 2002: 73-77).

¹⁸ Negritas mías.

Ya señalé más arriba que, sin duda, el pensamiento de Nietzsche no solamente a través de Deleuze, sino de Derrida también, marca una importante orientación con la que interpreto el problema de la *afirmación*. Deleuze dice que para Nietzsche:

Afirmar sigue siendo valorar, pero valorar desde el punto de vista de una voluntad que goza de su propia diferencia en la vida, en lugar de sufrir los dolores de la oposición que ella misma inspira a la vida. *Afirmar no es tomar como carga, asumir lo que es, sino liberar, descargar lo que vive*. Afirmar es aligerar, no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino *crea* valores nuevos que sean los de la vida, que hagan la vida más ligera y activa (2002: 258).¹⁹

La figura alegórica que Nietzsche emplea en *Así habló Zaratustra* (2005a) es la *del camello*. El camello carga con la vida como un fardo; el fardo es una vida determinada socialmente por los valores institucionales dominantes: religión, política, cultura. Es un sí a la vida, pero como una simple afirmación del espíritu que carga con la vida como una pesantez: “¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de la pesadez, y se arrodilla como el camello, y quiere que lo carguen bien” (2005a: 83). A su vez el asno también representa esa pesantez afirmativa de la vida como un primer sí, que, como el esclavo de Hegel, renuncia a su libertad para simplemente conservar la vida, en un primer momento. El asno rebuzna su pesada vida.

–Y el asno rebuznó I-A.

Él lleva nuestra carga, él tomó forma de siervo, es paciente de corazón y jamás dice no; y quien ama a su dios, lo castiga.

–Y el asno rebuznó I-A.

No habla: a no ser para decir siempre sí al mundo que creó: así alaba a su mundo. Su astucia es la que no habla: así raras veces se equivoca (Nietzsche, 2005a: 417).

Comenta Deleuze:

En esto, el asno también es un camello; cuando Zarathustra, al principio del primer libro, presentaba “el espíritu valiente” que pide las cargas más pesadas, lo hacía con los rasgos del camello. La lista de fuerzas del asno y de las fuerzas del camello se parecen: la humildad, la aceptación del dolor y de la enfermedad, la paciencia respecto al que castiga, el gusto por la verdad aunque la verdad dé de comer cardos

¹⁹ Con algunas modificaciones que hice a la traducción; cursivas de Deleuze.

y bellotas, el amor por lo real aunque lo real sea un desierto. [...] Por eso Nietzsche presenta al asno y al camello como impermeables a todas las formas de seducción y de tentación: sólo son sensibles a lo que tienen en la espalda, a lo que llaman real. Adivinamos pues lo que significa la afirmación del Asno, el sí que no sabe decir no: *afirmar aquí no es nada más que llevar, asumir*. Consentir en lo real tal como es, asumir la realidad tal como es (2002: 253).²⁰

Los siervos de la primera afirmación de lo real es una afirmación de lo real en sí. El desierto de lo real.²¹ En este sentido, al *experimentar afirmativamente* la vida social como tal, todos somos siervos, o esclavos si se prefiere, de considerar que lo real es tal como se nos presenta. No hay algo así como otra cosa, como un porvenir, una diferencia en relación con el sí mismo y su experiencia de lo real. La vida nos entrega el poder en su primera afirmación, en su sí puedo: cargar con la vida; pero no nos entrega aún la posibilidad de querer a la vida, de tornarla un *sí Sí*. Hay que crear la doble afirmación de la vida y para esto hay que aligerarla.

Aligerar la vida es hacer que el animal camello-asno se transmute en otra cosa, por ejemplo, en un *águila-serpiente*. Un *quetzalcoatl* germánico. “Un águila trazaba círculos en el aire, y de ella pendía una serpiente, no como si fuese una presa, sino como una amiga, pues la llevaba enroscada al cuello. ¡Son mis animales!, dijo Zarathustra, y se alegró de todo corazón. El animal más orgulloso bajo el sol y el animal más astuto bajo el sol han salido de exploración” (Nietzsche, 2005a: 80).²²

Orgullo y astucia, valores supremos de la doble afirmación de la *experiencia superior*. Sin embargo, sobre todo, hay que vivir con un amigo incluso antagonista, posiblemente. Hay que vivir la voluntad de poder con un contrario que *no sea exterior y opuesto a la doble afirmación*, sino que esté contemplado en la propia vo-

²⁰ Itálicas del autor.

²¹ Diez años después de la publicación de Deleuze, el famoso semiólogo francés Jean Baudrillard escribía en “La précession des simulacres” lo siguiente: “Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio –PRECESIÓN DE LOS SIMULACROS– y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula, hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa. Son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. *El propio desierto de lo real*” (1978a: 3-4), los aún hermanos Wachowski retoman la frase de Baudrillard en el momento en que Morpheus le dice a Neo, sentados en sillones en medio de un escenario desolador: “Bienvenido al desierto de lo real”.

²² Como sabemos, el *quetzal-coatl* es una serpiente emplumada; el quetzal no es un águila, sino una preciosa ave verde de Centroamérica. Dios de la luz, de la fertilidad, del conocimiento. Águila en náhuatl es *cuauhtli*, así, recomponiendo a un nuevo dios náhuatl zaratustriano, lo denominaría *Cuauhtlicóatl*.

luntad. Vivir con el otro como compañía diferenciada: el compañero, el camarada, el amigo (Heidegger, 2002; Derrida, 1998).²³

Esto nos lleva directamente al problema de la relación entre lo afirmativo y lo negativo en Nietzsche-Deleuze. Las figuras del águila y de su compañera, amiga, la serpiente, o viceversa, son negaciones la una de la otra. Pero forman parte del ser de la voluntad de poder, del querer-poder. En un primer momento el *sí* del asno-camello es el de poder cargar a la vida, y en un segundo momento es el de querer vivir la vida de otra forma, en su diferencia más otra. Por eso el águila y la serpiente, antagonistas el uno del otro, *con-viven juntos*: el orgullo de vivir y la astucia del vivir.

Con esto podemos apreciar cómo la interpretación del concepto de *experiencia* de Gadamer, esbozado en un tópico anterior, se ve puesto en jaque, pues éste conserva la negación como una reacción *externa* y no como una acción *interna* propiamente dicha, en la cual la experiencia de vida es un sí-no que se torna en su *Sí superior* a cualquier dialéctica. Resultaría un pequeño algoritmo de esto: $sí + no = Sí$, o bien, $a + (-a) = A$.

A la vida, como experiencia desorganizada cognitivamente del Caos externo (Kant), no se le puede abstraer simplemente de ese Caos diciéndole un sonoro *No* (Gadamer). Antes hay que adentrarse en ese Caos de la realidad *reafirmando* las múltiples posibilidades de accionar en la realidad, *creando* otros elementos que valoren a la realidad de forma múltiple y diferenciada a las cargas estructuradas cognitivas, afectivas, perceptivas, etcétera. En términos nietzscheanos, hay que afirmar a la afirmación neutralizando en su devenir la negación intrínseca. Deleuze, en relación con la doble afirmación, dice:

La afirmación sólo tiene por objeto a sí misma. Pero precisamente es el ser en tanto que es en sí misma su propio objeto. La afirmación como objeto de la afirmación: éste es el ser. En sí misma y como primera afirmación, es devenir. Pero es el ser en tanto que es objeto de otra afirmación que eleva el devenir al ser o que extrae el ser del devenir. Por eso la afirmación en todo su poder es doble: se afirma la afirmación (2002: 260).

²³ Heidegger: "El escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El **escuchar** constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como *un escuchar de la voz del amigo* que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende" (Derrida, 1998: 86; negritas mías). En el caso de Heidegger, lo más propio del Dasein es la escucha del otro como el más próximo, como *un amigo entrelazado co-existencialmente*. El otro es lo que le da al ser-junto-con la significación propia a la existencia de lo humano.

Mi comentario: la afirmación en toda su voluntad de poder es *querer* ser afirmación, y no únicamente *poderlo* ser. El camello y el asno *pueden* cargar la vida, atrapada en la negatividad del *sí*, el águila y la serpiente *quieren* aligerarla, liberar al *sí* de su negatividad. Esa es la experiencia del ser en cuanto *devenir* fuera de lo dialéctico.²⁴ Reafirmar la vida es jugar, bailar y reír, *en grupo*.²⁵

COMUNALIDADES

Floriberto Díaz fue un antropólogo mixe que tuvo una importante trayectoria tanto en la acción política y social como en la escritura de textos que hoy son guía para las prácticas comunales en diversos ámbitos de la vida indígena en México.

De sus escritos me interesa por el momento la utilización de un concepto en especial que se ha tornado objeto de varias polémicas en los medios tanto académicos como militantes: el concepto de *comunalidad*. Díaz afirma que:

Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad.

En la medida que comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, considero que cumple elementalmente los requisitos para ser una categoría.

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado (2018: 36).

²⁴ Desde otra perspectiva en que busqué trabajar con un método fuera de la dialéctica las fuerzas institucionales, véase García Masip (2013).

²⁵ “Restaurar la acción creadora sobre el mundo debe incluir el poder de afirmar, sin ello no es posible abrirse a otra **experiencia** del ser, es por ello que Zaratustra insiste tanto en la necesidad de convertir la negación en afirmación. Esto quiere decir que nunca la reacción se logrará convertir en acción sin un cambio más hondo: la negación debe convertirse en poder de afirmar, de lo contrario, los valores podrían cambiar, ser sustituidos, pero lo que no se erradica es la perspectiva nihilista de la que derivan. ¿Qué es lo que hace falta para Nietzsche? Precisamente la afirmación dionisiaca, es ésta la que convoca e invoca la risa, la danza y el juego, ¿por qué? Porque jugar es afirmar el azar y del azar la necesidad. Bailar es afirmar el devenir y del devenir el ser. Reír es afirmar la vida” (Rivara, 2003: 235; subrayado mío).

Vayamos por partes. Primeramente quiero reflexionar sobre el posible uso que Díaz estaría haciendo de los términos “fenoménico”, “esencia” e “inmanencia”. Entiendo que el concepto de “comunalidad” es una expresión verbal que busca dar a significar la esencia de alguna cosa. Luego, lo fenoménico es lo que aparece a los sentidos, lo que puede ser experimentado de la realidad. Así, “comunalidad” sería la categoría (como lo veremos enseguida) que permite *presuponer* que existe una esencia tal que le corresponde un concepto como el de “comunalidad”. La comunalidad es la categoría o el concepto que expresaría fenomenológicamente la esencia de la *comunidad*. Entonces, existe en sí aunque de ella solamente podamos conocer sus fenómenos: la comunalidad principalmente y otros conceptos ligados al mismo, esto interpretado en clave kantiana para comenzar. Así dicho, Díaz afirma enseguida que la comunalidad define la inmanencia de la comunidad. La comunidad por lo tanto nos sería *extraña* si no fuera que la conocemos por sus fenómenos; lo que podemos experimentar de la comunidad son sus atributos fenoménicos expresados lingüísticamente en el término “comunalidad”, y luego en los derivados de éste, “lo colectivo”, “la complementariedad” y la “integralidad”, como dirá más adelante.

En segundo lugar, si es verdad que la inmanencia, el ser en sí, de la comunidad es la comunalidad, luego *toda* comunidad se define por su esencia, es decir, por su comunalidad. Pero en el caso de Díaz, esa comunalidad en el contexto socio-histórico y lingüístico indígena, mixe particularmente, es *universal* para las comunidades indígenas únicamente si reúne una serie de atributos que le son propios a esas comunidades indígenas (mixes). Lo que vamos viendo perfilarse es que la universalidad no es solamente una condición única de una esencia (valga la redundancia), sino *múltiple*. Así lo veremos más adelante. Pero, Díaz afirma que para entender el concepto de comunalidad en términos de una universalidad indígena, se tiene que considerar esos otros atributos que no son, aparentemente, propios de la comunidad en la sociedad *occidental*. La pregunta que surge, casi por sí sola, sería entonces la siguiente: ¿por qué utilizar los términos del pensamiento o de la epistemología occidentales para denominar un fenómeno que no lo necesitaría, en principio, dada su particular forma de ser? Al retomar el tema del presente ensayo: ¿no hay un modo de experimentar la inmanencia de la comunidad (indígena), su comunalidad, más que para aquellos que la viven desde los atributos conceptuales que la componen? Estas preguntas no las quiero responder inmediatamente porque van a aparecer otros elementos que me ayudarán a destacar la importancia del concepto de *comunalidad* desde otra perspectiva diferente a la de Díaz, aunque partiendo de su propuesta.

La cita anterior de Díaz se completa de este modo:

Dicho lo anterior, podemos entender los elementos que definen la comunalidad:

- 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 un acto de recreación.
- 5) Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal (Díaz, 2018: 36).

Estos cinco elementos caracterizarían la esencia fenoménica de la comunidad en términos de la *comunalidad indígena*. El posible análisis de cada uno de estos elementos escapa a las finalidades del presente capítulo y lo reservaría para otro escrito posterior. Sin embargo, me interesa reflexionar aquí sobre uno de ellos, el primero. La pregunta que haría es la siguiente: ¿No puede darse una experiencia de comunalidad si una comunidad no está vinculada al concepto de Territorio como Tierra Madre? Esto lo pregunto porque me resulta evidente que la experiencia comunal en términos indígenas, al menos en su tradición ancestral, hace de la tierra el soporte fundamental de su existencia como política comunal. Efectivamente, considero que la comunalidad así predicada es una *afirmación identitaria* de una comunidad en sus condiciones universales/particulares: ser una comunidad indígena es estar sobre y en el soporte de un territorio determinado y de una experiencia social *integral* vinculada a la tierra y sus trabajos. Ese *sí originario*, digámosle así, fue negado por las diferentes experiencias sociohistóricas hegemónicas, y es el que Díaz trata de rescatar o de recuperar políticamente a través de luchas actuales que buscan restituir esa esencia de comunalidad a las comunidades ancestrales. Si la identidad ancestral es posible de rescatar en los términos propiamente ancestrales no es motivo de discusión aquí. Lo que me interesa es que la propuesta de Díaz forma parte de un proceso de establecimiento de una *política afirmativa* de la experiencia del ser indígena en México. El modo de decirle *Sí* al sí de la comunalidad estaría dado por el cumplimiento particular de los elementos condicionantes que el autor refiere. Pero, ¿qué pasa si uno de ellos no se cumple, o no se realiza, o no se puede tener una experiencia de éste? Por ejemplo, el del territorio.

Si el elemento territorial, o sea, el uso colectivo de la tierra concreta para plantar, vivir, transitar, intercambiar, simbolizar (Tierra Madre), etcétera, no se define en los términos condicionales que Díaz propone, ese tipo de comunalidad no llenaría los requisitos para serlo. Pero, ¿eso quiere decir que sin el territorio no podría haber *otro tipo* de comunalidad no definida de esa forma? ¿El concepto de comunalidad tendría que ser rigurosamente indígena para poder darse la experiencia de

comunidad que no fuera indígena? La cuestión que quiero pensar es sobre la posibilidad concreta de que la categoría de comunalidad pueda también ser utilizada en procesos de conjunción digital, por ejemplo. El elemento territorial concreto no puede apuntalar esta *experiencia de comunalidad*, pero puede denominarse como tal, si entran en juego otras nociones que multipliquen los modos de denominar las experiencias de comunalidad en comunidades no territorializadas, sino des-territorializadas físicamente, aunque no necesariamente de forma simbólica. La premisa que quiero proponer es que: *no existe una esencia de la comunalidad sino múltiples formas de practicar y experimentar la comunalidad –comunalidades en plural–, y que se apuntalan también con diversos elementos históricos, económicos, sociales, políticos y culturales diferenciados.*

Para esto vamos a dar dos ejemplos de comunalidad indígena que se practican en condiciones diversas a las propuestas por Díaz. Los acontecimientos a los que me referiré son dos, por ahora, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y la migración.

En el primer caso tomamos el trabajo de Elena Nava en donde describe las experiencias de promoción de la comunalidad a través de diferentes prácticas de comunicación (Nava, 2021: 43-58). El acontecimiento es precisamente ese: las prácticas de *comunicación*. No las describiremos porque están en el artículo, lo que me interesa es señalar que como agencia de comunicación participaban estudiantes de comunicación, y promovieron tanto circuitos de cine como actividades culturales, así como campeonatos regionales de básquetbol y de vinculación extra-territorial con otras comunidades zapotecas o mixes fuera de Oaxaca a través de soportes digitales de comunicación. Destacaré apenas parte de una entrevista que hace la autora a uno de los miembros de la Agencia Becu:

me parece importante remarcar que los jóvenes de Becu tienen mucha claridad sobre qué es la comunalidad y sobre cómo se vive. Alain explica esto: “Sobre la comunalidad no hay que caer en el error de romantizarla, porque son conceptos. Personalmente pienso que se han hecho estos puentes [la comunalidad] entre lo de afuera y lo de adentro para tratar de explicar. Además, no hay una comunalidad igual para todos los pueblos, si lo queremos ver desde un concepto. Si en Guelatao tú vas al tequio a partir de las 9 de la mañana, en Analco a las 5 de la mañana ya deben estar en el monte. Entonces, la comunalidad para esto ha servido, para ponerle nombre a algunas cosas y tratar de explicar. Si vas a las mismas comunidades y les dices: ‘¿qué es para usted la comunalidad?’, no te lo van a decir, porque ellos no están preocupados en nombrar a las cosas, están más preocupados por hacerlas” (entrevista con Alain, noviembre de 2018, citado en Nava, 2021: 55).

Este segmento de la entrevista es elocuente porque marca claramente que la multiplicidad de prácticas de comunalidad probablemente no se puedan cobijar de forma uniforme bajo la categoría de comunalidad. Hay *comunalidades*, es decir, políticas afirmativas que se desdoblán interpretando sus experiencias en común de forma diferencial. Por otro lado, las *experiencialidades* vividas de forma comunitaria invierten la reflexión kantiana sobre el problema del caos de la experiencia. En otras palabras, no es necesario que el concepto de comunalidad se haga presente, como el cinabrio kantiano, para adecuar las diferentes prácticas bajo esa categoría. La categoría se da *a posteriori*, y si es que existe en dichas comunidades. Lo que se sabe es que hay que realizar prácticas que los *mantengan juntos, conjuntados*, conforme ciertos principios que pueden variar de comunidad a comunidad. Lo que me gustaría agregar al comentario del estudiante es que el divorcio que plantea entre conceptos (comunalidad) y prácticas (comunales) me parece forma parte de una escisión ingenua que todavía mantiene la problemática de la experiencia como exenta de posibilidades de significación *a priori*; explico: las prácticas de comunalidad que aún no están marcadas por ese significante sí están enredadas en un conjunto de significaciones vividas que le dan sentido comunal a lo que hacen. Puede no existir el uso de la palabra comunalidad, estoy de acuerdo, pero las prácticas no están exentas de significación. Por otro lado, el hecho de que las prácticas del estar-junto-con-el-otro se hagan dentro de cierto *silencio* lingüístico, no significa que no exista un *sentimiento* de co-pertenencia que muchas veces se torna en *trans-pertenencia*, como lo veremos enseguida.

El otro caso que quiero relatar brevemente para apoyar mi premisa es el analizado por Saúl Ramírez Sánchez sobre las comunidades mixtas transnacionales (2006). En el referido artículo Ramírez señala como las comunidades mixtas del West Los Ángeles, cerca de Santa Mónica, California, viven su condición étnica a la “distancia” y se pregunta en la introducción: “¿cuáles son los vínculos comunales más visibles que mantienen los migrantes de Tlahui para reconstruir o modificar la identidad de grupo? Y ¿cómo revaloran el significado de estos lazos que les permiten mantener una presencia viva en su lugar de origen, en una especie de *transpertenencia*?” (2006: 32).

Sus preguntas de investigación me exigen apenas referirme a uno de los cuatro conceptos que el autor trata en su trabajo: transnacionalismo, comunidad transnacional, *transpertenencia* y etnicidad. En relación con el *transnacionalismo* dice:

Cabría añadir que, coincidiendo con Velasco (2002), el transnacional es un espacio social sensible a la tecnología, al capital y a las políticas de control estatal. Es

un “espacio no homogéneo ni autónomo, donde se observa una diferenciación de ámbitos de construcción de lo transnacional, así como una diferenciación de agentes que participan en la construcción de tal espacio” (2002: 33-34). En este espacio migratorio “las comunidades e identidades indígenas son entidades construidas, recreadas y reinventadas dentro del contexto de la sociedad moderna, trascendiendo los límites geográficos y sociales de las comunidades locales”. Éstas no desaparecen sino que se refuerzan por la dinámica transnacional, revitalizando los principios que le dan cohesión. Por ello, la comunidad local queda como el núcleo de la comunidad transnacional. En este “espacio transnacional se encuentran diversas etnias formando relaciones y organizaciones novedosas basadas en principios sociales” (Ramírez, 2003: 12-113; 2006: 37).

El acontecimiento de la *migración* suscita varios elementos en juego, el que me interesa destacar es que a pesar de estar en otro territorio y no en el propio, el autor afirma cómo la comunalidad mixe (aunque no utiliza esa categoría en su texto) no solamente mantiene su estructura relacional y simbólica, sino que la *redobla afirmativamente* con los vínculos de solidaridad de las organizaciones indígenas ya instaladas en California (o en otros estados de la Unión Americana). Lo que no está presente, y esto es de suma importancia, es la experiencia del territorio, la tierra como tal en donde se asentaban los mixes o *ayuuu*, en sus pueblos de origen.²⁶ Sin embargo, algunas de las funciones de la estructura del sistema de cargos se mantienen a distancia como investigó el autor. Los indígenas no dejaban de participar en ciertos cargos desde Los Ángeles, manteniendo así un determinado y fuerte vínculo de comunalidad diferente, que no hace otra cosa sino afirmar su pertenencia a una comunidad de *lenguaje* y a una comunidad de vínculos *amorosos*, de vínculos políticos, simbólicos y económicos (las remesas cobran una muy relevante importancia que agrega valor no solamente económico, sino simbólico a la comunalidad en cuestión).

En resumen, esta sería mi premisa en relación con el tema después de recorrer los puntos anteriores: existen diferentes formas de *experiencia comunal* a las que denomino *comunalidades*; en cada forma singular del *estar-junto-con-el-otro* en un proceso de *compartición* es que se sienta una auténtica *alegría* en el estar juntos y no una obligatoriedad simplemente; un *querer estar juntos* y no un *deber*

²⁶ El distrito mixe lo constituyen 17 de los 19 ayuntamientos que conforman la región mixe: Asunción Cacalotepec, Tamazulapam del Espíritu Santo, Mixistlán de la Reforma, San Juan Cotzocón, San Juan Mazatlán, San Lucas Camotlán, San Miguel Quetzaltepec, San Pedro Ocoatepec, San Pedro y San Pablo Ayutla, Santa María Alotepec, Santa María Tepantlali, Santa María Tlahuitoltepec, Santiago Atitlán, Santiago Ixcuintepec (aunque, al parecer, este municipio ya no pertenece al distrito mixe), Santiago Zacatepec, Santo Domingo Tepuxtepec y Totontepec Villa de Morelos.

estar juntos; la experiencia de comunalidad es el *sí* de la comunidad de referencia acrecido de un *Sí* del *querer* vivir con/en ella. La amancia comunal.

POLÍTICAS DEL SÍ

Para concluir, denomino al conjunto de experiencias que propiamente se nombran así, cuyo “*a priori*” escribo como *experiencia*,²⁷ como *políticas del sí*.

No hay comunidades rigurosamente ancestrales. La comunidad, en cuanto experiencia del estar-junto-con-otros, es una experiencia que ha borrado tanto su origen como ha mantenido en reserva su archimarca originante. Mantengo una propuesta correlacionista como expliqué más arriba. La propuesta de Derrida de una *archimarca* afirma que la misma está perdida para poder hacer cualquier correlación, es decir, hacer una experiencia primera; sin embargo, la misma se torna operativa en las marcas en *différance* que se producen a partir de su *archiorigen*, un origen sin origen, un origen imposible de identificar en el tiempo y en el espacio, luego, aquello que nunca tuvo ni tendrá un posible o potencial sujeto cognoscente o testigo humano que pueda tener una experiencia de esa marca o trazo de la realidad en sí. Ahí está, pero no sabemos ni dónde ni desde cuándo.

La comunidad existe porque la constituimos experiencialmente como testigos en acción de su evanescente acontecimiento. Las *políticas del sí* son acciones productoras de las condiciones de los acontecimientos por venir. Las *políticas del sí* no producen el propio acontecimiento, sino que lo acogen. Sin políticas que le digan *sí* al acontecimiento la experiencia de la vida se torna en un amasijo de hechos rápidamente institucionalizados por las instituciones en curso, es decir, un Caos social organizado. Un acontecimiento no aparece para decir simplemente no. El acontecimiento aparece para decir *sí* al otro, a lo otro que se presenta de forma aporética: el acontecimiento es indecidible, por lo mismo se corre el riesgo de que lo otro no sea lo que estábamos esperando y, por lo mismo, las políticas tendrán que decidir entre las posibilidades de vida que conlleva su aparición o su otro camino: la potencial destructividad de este. Esas políticas no son simplemente voluntaristas. Son deseantes, en el sentido del *querer*. Se quiere que *sí*, que la vida se multiplique en un *Sí* cada vez más potente, más contundente, más justo. La justicia es la desconstrucción de lo institucional, de las *institucionalidades* de las instituciones.

²⁷ No hay una esencia presente de la *experiencia*, pero es lo que permite que las experiencias se den en relaciones diferenciales entre el objeto y el sujeto, entre sujetos, entre objetos, en diferimiento y en retraso, nunca enteramente presentes o sin ninguna posibilidad de presente en el espacio y en el tiempo de forma enteramente segura. Siendo lo más desubjetivadas posible, lo más *ligeras*, las denomino *experiencialidades*.

Pero la justicia no puede ser desconstruida porque es el *sí* de la llegada de lo otro, del acontecimiento propiamente dicho. En este sentido, Derrida nos aclara que:

Lo indeconstruible, si lo hay, sería la justicia. El derecho, por su parte, es deconstruible, afortunadamente, es indefinidamente perfectible. La justicia: yo estaría tentado de entender en ella hoy en día el mejor nombre para aquello que no se deja deconstruir, es decir, aquello que da su movimiento a la deconstrucción, aquello que la justifica. Es la *experiencia afirmativa de la venida del (de lo) otro como otro* (1993: 70, citado en De Peretti, 2017: 65; cursivas del original).

Las *políticas del sí* son las políticas de la justicia que reciben lo que viene como acontecimiento. Incluso a la misma monstruosidad de lo otro, o mejor dicho a lo otro como monstruosidad (Derrida, 1992),²⁸ y a la que deberemos reservarle un *plus* de vida que busque justamente hacerle justicia a la vida. Los acontecimientos pueden ser destructivos, su afirmación puede estar impulsada por la pulsión de muerte sin duda. ¿Surgiría de eso la búsqueda del establecimiento de una oposición a la monstruosidad destructiva? ¿O a la destrucción se le reafirma un *sí Sí* mayor y mejor que neutralice lo más posible lo peor de sus efectos? Una guerra, un huracán, un terremoto, una revolución, una pandemia, una psicosis, una vida, que destruyan lo menos posible. Para eso hay que establecer la justicia de unas condiciones políticas de un *sí* que abrigue a la potencia vital del encuentro con el *sí* de la destrucción. Un *sí Sí* más potente que el mero *sí* de la muerte. Dice Derrida:

Podemos imaginar la objeción. Alguien diría, por ejemplo: “A veces más vale que esto o aquello no suceda. La justicia ordena impedir que ciertos acontecimientos (ciertos ‘arribantes’) sucedan, lleguen. El acontecimiento no es bueno en sí mismo, el porvenir no es incondicionalmente preferible”. Ciertamente, pero siempre se podría mostrar que aquello a lo que nos oponemos cuando preferimos condicionalmente que esto o aquello no acontezca es algo de lo que se piensa, con razón o

²⁸ “Un monstruo es siempre un viviente, no lo olvidemos. Los monstruos son seres vivos. El monstruo también es lo que simplemente aparece por primera vez y, como consecuencia, todavía no es reconocido. Un monstruo es una especie, no le tenemos todavía un nombre, lo que no quiere decir que la especie sea anormal, es decir, compuesta o hibridada de especies ya conocidas. Simplemente se *muestra* –es lo que quiere decir la palabra monstruo–, ella se muestra en alguna cosa que todavía no se ha mostrado y que se parece a una alucinación, que golpea a la vista, que espanta porque precisamente ninguna anticipación está lista para identificar esa figura. [...] Desde el momento en que se percibe a un monstruo en el monstruo, empezamos a domesticarlo, empezamos, a causa del ‘cómo tal’ –es un monstruo *como* monstruo–, a compararlo con las normas, a analizarlo, como consecuencia, a amaestrar lo que esta figura de monstruo puede tener de aterradorante” (Derrida, 1992: 399-400; traducción mía).

sin ella, que cierra el horizonte o, simplemente, constituye un horizonte (palabra que quiere decir el límite) para la venida absoluta de lo radicalmente otro, para el porvenir mismo (1996b: 29).

El acontecimiento en su arribo produce un conjunto de experiencialidades. Las políticas de la *afirmación múltiple y diseminativa* tendrán que poder diferenciar entre aquellas que cargan con el poder de un sí destructivo de lo viviente, un no autónomo y reactivo, por un lado, y, por el otro, a las potencias deseantes de un *plus* de vida: un sí + 1 + 1 + 1 + 1... Un sí como potencia de una *transversalidad institucional radical de lo viviente*.²⁹

Derrida dice: “¿Instituciones del ‘sí’? ¿Ellas tienen necesidad de oídos, pero de qué forma?” (1984: 74). La escucha del otro es lo que menos se cultiva en las diferentes instituciones, a no ser que la voz, como *marca política*, como voluntad de vivir, se levante lo suficiente para ser oída. “Sí marca que hay direccionamiento al otro” (Derrida, 1987: 127). Un simplemente *sí* invita a la llegada del otro, esa es la política de las potencias instituyentes acalladas; un *sí Sí* produce la llegada del otro como lo más propio. Yo soy el otro también, ven. Derrida: “En este tono *afirmativo*, ‘Ven’ no marca, en sí, ni un deseo, ni una orden, ni una plegaria, ni una demanda” (1983: 93).

Al *sí* que está en un “diálogo” con el otro prefiero llamarlo *compartición*, como ya dije, y tenemos que considerarlo al menos como dos *síes* que están “frente a frente”, en una amancia, en una conversación, en una disputa, en un acuerdo, en una lucha, en una polémica, incluso en una batalla o en una guerra. Estos *síes* buscarán evidentemente ganar un *Sí* mayor y mejor, *pero* un *sí Sí* que esté impulsado por el valor de la vida en el sentido de lo viviente, incluyendo animales, vegetales y, porque no, minerales. Lo geológico, esa *monstruosidad*, también está “vivo” en cierto sentido...

Las culturas que buscan siempre la negación, la confrontación desde un *sí-no* dialéctico, un no que busca siempre negar al sí como *lo otro enteramente otro*, y que no dejan advenir al *Sí* mayor y mejor, como acontecimiento vital, que no

²⁹ Sin entrar en polémicas mayores en este momento, por *transversalidad* entiendo lo que Félix Guattari define en las siguientes citas: “La consolidación de un nivel de transversalidad en una institución permite que se instituya en el grupo un diálogo de nuevo tipo: pudiendo el delirio y cualquier otra manifestación inconsciente, en el seno de la cual el enfermo permanecía hasta entonces cerrado y solitario, alcanzar un modo de expresión colectiva” (1976: 104). “La transversalidad en el grupo es una dimensión contraria y complementaria a las estructuras generadoras de jerarquización piramidal y de los modos de transmisión esterilizadores de los mensajes” (1976: 105). “La transversalidad es el lugar del sujeto inconsciente del grupo, el más allá de las leyes objetivas que lo fundan, el soporte del deseo del grupo” (1976: 106). Apenas agregaría que la transversalidad conlleva *también* el rescate de la posibilidad del reír; el reír como una forma de *resistencia activa*, es decir, de un reír en grupo, recordando a Bergson (2011).

buscan encontrar desde su sí al otro sí, para producir un sí *comunal*, donde estaría precisamente el elemento que le daría sentido a la *comunalidad*, ese sí *Sí* que ponga en común los elementos del estar junto con el otro y del acogimiento del otro en cuanto diferente en su propio sí, lo propio de la justicialidad. Y, a diferencia de los vegetales que, en donde un árbol tiene una potencia que es un sí y que sólo la va a poder desarrollar en un “*común*” que sea ambiental, en un simple *sí* con los otros vivientes.

Por esa senda también hay que pensar siempre en las formas como los poderes económicos del capital y las potencias armadas en el mundo actual buscan con su *afirmación* (*sí produce, sí consume, sí mata, sí aniquila*) producir un *No absoluto*, una negación que es la negación total como destrucción absoluta de la vida. Esas fuerzas institucionales amenazan con negar absolutamente al *otro* por medio de la superexplotación de lo viviente, de la hiperproducción de plusvalía, de la utilización de las armas, de la aniquilación indiscriminada. En este caso, la muerte dejaría de ser el elemento que compone el sentido *más propio* de la vida y se tornaría, separado de ésta, en el triunfo de un *sí* que se queda en ciernes, que se queda en potencia simplemente, tal como un árbol, un animal, una piedra, no pudiendo reafirmarse, afirmarse doblemente; en su desistencia operativa termina abriendo las puertas a las potencias caóticas y destructivas que la propia vida tiene en su propio acontecer: su propia destrucción interna, la autodestrucción que la acompaña, en donde el *otro* acaba siendo solamente el sí mismo, que nada más tiene que prevalecer negando a todo lo demás, en el sentido de destruirle la vida a ese otro y a cualquier diferencia que se le presente.

A los dispositivos institucionales de la muerte les reafirmamos la voluntad de vida a través de las *políticas del sí*: justicialidades, experiencialidades, comunales.

REFERENCIAS

- Aub, M. (1968). *Campo cerrado*. Universidad Veracruzana.
- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior*. Taurus.
- Baudrillard, J. (1978a). La précession des simulacres. *Traverses*, (10, février).
- Baudrillard, J. (1978b). *Cultura y simulacro*. Kairós.
- Bergson, H. (2011). *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*. Ediciones Godot (Colección Exhumaciones).
- De Peretti, C. (2017). “Vivir juntos” con lo (otro) por venir. En C. Contreras y J. Agüero (eds.), *Jacques Derrida: Envíos Pendientes. Im-Posibilidades de la democracia* (pp. 41-66). CENALTES Ediciones.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.

pp. 43-58. <https://www.scielo.cl/pdf/antrosur/v8n15/0719-5532-antrosur-8-15-43.pdf>

Nietzsche, F. (1999). *El Anticristo*. Elaleph.

Nietzsche, F. (2005a). *Así habló Zaratustra*. Valdemar.

Nietzsche, F. (2005b). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial.

Ramírez, S. (2006). Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, 3(3), pp. 31-53. <https://www.scielo.org.mx/pdf/migra/v3n3/v3n3a2.pdf>

Rapaport, H. (2003). *Later Derrida: Reading the Recent Work*. Routledge.

Rezende, G. (2023). *Droit et normativité chez Jacques Derrida*. Mimésis.

Rivara Kamaji, G. (2003). Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego. En P. Rivero y G. Rivara (comps.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche* (pp. 233-258). Textos de Difusión Cultural-UNAM.

Shaw, J. (2017). *Subjectivity: On Reading Artaud*. Tesis de doctorado. University of London.

EL CONCEPTO DE ESTADO EN EL ANÁLISIS INSTITUCIONAL*

*Roberto Manero Brito***

INTRODUCCIÓN

El concepto de *Estado* en las ciencias sociales es uno de los instrumentos fundamentales para pensar los procesos sociales. Es un concepto central en la sociología, y la discusión que se desarrolla a su alrededor es importante para la antropología, la ciencia política, así como la filosofía política. Sin embargo, es también un concepto polisémico y problemático. Desde los clásicos que iniciaron la conceptualización de esta forma social, las transformaciones sociales van de la mano con las nuevas conceptualizaciones que aparecen en el horizonte.

Curiosamente, cuando aparecen en los textos especializados las referencias al Estado, en general, son utilizados los conceptos clásicos o algunas de sus derivaciones. Así, por ejemplo, el concepto weberiano se utiliza desde sus vertientes liberales incluso en algunas concepciones sociológicas actuales.

El análisis institucional no podría dejar de lado la conceptualización de la figura del Estado. Esta conceptualización partió de la crítica a los límites gnoseológicos de esta disciplina, entendida básicamente a partir del método de intervención (so-

* En este capítulo me refiero al análisis institucional en su tendencia socioanalítica, representada principalmente en los trabajos de Georges Lapassade y René Lourau, como sus representantes más conocidos.

** Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación (DEC), de la UAM-Xochimilco, titular del proyecto de investigación “Memoria colectiva. Creación imaginaria en los procesos instituyentes”, aprobado por el Consejo Divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco.

cioanálisis). Algunos conceptos acuñados desde las prácticas de intervención fueron utilizados de otra manera, especialmente el concepto de *analizador*.

El trabajo de construcción del concepto de Estado se desarrolló en un diálogo e interacción entre Henri Lefebvre y René Lourau.¹ Para estos autores, el Estado no puede ser definido como lo habían planteado los clásicos. La sociedad contemporánea tiene características específicas que hace que dicha concepción haya quedado subsumida o contenida en otras más complejas y abarcativas: entre ellas las derivadas de la mundialización del Estado.

Los procesos de reconstrucción posteriores a la Segunda Guerra Mundial se realizaron mediante un mecanismo que suponía que el Estado tomara a cargo el crecimiento económico de las naciones. En este proceso, tanto las sociedades como el mismo Estado sufrieron grandes metamorfosis. Poco a poco, la gestión estatal fue modificando la fisonomía de las ciudades. El Estado fue creando su propio espacio y al poco tiempo aparece una nueva forma de Estado, que subsume al Estado-nación, que Lefebvre denominó el Estado moderno. Esta nueva forma social tiene características que, si bien tuvieron su génesis en las formas anteriores, generan ahora una formación y una institución que no es reductible a los conceptos generados anteriormente.

Una de esas características, además de la mistificación y el fetichismo, es la de ocultarse. En sus propias formas de ocultamiento se percibe toda su potencia. El nuevo Estado, el Estado moderno, no solamente genera su espacio, gestiona la energía, produce sus comunicaciones, etcétera. Es garante de las relaciones contractuales, así como de la moneda y, en general, de la economía. Pero lo que lo distingue de las formas estatales anteriores es que se constituye como centro de los procesos de institucionalización, así como de las decisiones. El Estado aparece entonces como fuerza institucionalizadora. Transforma los movimientos, las comunidades, los grupos en instituciones. El Estado procede institucionalizando todo lo que se encuentra a su paso y colocándose siempre por encima del tejido social. Lejos de plantearse como una sustancia, como un ser, el Estado existe socialmente por los vínculos y las redes en el espacio nacional engendrados por él y para él: edificios públicos, redes de relaciones oficiales, fiscales, policíacas, militares, jurídicas, cubiertas por instituciones. El Estado es institución.²

¹ Catalogar a Henri Lefebvre como un autor de análisis institucional no es frecuente. Más adelante mostraremos que Lourau así lo consideraba. Lefebvre siguió con atención el desarrollo del análisis institucional, siempre a una distancia crítica. Este lugar distanciado de Lefebvre caracterizó su pertenencia al movimiento institucionalista. Si bien ni el concepto de institución ni el propio socioanálisis fueron un foco especial del desarrollo de su sociología, su lugar en el movimiento, su autoridad intelectual fue siempre reconocida por los institucionalistas. El desarrollo de su concepto de Estado fue el basamento sobre el que se construyó buena parte del proyecto contrasociológico del socioanálisis.

² En este punto, podríamos señalar un paralelismo con el concepto de *dispositivo* como fue desarrollado por corrientes postestructuralistas, tanto por Foucault como por Deleuze y Agamben.

El objeto de este ensayo es seguir el trazado de las problemáticas abiertas por el concepto de Estado en el análisis institucional. Este concepto tiene dos denominaciones principales: el Estado moderno en Lefebvre, y el Estado-inconsciente en Lourau. A pesar de los múltiples puntos de contacto y complementariedad entre estas dos concepciones, ambas se generan desde perspectivas prácticamente opuestas: por un lado, con Lefebvre, se parte de un proyecto en que se trata de hacer un análisis, lo más frío posible, del propio Estado; por otro, en la perspectiva de Lourau, la acción del Estado sólo podría ser analizada por medio de la elucidación de las implicaciones de todo tipo en el acto mismo de la razón analítica.

Esta nueva idea de Estado ya no responde a la concepción positiva del concepto clásico. El Estado no se puede describir, no se analiza objetivándolo: es el Estado el que nos objetiva. Es así como sus antiguas versiones, los conceptos clásicos del Estado, que en su momento fueron brillantes elucidaciones de la constitución de esa forma social, se transforman en formas de ocultamiento. Según Lefebvre, el ocultamiento del Estado se encuentra, en primer lugar, en los estudiosos del Estado. El Estado construye nuestra ceguera. Los mismos trabajos de Lefebvre y Lourau tienen poco impacto en los analistas sociales: pareciera ser más fácil utilizar los conceptos clásicos. Sin embargo, la neutralización de la potencia explicativa del concepto se concreta convirtiendo a estos conceptos en metáforas. Así, la idea del Estado *denota* la realidad descrita por el concepto clásico. Hablar de Estado moderno o Estado inconsciente es una metáfora. Permanentemente, cuando hablamos de Estado, tenemos que abrir un paréntesis: no hablamos del concepto de Estado weberiano, o de Hobbes, sino del Estado-inconsciente, del Estado moderno, del Estado como fuerza de institucionalización. El concepto así metaforizado se abre a todo tipo de imagerías. El Leviatán resulta una caricatura...

En este capítulo, el seguimiento de las problemáticas abiertas por estos pensadores, la génesis teórica del concepto no está argumentada a la manera de un curso de sociología o ciencia política, más bien se trata de ir aprehendiendo la problemática tal como se va presentando en nuestras prácticas cotidianas, en los campos disciplinarios en los que me he desenvuelto, y atender los ámbitos disciplinarios en los que la cuestión del Estado va apareciendo, en diferentes discusiones y paradigmas que permitieron, en su momento, la gestación de la concepción institucionalista del Estado.

Así, en primer lugar, desarrollo el concepto de Estado en psicología social. Evidentemente no abarco todas las corrientes y tendencias en esta disciplina, más bien me centro en la manera de tratar la idea del Estado en las prácticas psicosociales de tendencias críticas, tales como la teoría pichoniana, los desarrollos de la psicología de la liberación y otros.

Posteriormente planteo los desarrollos en torno al concepto de Estado en las ciencias sociales, especialmente en sociología y ciencia política, que son los territorios en los cuales se ha profundizado más sobre esta problemática. Ahí veremos aparecer la génesis de esos conceptos desde sus fundamentos filosóficos hasta los planteamientos de Weber y Durkheim, padres de estas disciplinas.

Dedico también algunas páginas a tratar la problemática de las sociedades sin Estado desde la disciplina en la cual apareció la antropología. Desarrollo brevemente las contradicciones entre las versiones de Krader y de Clastres, que tuvieron enorme repercusión en las ciencias sociales, especialmente en la sociología.

Por último, abro la discusión sobre la génesis teórica del concepto de Estado en el análisis institucional, en la cual intento establecer con mayor detalle el trayecto conceptual que llevó a los institucionalistas de la concepción marxista a una concepción institucionalista del Estado.

EL CONCEPTO DE ESTADO EN PSICOLOGÍA SOCIAL

En el contexto de la psicología social, ese concepto de Estado empezó a cobrar pertinencia especialmente en la psicología colectiva y en las tendencias que trabajaron alrededor de los grupos, las instituciones, las comunidades y los movimientos sociales. Las diversas demandas sociales para el trabajo psicológico en estos ámbitos (desde el cual se desarrollaron métodos como el acompañamiento psicosocial, además de las formas específicas de trabajo grupal –grupos operativos–, la intervención institucional y la intervención comunitaria) llevaron el cuestionamiento desde las formas colectivas de la subjetividad hasta las instituciones y los dispositivos sociales que destacaban con el trasfondo de la institución estatal. Así, el Estado fue una realidad social y un concepto que se fue imponiendo en las prácticas psicosociológicas.

En el ámbito conceptual, el Estado fue un concepto que durante mucho tiempo habitó casi exclusivamente en los terrenos de la filosofía, la sociología y la ciencia política. Fue mucho tiempo después que las ciencias psicológicas se ocuparon de este concepto. Mucho más atentos a los fenómenos de la psicología colectiva, los primeros psicólogos interesados en los procesos sociales pudieron desarrollar sus construcciones conceptuales sin necesidad de acudir a este concepto, que graciosamente lo colocaban en la vecina disciplina sociológica. Le Bon, Freud y otros tantos teóricos pudieron desarrollar sus hipótesis sin necesidad de recurrir al concepto de Estado.

No obstante, sin formar parte explícitamente de un *corpus* de psicología social, otros autores desarrollaron concepciones e hipótesis sobre el quehacer de las masas y de los grupos, de las formas vanguardistas, de las lógicas de los movimientos

sociales, que resultaron muy importantes para algunos desarrollos de la psicología Social. Bauleo se preguntaba, en la década de 1970:

Si nuestra mirada se posa sobre una biblioteca o sobre la vitrina de una librería, o solicitamos un texto sobre Psicología Social, nuestra visión o nuestra demanda será respondida por un texto de Newcomb, de Asch, de Stöetzel o de Maisonneuve.

Nunca nuestro requerimiento será satisfecho por el ofrecimiento de *Psicología de masas del fascismo*, por textos del Sex-pol, ni por *Proceso al sectarismo*, ni por *Los intelectuales y la organización de la cultura*.

¿Cuál es entonces la diferencia entre aquellos autores y Reich, Stenberg, Fidel Castro y Gramsci?

¿Por qué aquéllos hablan de Psicología Social y éstos no? (1977: 30-31).

Este planteamiento de Bauleo tenía que ver con las formas que había adoptado una psicología social más academicista, frente a otra tendencia mucho menos institucionalizada, que se caracterizaba por sus formas fuertemente politizadas. Así, en estos otros referentes de la psicología, mucho más inclinada hacia la acción política, a la crítica de la organización social y de la vida cotidiana, era necesario desarrollar referentes sobre *lo social* y *lo político* mucho más precisos, que desarrollaran elementos que ya estaban presentes en el marxismo.

En esta última tendencia, el quehacer de la psicología social se dibujaba con el trasfondo de un proyecto crítico y radical de intervención en la sociedad. La colocación del intelectual era completamente distinta y su labor en los procesos de transformación social era un punto de discusión fundamental para la construcción de una disciplina.

Dicho de otra manera, el trabajo de los psicólogos sociales suponía un proyecto que rebasaba a la propia psicología social. La pregunta, entonces, se dirigía al papel que ésta debía plantearse en los procesos de las luchas por la transformación social. En este sentido, la idea era romper la dicotomía entre el profesional de la psicología y el militante revolucionario. ¿La psicología social tendría algo que aportar a los procesos revolucionarios, así como a los distintos movimientos que producen la evolución de las sociedades?

Se plantearon muchas respuestas a este tipo de preguntas, pero es claro que todas ellas tenían como fondo una estrategia de trabajo y de lucha que no se limitaba a la psicología social.

Evidentemente, cuando hablamos de las estrategias para la revolución o para la transformación social, lo hacemos sobre el fondo de una mínima comprensión de las formas en que está organizada la sociedad, y esto también supone cierta concepción del Estado. Así, si este concepto no se planteó como objeto central en

el *corpus* de la psicología social en ese primer momento, sí fue una cuestión que gravitaría sobre dicho *corpus* y los procesos de intervención especializada que se constituían en este ámbito disciplinario.

En este planteamiento, la idea del Estado derivaría más bien de las formas subjetivas que se estudiaron en las masas, especialmente por Freud. Al describir los mecanismos de identificación y enamoramiento, Freud establecía las bases para una concepción compleja de las formas de liderazgo. Pero no sólo eso. Establecía también la posibilidad de comprensión de algo que ya se estudiaba desde muchos siglos antes: la sumisión voluntaria. Se rescató, en ese tiempo, las valiosísimas aportaciones de Étienne de La Boétie respecto de la *servidumbre voluntaria* que sería, finalmente, una de los componentes principales de la conceptualización del Estado (La Boétie, 2008).

Las problemáticas de la organización, de la conciencia de clase, de los obstáculos subjetivos en la movilización de los grupos sociales y las masas fueron algunos tópicos de los que se ocupaba la psicología social crítica.

Sin embargo, sus aportes fundamentales fueron hacia la disección, la elucidación y la comprensión de los procesos de alienación en la sociedad, del atrapamiento de los grupos sociales en las formas de subjetivación capitalistas y, especialmente, aquellas correspondientes al dispositivo neoliberal. En esta línea de pensamiento, las referencias al Estado ya no fueron circunstanciales, sino que fueron ocupando un lugar cada vez más importante en la reflexión de los psicólogos sociales.

En la psicología de grupos, en las intervenciones institucionales y comunitarias, el Estado se constituía como un referente necesario para la instalación de los dispositivos de intervención. Algunas formas de la psicología social crítica, como la tendencia de la psicología de la liberación elaborada por Ignacio Martín Baró y su equipo en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, en San Salvador, supusieron referencias directas a la cuestión estatal, principalmente en función de las luchas por la liberación de los pueblos centroamericanos y la respuesta de los gobiernos y los Estados, que fueron respuestas represivas la mayor parte de las veces. Martín Baró, mediante sus estudios sobre la violencia política en Centroamérica, así como de los efectos sociales de la represión, pudo desentrañar algunos de los elementos que constituirían una base a hipótesis sucesivas de los efectos de las políticas represivas sobre la sociedad (Martín Baró, 1985).

Por su parte, un gran número de psicoanalistas del Cono Sur (Argentina, Chile, Brasil, Uruguay, entre otros), simpatizantes o practicantes de una tendencia de psicoanálisis social, que constituiría la base de la escuela de psicología social enarbolada por Enrique Pichon-Rivière, también se vieron obligados a conceptualizar elementos del aparato de Estado, a partir de la instauración de las dictaduras militares en esos países. Los efectos sociales y psicosociales de los dispositivos repre-

sivos de las dictaduras fueron ampliamente desarrollados por estos psicólogos y psicoanalistas. Evidentemente, esto traía consigo consideraciones sobre el Estado y los dispositivos disciplinarios que éste establecía en sus sociedades.

La caída de los regímenes militares, durante las décadas de 1980 y 1990 en los países sudamericanos trajo nuevas interrogantes sobre la posibilidad de reorganización de estas sociedades, sumamente lastimadas por los años de dictadura. Varios tópicos se desarrollaron que tenían cierta relación con la posibilidad de conceptualizar de alguna manera al Estado. Así, por ejemplo, la posibilidad de reconstruir el tejido social desgarrado por el terrorismo de Estado, las políticas alrededor de la cuestión de la memoria colectiva sobre los horrores de la dictadura, la posibilidad de recuperar un mínimo *consenso* para la reorganización de la sociedad, todos estos elementos jugaron también en las tendencias y los objetos de los que se ocuparon los psicólogos sociales (Hollander, 2000).

Desgraciadamente, en el caso de Centroamérica, el artero asesinato de Martín Baró y algunos de sus colegas, fue la puntilla desde la cual prácticamente se desarticularon los esfuerzos de construcción de una psicología de la liberación en América Central. En otros países, especialmente en Colombia y Venezuela, la tendencia representada por Martín Baró continuó su desarrollo.

No pretendo ser exhaustivo con relación al concepto de Estado desarrollado por la psicología social desde hace 50 años. Únicamente menciono algunos trabajos y corrientes que me han parecido relevantes en torno a la problemática que se desarrollaría en torno al concepto desde la perspectiva del análisis institucional.

Lo que me interesa mencionar en este punto es que no se desarrolló un esfuerzo sistemático para comprender y construir un concepto de Estado en el contexto de las amplias discusiones que sobre esto se desarrollaban en la filosofía política y en las ciencias sociales. Hasta este momento, durante la segunda parte de la década de 1980 y en la de 1990 las reflexiones sobre el contexto social, sobre los efectos de ciertas políticas sociales, de los dispositivos de represión instalados en algunos países hacían referencia al gobierno y eventualmente también al Estado, pero no se desarrolló un esfuerzo sistemático para elaborar el concepto de Estado desde la perspectiva de la psicología social.

En esos tiempos, el concepto de Estado que se imponía fluctuaba entre una premisa propiamente marxista (el Estado como instrumento de la burguesía en el poder) y algún tipo de formulación liberal y jurídica (el Estado como la figura que debe ser garante de los derechos y las obligaciones de los ciudadanos, y que debe velar por el *bien común*).

Desde la década de 1970, el análisis institucional tuvo presencia en América Latina, especialmente en Argentina, Brasil, Uruguay, Chile y México. En estos países, esta corriente sociológica se había articulado con la psicología social picho-

niana, caracterizada por el método de los grupos operativos. De alguna manera, el análisis institucional venía a llenar algunos de los huecos que dejaba la teoría pichoniana de los grupos y de los colectivos. Así, el análisis institucional se adoptaba por tener un proyecto más o menos coherente en relación con el proyecto social de los grupos operativos.³ Entre los huecos que el análisis institucional ayudaba a pensar estaban aquellos que desarrollaban la significación política de los procesos grupales (grupos instituyentes, grupos objeto y/o grupos sujeto, etcétera), un concepto de institución que lograba discernir los procesos institucionales que se desarrollaban en los grupos y en los colectivos, distinguiéndolos tanto de la organización como del establecimiento.⁴

El análisis institucional crítico y radical que la psicología pichoniana incorporaba en su *corpus* fue, en un primer momento, la tendencia *socioanalítica* representada por Lourau y Lapassade. Poco tiempo después se trabajaría con mayor ahínco la tendencia de Guattari y Deleuze (esquizoanálisis).

Desde 1973, en un libro titulado *Análisis institucional y socioanálisis* (Lourau, et al., 1977),⁵ Lourau publicó un artículo: “Análisis institucional y cuestión política”, en el que introduce la problemática de la institucionalización y el efecto Mühlmann. Este texto y la publicación (cinco años más tarde) del libro *L'État-inconscient* (1980, para la traducción española), representaron la puesta al día de una reflexión necesaria en relación con las prácticas de intervención grupal desarrolladas desde la psicología social pichoniana. La problemática de la institucionalización, así como del Estado como fuerza institucionalizadora, el efecto Mühlmann y la idea del *fracaso de la profecía*, contribuyeron a la elaboración de un contexto de la intervención grupal que permitía una articulación fructífera en el desarrollo de los conceptos de la psicología social.

³ Con esto no pretendo hacer una unificación de lo que de antemano sabemos era un panorama heterogéneo y contradictorio. Por ejemplo, la idea pichoniana del psicólogo social como un *operador* social ha estado sumamente discutida desde su formulación. Pichon planteaba que la revolución no se hacía desde la psicología. Sin embargo, al mismo tiempo se combatía la dualidad denunciada por Basaglia entre el profesional de la psiquiatría (cuestión que fácilmente se extendía a la psicología), que era funcional al sistema, que aportaba al silenciamiento de la locura, y el militante: el médico que, después de practicar los *electroshocks*, se iba a su reunión del partido...

⁴ La concepción dominante de la institución en la psicología pichoniana estaría claramente expresada en la obra de Bleger, en donde dicha distinción entre institución y establecimiento no estaba claramente expresada.

⁵ Este libro es la traducción de algunos artículos de un número de la revista *L'homme et la société*, dedicada al análisis institucional (Lourau, 1973). En vistas a presentar un número muy centrado en la discusión sobre el análisis institucional, los editores (Nueva Imagen) dejaron fuera de la versión española una serie de artículos muy interesante desde el punto de vista de la temática que estamos abordando: de Remi Hess “El maoísmo, el análisis y el analizador”; de Cynthia Haft, “La institución totalitaria: lo moral y la moral en los campos de concentración nazis”; de Antoine Savoye, “Para un análisis institucional del partido”, entre otros.

Nuevamente, la traducción española del original francés (*L'État-inconscient*) planteaba algunas interrogantes: *El Estado y el inconsciente* podría haber sido una provocación oculta detrás de un artificio mercadotécnico. En todo caso, casi a la manera de un *lapsus*, se filtraban los elementos de un proyecto sumamente ambicioso: articular conceptos propiamente psicoanalíticos con una concepción sociológica. *El Estado y el inconsciente* significaba la posibilidad de pensar un inconsciente político, así como un Estado soportado por las lógicas inconscientes, cosa que había sido cara tanto a los psicoanalistas conosureños como a tendencias sociológicas abiertas hacia los avances de la psicología social.

A la manera de un *acto fallido*, el análisis institucional se instalaba en una discusión que tuvo la virtud de introducir de otra manera el pensamiento sociológico institucionalista en el trabajo y la reflexión psicosociales.

Los estudios sobre los procesos de institucionalización, especialmente en lo que se refiere al efecto Mühlmann, no sólo produjeron una reflexión desde las perspectivas psicosociales de los grupos,⁶ sino que introdujeron un interés renovado sobre ciertas corrientes del pensamiento antropológico. El papel determinante de los fenómenos imaginarios en los procesos de institucionalización fue el riel sobre el que se dibujaron nuevas reflexiones, ahora a partir de tendencias como el etnopsicoanálisis, en que los trabajos de Devereux (1973, 1983) y de Laplantine (1977) destacaron especialmente. Asimismo, desde el pensamiento antropológico se podía trabajar en un ámbito común con la psicología social, sobre todo en los aspectos políticos relacionados con los procesos imaginarios. Así, por ejemplo, el pensamiento de Gérard Althabe (1969), tanto como el mismo Laplantine y también Mühlmann (1968), trataban las cuestiones imaginarias en torno a movimientos de liberación de sociedades colonizadas.

Así, junto con la antropología, la psicología social entraba de lleno a discusiones de carácter sociopolítico, desarrollando hipótesis diversas en torno a los aspectos psicosociales y su impacto en el tejido social, tales como las luchas anti-colonialistas, de liberación, así como de diversos tipos de movimientos políticos. Asimismo, estos antecedentes pusieron en relieve algunas síntesis de carácter filosófico, que derivaban del marxismo que habían trabajado los primeros autores de este tipo de psicología social. El pensamiento de Cornelius Castoriadis (1975) se hizo presente, por medio del desarrollo y la sistematización de conceptos como

⁶ Por ejemplo, en relación con la psicología del *carisma*, que es uno de los aspectos fundamentales del planteamiento de Mühlmann. En la perspectiva de Mühlmann, la *psicología de las multitudes y de los movimientos* sería fundamental para comprender los procesos de institucionalización. Las “capas psicológicas profundas” que caracterizan al movimiento serían desplazadas por la racionalidad característica de los procesos institucionales (y podríamos añadir de la burocracia). Es un tema que sigue vigente en la psicología social de los movimientos sociales y de las instituciones.

el *imaginario radical*, el *imaginario social* y el de *institución*, que ya venía siendo trabajado, con muy pocos antecedentes, por el análisis institucional.

La sociología, la ciencia política, la filosofía política, la antropología fueron disciplinas que tocaban en sus fronteras las preocupaciones de una psicología social muy politizada y que incorporaban ya reflexiones originales y novedosas acerca del Estado.

El ascenso del pensamiento postestructuralista desplazó, poco tiempo después, las perspectivas posmarxistas que predominaban a partir del pensamiento castoridiano y el énfasis en los procesos imaginarios. Autores como Foucault, Deleuze, Derrida fueron referentes necesarios en cuanto nuestras sociedades iban transitando hacia un dispositivo neoliberal. Con el trabajo antecedente sobre las cuestiones imaginarias y su importancia en los procesos de transformación social, la emergencia de un concepto multirreferencial renovado de la *subjetividad* impactó el desarrollo de la psicología social crítica. El tema de la subjetividad subsumió muchos de los avances que se habían realizado en la disciplina y nuevas metodologías, buena parte de ellas derivadas de la antropología, fueron adaptadas para la psicología social. Los *métodos cualitativos*, la observación participante, las entrevistas a profundidad, los grupos focales, etcétera, fueron sustituyendo el trabajo de entrevista psicológica o los procesos de intervención grupal, institucional o comunitaria. La subjetivación de los dispositivos derivados del neoliberalismo y el surgimiento con este de nuevos mecanismos y tecnologías de *control social* captaron la atención de los estudiosos e investigadores en psicología social.

Así, el impacto de las tecnologías derivadas del internet, así como de las diferentes plataformas y el “hardware” (teléfonos celulares, computadoras, *tablets*, etcétera), fueron produciendo nuevos sujetos sociales y, con ellos, transformaciones y avances importantes en el pensamiento psicosocial. Aquí, nuevamente, la presencia del Estado podía ser apenas mencionada, sin embargo, era y sigue siendo un elemento fundamental para pensar los procesos psicosociales en nuestras sociedades.

Ahora bien, con una presencia ineludible, el concepto de Estado, sin embargo, dista mucho de ser trabajado sistemáticamente en la psicología social. Su utilización es muy intuitiva y se oscila permanentemente entre diversas significaciones del concepto.

EL CONCEPTO DE ESTADO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La situación descrita del concepto de Estado en la psicología social también es vigente en las ciencias sociales, pero con ciertos matices. Es cierto que, en sociología

y antropología, la cuestión del Estado está muy presente y es un elemento prácticamente necesario en este tipo de análisis disciplinario. Sin embargo, su utilización es más o menos intuitiva, en donde el concepto se desplaza de un significado a otro, la mayor parte de las veces de manera poco explícita.

Es un problema fuerte intentar hacer una síntesis de los conceptos de Estado que han aparecido a lo largo de la historia de las ciencias sociales. Cualquier empresa de este tipo está condenada al fracaso. Sin embargo, sin ningún ánimo de exhaustividad, intentaremos dar cuenta de algunas de las perspectivas más significativas en este campo.

Javier Ozollo (2005), siguiendo los trabajos de Sergio Bagú (1980), plantea que los intentos de hacer un análisis del Estado nos llevan hasta la antigüedad, en Grecia y Roma. No obstante, las teorías acerca del Estado tuvieron relevancia hasta que hicieron su aparición los Estados burgueses europeos. Entonces, podemos decir que, con relación al Estado, existen dos grandes formas teóricas de abordaje:

- 1) La que considera al Estado una necesidad. Muchas veces una necesidad mínima pero siempre una necesidad.
- 2) La que considera al Estado una institución ilegítima; de hecho lo enfrenta y presupone siempre la toma del poder de Estado y/o su aniquilamiento (Ozollo, 2005: 50).

De acuerdo con este autor, las primeras conceptualizaciones se iniciaron con algunos teóricos holandeses, que asignaban al Estado la vigilancia y la protección de las rutas comerciales. Asimismo, los planteamientos de Maquiavelo deberían entenderse a partir de la necesidad de ofrecer un panorama de estabilidad para las nacientes burguesías europeas.

En esta misma línea: el Estado como necesidad, podríamos establecer una serie de divisiones:

- a) El estatismo constitucionalista estadounidense que a través de la figura del Estado intentaba establecer una garantía de funcionamiento de la sociedad entre las fuerzas, heterogéneas y contradictorias, que se encontraban en pugna.
- b) La concepción prusiana académica, “que ve al Estado como algo inmaterial, fuera de la sociedad, entelequia de valores, forma superior de la idea; cuya formulación más acabada es, sin duda, la de Hegel” (Ozollo, 2005: 53).
- c) El Estado como producto de la sociedad, es decir, como el resultado de un pacto o de un contrato social, que frecuentemente se vuelve contra los mismos creadores.

Respecto de la segunda forma teórica, la desarrollaremos brevemente más adelante. Por lo pronto, bástenos mencionar que se trata de la forma conceptualizada por algunos socialismos (el Estado como representante de la burguesía en el poder) y también en el anarquismo (el Estado como productor de una sociedad de clases y al que se debe suprimir).

Podríamos decir con Isuani (1979) que hay tres significaciones dominantes del Estado en las ciencias sociales:

Se pueden encontrar tres nociones básicas de Estado en la literatura de la teoría política: *a*) como una asociación o comunidad incluyendo una institución de gobierno; *b*) como una dimensión de la sociedad, cubriendo u oponiéndose a otras dimensiones sociales; *c*) como un aparato para el gobierno, la administración y la coerción (1979: 2).

En general, podríamos plantear que, en la primera, el Estado, como una asociación o comunidad incluyendo una institución de gobierno, es la más típica de los clásicos. Ahí Rousseau, Hobbes, Locke serían algunos de sus representantes.

Esta primera acepción del Estado, a su vez, contiene teorías que difieren en la forma de concebir idealmente al concepto. De esta manera, estarían por una parte aquellos autores que plantean un contrato o un pacto social, tales como Hobbes (2005) y Rousseau (2007). Aquí, el Estado es una asociación que surge desde abajo, a partir de una perspectiva abstracta del individuo y del ciudadano. Evidentemente, entre estos dos grandes clásicos hay fuertes contradicciones, especialmente en lo que se refiere a la soberanía. Para Hobbes, el *pacto social* supone la cesión de todos los derechos fundamentales a un soberano, un individuo o una asamblea, excepto el derecho a la vida. Así, el *pacto social*, que supone también el *bien común*, funda al mismo tiempo una sociedad y un gobierno. Es un pacto social y un pacto de sumisión al Estado.

Por su parte, en Rousseau, el *contrato social* no supone la cesión de la soberanía. La sociedad se funda a través de un contrato en el que cada quién pone su persona y su poder bajo la dirección de la voluntad general. Cada miembro es una parte indivisible de un todo, creando así un “cuerpo moral” y colectivo. En el planteamiento rousseauiano, la persona no pierde su soberanía: la potencia en el cuerpo moral o colectivo. El gobierno aparece, entonces, como una *comisión*, como un empleo.

Es importante señalar que, en estos dos autores, centrales en la filosofía política, tanto la sociedad como el gobierno, el Estado, surge desde la posibilidad de

un pacto, un acuerdo o un contrato entre todos los individuos o los ciudadanos,⁷ y que ese acuerdo es constitutivo esencial de la sociedad. Sin el acuerdo, se regresa a un estado *de naturaleza*, que es imaginado de manera diferente por estos autores.

En esta misma clasificación se encontraría la perspectiva de Max Weber (1984), pero en Weber la naturaleza de la asociación es radicalmente distinta. Para Weber, el Estado es un tipo de asociación política, es decir, una asociación que busca explícitamente el poder, así como el monopolio de la violencia legítima. El planteamiento de Weber es una de las concepciones dominantes en las ciencias sociales. Es importante señalar un aspecto: para Weber, no existe tal *cuerpo moral* o colectivo. Él parte de la idea de que esas formas colectivas no pueden considerarse *personas* colectivas o cualquier otra manera del ser. Son más bien el resultado de la *acción social de los individuos*. Este *individualismo metodológico* weberiano se opondría entonces a los planteamientos de Rousseau y, como veremos más adelante, de las perspectivas positivistas de Durkheim.

Una de las características del concepto de Estado weberiano es la cuestión del territorio. El territorio es el espacio donde la asociación política puede ejercer su poder, es decir, su capacidad de hacerse obedecer por el resto de los miembros de ese Estado. La posibilidad de que esta asociación pueda hacerse de un *grupo* o un *órgano administrativo* especializado hace que esta asociación política sea, al mismo tiempo, gobierno. Es una condición suficiente, pero no necesaria para la existencia del Estado.

Propiamente hablando, el Estado es, en el pensamiento de Weber, el Estado moderno, la organización política que surgió en el último periodo medieval en Europa y caracterizada principalmente por la presencia de ejércitos permanentes, por el crecimiento de la burocracia y por el desarrollo de las finanzas públicas (Isuani, 1979: 6).

Así, a diferencia de Hobbes y Rousseau, Weber plantearía la idea de un Estado que se *impon*e desde arriba a la sociedad, un grupo social que es capaz de ejercer su dominación sobre el resto de la sociedad.

En las antípodas de su pensamiento, Durkheim hace del Estado el resultado de la solidaridad social. Para Graciela Inda,

Lo realmente central es que el Estado aparece en el discurso durkheimiano como una instancia que es *al mismo tiempo* fruto de la solidaridad o cohesión de la sociedad e instancia que viene a reforzar (no se sabe cómo) esa misma cohesión de

⁷ Rousseau hará una interesantísima diatriba en torno al uso del vocablo *ciudad* y *ciudadano*.

la que es producto. Comprometo esta conclusión: como la cohesión social resulta del ejercicio continuado de un disciplinamiento social (moral, religioso, jurídico) sobre los individuos, entonces para Durkheim el papel del Estado consiste en participar *subalternamente* de ese disciplinamiento (2009: 229).⁸

Posteriormente, esta autora cita un texto de Durkheim:

Las cosas son mucho más complejas. *Una sociedad no es una colección de individuos a los que una máquina monstruosa y enorme mantiene unidos unos contra los otros por medio de la fuerza. No: la solidaridad viene de adentro y no de afuera.* Los hombres están unidos entre sí tan naturalmente como los átomos de un mineral o las células de un organismo. [...] En cada momento de su desarrollo esta solidaridad se expresa externamente por medio de una estructura apropiada. El Estado es una de estas estructuras. *El Estado es la forma externa y visible de la sociabilidad* (Durkheim, 1886: 21, citado en Inda, 2009: 229).⁹

A diferencia de Weber, cuyo concepto de Estado no sufrió grandes modificaciones a lo largo de su obra, en el caso de Durkheim, a pesar de que la cuestión política y el Estado no eran centrales en su obra, el concepto y la función del Estado en la sociedad sufrieron diversas transformaciones a lo largo de su obra.

En el planteamiento de Isuani, una segunda manera de concebir el Estado en las ciencias sociales estaría dada por la idea de que el Estado es una parte constituyente de la sociedad, una dimensión de ésta. Este planteamiento estaría representado fundamentalmente por Hegel (1968).

Para Hegel, el Estado es superación de la sociedad civil.¹⁰ En ésta, reina el interés individual. Podemos ver en este autor preocupaciones similares a las que

⁸ Lourau (1991), en su comentario sobre la sociología durkheimiana, haría énfasis en la relación entre la cohesión social y las formas de solidaridad. Ahí plantea que, para que se mantenga en la sociedad una situación de isonomía, es decir, en la que predomina una solidaridad orgánica, es necesario el trabajo permanente de la institución, que no puede reducirse a la *norma*, la *coerción* o la memoria, sino que es una actividad permanente de *institucionalización* de las desviaciones que inevitablemente surgen en el curso de la vida social. Así, aparecería ese “reforzamiento” de la cohesión a la que se refiere Inda.

⁹ Las cursivas son de Inda.

¹⁰ Hay que recordar que en Hegel, la sociedad civil, en tanto momento particular, incorpora a la familia, que para el caso se comporta como persona independiente, concreta y externa. Dice Hegel: “La ampliación de la familia, como paso de la misma a otro principio, constituye realmente, en parte, el crecimiento pacífico de la misma como pueblo, como nación, que, en consecuencia, tiene un origen comunista natural; y, en parte, es la reunión de la comunidad de familias dispersas mediante el poder de dominio, o bien por medio de la unión espontánea, iniciada por las necesidades que vinculan y por la acción recíproca para su satisfacción” (Hegel, 1968: 171).

tenían tanto Weber como Durkheim: la posibilidad de generar Estados fuertes, que pudieran hacer frente a las tendencias centrífugas del individualismo burgués. En este sentido, tanto Rousseau como Durkheim tendrían que ir modificando sus posturas iniciales, en las que se cuestionaban la necesidad del Estado. En las formulaciones posteriores, en el caso de Durkheim, se pierde un poco la confianza en la capacidad de los individuos de mantener esa *solidaridad orgánica* como un impulso particular.

En Hegel, la formulación del Estado es precisamente la realización de la Idea, es decir, el Estado es propiamente la *racionalidad*.

El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad, es lo *racional en sí y por sí*. Esta unidad sustancial, como fin absoluto y móvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber *supremo* es el de ser miembros del Estado.

Más adelante añade:

Si se confunde al Estado con la Sociedad Civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del *interés de los individuos* como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero, el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo; el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo (Hegel, 1968: 212).

El Estado aparece aquí como un elemento consustancial a la sociedad, es su Idea, su propia racionalidad. En términos dialécticos, el Estado aparecería como la forma *singular* de la sociedad, es decir, la negación de la negación, negación de la *particularidad* de los individuos. Indudablemente, desde esta perspectiva, el Estado aparecería como la institución misma de la sociedad, idea que sería fuertemente combatida desde diferentes frentes, especialmente, de forma contundente, por los estudios y los planteamientos desde la antropología de Pierre Clastres.

La tercera forma en que aparece el concepto de Estado en las ciencias sociales, según Isuani, sería como un aparato para el gobierno, la administración y la coerción. Es propiamente una *institución social*, que se desprende de la sociedad. Es en esta acepción que cobran sentido alocuciones tales como “la intervención del Estado” o “la autonomía del Estado”.

Una de las corrientes en que predomina este concepto de Estado es el marxismo. En este planteamiento, el Estado es un aparato que representa los intereses de la burguesía. Los planteamientos marxistas respecto de una teoría del Estado derivan de la crítica a Hegel. Tanto en su *Introducción a la crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* como en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Marx parte del análisis de las formas jurídicas para criticar la idea del Estado que había desarrollado Hegel. Marx y Engels plantearían que hay una doble contradicción en los planteamientos de Hegel respecto del Estado como Idea absoluta o forma singular de la sociedad. La contradicción se presenta por duplicado:

- 1) *Formalmente*. Los diputados de la sociedad burguesa forman una sociedad que no se halla vinculada con sus mandantes en la forma de “instrucciones”, de un encargo. Formalmente son delegados; pero *dejan* de serlo, en cuanto son *reales*. Tienen que *ser diputados* y *no* lo son.
- 2) *Materialmente*. Con respecto a los intereses. Sobre esto más adelante. Aquí ocurre lo contrario. Su delegación la han recibido como representantes de la cosa *pública*; pero lo que realmente representan son asuntos *particulares* (Marx, 2010: 210).

En este punto, Marx refuta una idea que estaba presente desde Hobbes y Rousseau, en el sentido de que el Estado debería representar los intereses de la nación, es decir, superar los intereses particulares de los individuos. Más arriba veíamos que Hegel, efectivamente, opone la sociedad civil (algunos traductores, como José María Ripalda, prefieren traducir el vocablo alemán “bürgerliche Gesellschaft” no por “sociedad civil” sino por “sociedad burguesa”) al Estado. La sociedad civil sólo puede ver por sus intereses individuales, mientras que el Estado no puede existir sino como negación de la particularidad de la sociedad civil. Este es el punto que Marx critica. El Estado sólo puede ser universal de manera abstracta, como Idea. En la realidad, el Estado representa los intereses particulares de una clase social.

Años después, Weber enfrentaría la misma problemática teórica, es decir, cómo puede surgir un Estado que represente un interés superior al de los individuos particulares que lo componen. La respuesta de Weber no es del todo satisfactoria, toda vez que supone que los hombres de Estado, los gobernantes, deben ir más allá de sus propios intereses particulares (plantearíamos que dicha particularidad puede ser también de clase), una especie de voluntarismo que ya la historia se ha encargado de desmentir.

Junto con el marxismo, las teorías anarquistas, especialmente los planteamientos de Proudhon, conciben al Estado como un aparato de coerción. Así, en la perspectiva de Bagú:

Con el correr del tiempo, otros dos enemigos les surgieron en la polémica, ambos procedentes de las filas obreras radicales: uno fue el movimiento anarquista, que verá en el Estado al generador de la injusticia, por lo que debería suprimírsele (sin embargo, ¿cuáles serían los ejes organizativos que entrarían a actuar en una sociedad nueva liberada del Estado y de la opresión, pero necesitada de producir con máquinas modernas?); el otro, una tendencia que apareció más adelante en el partido socialdemócrata alemán, orientada a combatir el capitalismo industrial –pero no el feudalismo de los Junkers, como decían Marx y Engels– y ofrecía un curioso programa de creación de un Estado al que denominaba libre (1980: 154).

Es en esta última línea en la que se desarrollarían los fuertes debates alrededor de la cuestión del Estado y la revolución durante las décadas de 1960 y 1970.

EL CONCEPTO DE ESTADO EN ANTROPOLOGÍA: EL DEBATE DE LAS SOCIEDADES SIN ESTADO

Después de los planteamientos de Marx y Engels, de Weber y de Durkheim, en realidad los conceptos de Estado que se desarrollaron durante el periodo entreguerras fueron una combinación de los modelos anteriores. Desde diferentes perspectivas ideológicas, los modelos de Estado, en la mayor parte de las ocasiones, mezclaban algunos de los tipos que desarrolla Isuani en su texto.

Uno de los aspectos que se hizo necesario, sobre todo a partir del trabajo de Engels (2006), fue una aproximación de carácter histórico, que supuso investigaciones de corte antropológico para la elucidación del Estado. El trabajo antropológico resultaba, en cierto sentido, determinante como elemento de prueba de las hipótesis históricas. Así, la investigación de sociedades menos complejas podría mostrar las lógicas de conformación del Estado *in statu nascendi*. Aparecieron varias hipótesis, sin embargo, se trataba de especulaciones muy difíciles de poner a prueba.

Así, por ejemplo, Engels, siguiendo los trabajos de Morgan (1946), plantea diversas etapas en el desarrollo de las “sociedades primitivas”: el *salvajismo*, la *barbarie* y la *civilización*. Es en esta última en la que aparecería el Estado, si bien en las fases anteriores se incubaron las condiciones para su aparición.

Para Engels, más allá de los trabajos de recolección y las primeras experimentaciones humanas de domesticación de animales, la agricultura trajo consigo la necesidad de aumentar la carga de trabajo para la población, lo que se tradujo irremediabilmente en la aparición de guerras para obtener esclavos que pudieran realizar las labores correspondientes. Era necesario, entonces, establecer un aparato de dominación religioso y político, y es así que surge el Estado:

Así pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad. Tampoco es “la realidad de la idea moral” ni “la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es más bien el producto de un determinado grado de desarrollo de la sociedad, es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables que no puede conjurar. Pero a fin de que estos antagonistas, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismos y a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del “orden”. Y ese poder –nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más– es el Estado (Engels, 2006: 183-184).

En este texto aparece nítidamente el enfoque desde el cual se pretendía trabajar un concepto sobre el Estado. Ya no era únicamente el desarrollo lógico de las posiciones filosóficas, sino que era necesario establecer algún tipo de hipótesis histórico-antropológica que explicara la *necesidad* del Estado para la sociedad.

Así, al lado de los planteamientos filosóficos y de los desarrollos sociológicos, surgía otra vía de exploración en los trabajos antropológicos. Engels se apoyaría en los trabajos de Morgan, adaptando sus ideas derivadas del estudio de etnias estadounidenses. De allí obtiene la periodización sobre el salvajismo, la barbarie y la civilización. Sin embargo, más adelante habría desarrollos, como los de Oppenheimer (2014), que abrían otras posibilidades.

Para Oppenheimer, cuyo libro *El Estado* se publicó en 1908, la génesis del Estado tiene lugar a partir de los enfrentamientos entre cazadores, pastores y campesinos. En Europa, estos enfrentamientos terminaron con un dominio de los pastores, que estaban mejor armados que los cazadores, y que establecieron casi de manera natural un dominio sobre los agricultores o campesinos, acostumbrados al trabajo sistemático de la tierra:

Los campesinos luchan en ocasiones, como reclutas indisciplinados, contra unos enemigos a su vez también poco instruidos en el arte de la lucha, de manera que, a largo plazo, aun siendo mayor en número, tampoco estos últimos tienen más éxito que los cazadores a la hora de contener las cargas de los fuertemente armados pastores. Pero el campesinado no huye. El campesino está anclado a su tierra y, además, está acostumbrado al trabajo regular. Así que se queda, se rinde y paga sus tributos al conquistador: ésta es la génesis de los Estados terrestres en el Viejo Mundo (Oppenheimer, 2014: 71-72).

Este autor plantea que en América la situación fue diferente: el Estado se originó a partir de la derrota de los campesinos, pero aquí sí por parte de los cazadores.

En cambio, Krader (1972) retoma a muchos antropólogos que han trabajado sobre la cuestión del gobierno y del Estado para plantear su propia formulación. Para Krader, es posible que existan sociedades con gobierno y sin Estado. Este, el Estado, es propio de sociedades más complejas.

La perspectiva de Krader es muy cercana a la de Weber. Al igual que este último, Krader plantea que el Estado es un producto de la sociedad, pero no se confunde con ésta. Asimismo, tampoco está de acuerdo con los planteamientos según los cuales el Estado sea una persona, un ser. En este sentido, es fiel a los planteamientos weberianos sobre el individualismo metodológico. El Estado es el producto de *asociaciones* que, en su caso, podrán volverse *instituciones*. Así, hace una fuerte crítica a algunos autores que piensan al Estado o a la sociedad como un *organismo*:

Según ciertos pensadores, el Estado está dotado de voluntad, lo mismo que los seres humanos. Sin embargo, es inadmisibles afirmar que el Estado, o cualquier otra colectividad social, tiene un organismo biológico, con voluntad propia. Este es el error en el que cayeron algunos filósofos sociales del siglo XIX tales como August Schaeffer y Herbert Spencer [...] La voluntad colectiva no es más que la idealización de los procesos mal definidos de acción política, ya sea por consenso o por imposición dictatorial. La voluntad colectiva es simplemente una metáfora (Krader, 1972: 28).

Indudablemente, en esta perspectiva la idea del colectivo resulta muy diferente a lo que en su momento pudo plantear Rousseau o, posteriormente, Durkheim.

Krader publicó su libro, en inglés, en 1968, el mismo año en que Wilhelm Mühlmann, otro antropólogo de origen alemán, daba a conocer su obra magna: *Mesianismos revolucionarios del Tercer Mundo* (1968). En ambos, la influencia del pensamiento weberiano es patente. Sin embargo, la importancia que conceden a las formaciones colectivas, el trabajo sobre el *carisma* en el proceso de formación de las instituciones es muy distinto.

Pero regresemos a Krader. En este autor encontramos una discusión muy interesante, sobre todo en la posibilidad de pensar *sociedades sin Estado*. Para él, es posible pensar sociedades sin Estado, pero no sin gobierno: “Ciertos aspectos de la cultura, por ejemplo el gobierno, son universales; otros, el Estado por ejemplo, no lo son” (1972: 27).

En mi argumentación, la discusión sobre el concepto de Estado en la antropología es una continuación de la que tiene lugar en la filosofía política y en la socio-

logía. Sin embargo, el saber antropológico tiene una ventaja: mientras que en la sociología y la filosofía la *puesta a prueba* de las hipótesis sobre el Estado tiene que ver con la lógica de la argumentación (por ejemplo en la crítica de Marx a Hegel), o con la interpretación histórica (como el caso de Weber, en la construcción de su concepto), en la Antropología, la posibilidad de realizar directa y personalmente trabajos etnográficos, o de referirlos indirectamente (como es el caso de muchos elementos que Krader toma en cuenta en su argumentación), permite trabajar con sociedades muy diversas, en ocasiones radicalmente distintas, con diferentes formas y niveles de complejidad. Esto es lo que plantea en relación con el concepto de Estado: es un concepto que atañe únicamente a sociedades que han generado cierto nivel de complejidad. Así nos describe Krader su concepto antropológico del Estado:

El Estado es una forma no primitiva de gobierno. A diferencia de las formas primitivas de gobierno, los organismos gubernamentales que aparecen en el Estado son normalmente explícitos, complejos y formales. Aunque las instituciones complejas del Estado sirven para integrar la sociedad de la que el propio Estado surge, la sociedad humana tiene otros medios, además del Estado, para lograr su integración... El Estado integra la sociedad que rige de manera diferente a aquella por la que una sociedad sin Estado consigue también su integración interna. El gobierno es uno de los medios que sirven para lograr la integración, y el gobierno difiere según se trate de una sociedad con Estado o sin él (1972: 27-28).

Los planteamientos de Krader manifiestan la discusión que estuvo presente desde mediados del siglo xx en el contexto de los estudios antropológicos del Estado. En la recopilación conceptual que realiza el autor sobre las concepciones del Estado en la antropología se puede observar la gran cantidad de opiniones sobre el tema de los más ilustres antropólogos de la época. Lo que resulta interesante señalar es que los estudios antropológicos, realizados a partir de una enorme cantidad de testimonios etnográficos a lo largo y ancho del planeta, no sólo *pusieron a prueba* los diversos conceptos del Estado surgidos desde los clásicos, sino que manifestaron claramente la necesidad de profundizar en las diversas concepciones, de precisar aún más los conceptos. Así, por ejemplo, no bastaba con los planteamientos weberianos sobre las formas del Estado, así como la posibilidad de que este funcionara a partir de un grupo especializado, es decir, cierto tipo de asociación que tenía un cuerpo especializado para gobernar. Los estudios antropológicos obligaron a precisar más las diferencias entre las instituciones de Estado y las de gobierno, así como la génesis social de ambas.

El trabajo con distintas formas de sociedad, desde las más simples hasta las hipercomplejas, trajo consigo una mayor agudeza en la observación de las diversas instituciones sociales, especialmente aquellas que tienen que ver con la organización de la sociedad y de su gobierno.

Esta discusión estaba subterránea por un contexto político mundial muy álgido, en el cual los movimientos contraculturales, el cuestionamiento generalizado de las instituciones que tuvo lugar en 1968, permitían imaginar posibilidades casi ilimitadas a la transformación social. Por ello, movimientos socialistas, comunistas, libertarios, anarquistas, etcétera, se constituían como un factor de fuerza que, de alguna manera, orientaba también los esfuerzos y la observación en el ámbito de las ciencias sociales.

En ese contexto, la posibilidad de criticar con planteamientos científicos la idea de la *necesidad del Estado* para la existencia de una sociedad civilizada tenía una fuerza política e ideológica muy importante.

Un trabajo que tuvo una repercusión significativa, surgido de la escuela etnológica francesa, fue el de Pierre Clastres (1978), publicado en francés en 1974. Este trabajo es trascendental en la antropología, ya que, a partir del estudio del poder, se estableció un dominio de conocimiento: la antropología política. Entre otros, podría plantearse a Clastres como uno de los iniciadores de esta corriente:

Nos referimos al espacio de lo *político* en cuyo centro el *poder* plantea su interrogante; temas nuevos en antropología social, estudios cada vez más numerosos. Que la etnología sólo se haya interesado tardíamente en la dimensión política de las sociedades arcaicas –constituyendo ésa no obstante, su objeto preferencial– no es un fenómeno ajeno a la problemática misma del poder, como intentaremos demostrarlo: es índice más bien de un modo espontáneo, inmanente a nuestra cultura y por lo tanto muy tradicional, de aprehender las relaciones políticas tal como se establecen en otras culturas. Pero el atraso se supera y las lagunas se llenan; existen desde ya bastantes textos y descripciones para que se pueda hablar de una antropología política, medir sus resultados y reflexionar sobre la naturaleza del poder, su origen, y por último sobre las transformaciones que la historia le impone de acuerdo con el tipo de sociedad donde se ejerce (Clastres, 1978: 7-8).

Se dice que Clastres era un antropólogo de orientación anarquista, precisamente por plantearse el dominio del *poder* como punto de partida de sus observaciones etnográficas. En buena parte de su obra hay referencias a Étienne de La Boétie que, como sabemos, fue un escritor que cuestionó el sometimiento voluntario al Príncipe o al Estado. En el caso de Clastres, su producción no sólo apunta a discernir el proceso de formación de las instituciones políticas en las sociedades

menos complejas, sino que hace una crítica radical al etnocentrismo vigente en la antropología.

De esta manera, Clastres rompe con una serie de ejes paradigmáticos que habían dominado la antropología europea, entre los cuales está la idea del Estado como lugar de desembocadura necesaria de los procesos de constitución de la vida política de las sociedades.

La argumentación de Clastres inicia con la recuperación de un enunciado común en la etnología de su tiempo: la idea de que el poder se expresa en la relación *orden-obediencia*. Clastres dice que este es un punto de partida para considerar las relaciones de poder. Por ello, si no hay orden u obediencia, no habría poder.

Más arriba hemos visto que el planteamiento weberiano aparece en estos mismos términos: la relación de poder y de dominación se da en el momento en el que un grupo o asociación *se hace obedecer*, a través de diversos medios, por el resto de la sociedad. La relación de obediencia no es más que una expresión de un elemento de coerción. Es esa identidad: *poder = coerción*, lo que Clastres pondría en duda.

De modo que en este punto, entre Nietzsche, Max Weber (el poder de Estado como monopolio del uso legítimo de la violencia) o la etnología contemporánea, el parentesco es más próximo de lo que parece, y los lenguajes difieren poco partiendo de un mismo fondo: la verdad y el ser del poder consisten en la violencia y no puede pensarse el poder sin su predicado, la violencia. Quizás sea efectivamente así, en cuyo caso la etnología no es en absoluto culpable de aceptar sin discusión lo que el Occidente siempre ha pensado. Pero es necesario precisamente asegurarse y verificar en su propio terreno –el de las sociedades arcaicas– si, cuando no hay coerción o violencia, no puede hablarse de poder (Clastres, 1978: 11).

El cuestionamiento de Clastres toma varias direcciones. Por una parte, efectivamente cuestiona las teorías clásicas y en boga sobre el poder y el Estado. Pero, por otra parte, también propone una vía alterna para la consideración de las teorías sobre el poder y el Estado, que es la cuestión del análisis de los procesos del poder en las sociedades arcaicas. Es cierto que la discusión antropológica ya había puesto en duda la necesidad del Estado en las sociedades. Krader afirmaba que había sociedades “primitivas” que no tenían Estado, aunque hubiese formas embrionarias de gobierno.

La crítica de Clastres a estas argumentaciones tomaba dos direcciones: por una parte, había sociedades sin Estado, es cierto, pero esta situación no era el resultado de su simplicidad, ni por la carencia de instituciones complejas. Era el resultado de

formas singulares de gestión del poder. La otra dirección de su crítica era el etnocentrismo que se encuentra en el corazón de la etnología. En ese aspecto, Clastres fue muy radical. El modelo de sociedades “civilizadas”, “desarrolladas”, “complejas” no era necesariamente el modelo universal. Así, por ejemplo, la lógica del poder requería de mejores definiciones y conceptualizaciones, ya que la idea del poder como coerción y violencia ha sido característica en nuestra cultura occidental, y no necesariamente en todas las culturas.

La prueba que busca Clastres es esa. Tal como él lo plantea: si, efectivamente, en todas las sociedades el poder va aparejado de la violencia y la coerción, entonces, la etnología no tiene razón alguna en cuestionárselo. Pero, lo que no puede ahorrarse es precisamente la *verificación* de que así sea, en su propio terreno, el de las “sociedades arcaicas”.

Más adelante, Clastres criticaría la postura de aquellos que hablaban de sociedades sin Estado:

Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado: este juicio de hecho, exacto en sí mismo, disimula en realidad una opinión, un juicio de valor que grava de inicio la posibilidad de constituir una antropología política en tanto que ciencia rigurosa. Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están *privadas* de algo –el Estado– que les es, como a toda otra sociedad –la nuestra por ejemplo–, necesario. Estas sociedades son pues *incompletas*. No son totalmente verdaderas sociedades –no son civilizadas–, subsisten en la experiencia quizá dolorosa de una *carencia* –carencia del Estado– que intentarían, siempre en vano, llenar. Más o menos confusamente es lo que dicen las crónicas de los viajeros o los trabajos de los investigadores: es imposible pensar la sociedad sin el Estado, el Estado es el destino de toda sociedad. En esta actitud se revela un fondo etnocéntrico, tanto más sólido cuanto que es a menudo inconsciente. La referencia inmediata, espontánea, es, si no lo más conocido, en todo caso lo más familiar. Cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certitud de que la sociedad es para el Estado. ¿Cómo concebir entonces la existencia misma de las sociedades primitivas, sino como especies relegadas de la historia universal, como sobrevivencias anacrónicas de un estadio remoto en todas partes superado desde hace tiempo? Se puede reconocer aquí la otra cara del egocentrismo, la convicción complementaria de que la historia tiene un sentido único, que toda sociedad está condenada a emprender esa historia y a recorrer las etapas que conducen de la barbarie a la civilización. “Todos los pueblos civilizados han sido salvajes”, afirma Raynal. Pero la constatación de una evolución evidente no funda necesariamente una doctrina que, ligando arbitrariamente el estado de civilización a la civilización del Estado, designa a esto último como término necesario asignado a toda sociedad.

Podemos entonces preguntarnos sobre lo que ha retenido aun en su lugar a los últimos pueblos todavía salvajes (Clastres, 1978: 165-166).

El argumento de Clastres toca en lo profundo a muchas de las disciplinas y de las perspectivas filosóficas que trabajan la constitución política de la sociedad. Se pregunta, como muchos antropólogos, si el Estado es necesario como producto del avance de la tecnología, de la economía, o si todas las formas de liderazgo son antecedentes para la existencia necesaria del Estado.

La argumentación del autor es contundente. Así, por ejemplo, muestra una idea de las tecnologías que suponen su contextualización en el universo que una cultura se fabrica. Lo ejemplifica con el hacha de piedra y el hacha de metal. El hacha de piedra era una tecnología adaptada a la relación establecida entre la comunidad y la naturaleza. Era necesario desbrozar la selva y abrir espacios para la agricultura.

La aparición de la tecnología de los metales, del hacha de metal, permitía desbrozar diez veces más terreno que con el mismo instrumento de piedra. Sin embargo, esta fue la observación de Clastres, lo que realmente sucedía es que, con el hacha de metal, se redujo por diez el tiempo de trabajo para desbrozar el terreno de la agricultura. Esto era posible, ya que no existía la necesidad de *producir más* o de *ganar más*, que, esas sí, eran las figuras propias de la institución estatal.

En la economía sucedieron cosas similares. La llamada economía de subsistencia, decía Clastres, casi siempre está entendida como una economía de pobreza, con satisfactores muy escasos. Así, en ese tipo de economías, la gente se la pasaría buscando su alimento ansiosamente, ya que existía la posibilidad de inanición debido a la poca productividad y a los nulos excedentes de la actividad productiva. Clastres muestra que esa idea es falsa. La economía de subsistencia en realidad se producía en el contexto de un equilibrio de las necesidades básicas de las comunidades y las posibilidades del medio. Muestra con sus estudios y de otros etnólogos que el tiempo de trabajo necesario para la manutención de estas sociedades era mucho menor que en nuestras sociedades. En ciertas tribus, era necesario trabajar el equivalente de cuatro meses en seis años para lograr la manutención de dicha sociedad. Otros autores han calculado que cuatro horas de trabajo al día era lo necesario para satisfacer las necesidades de la comunidad.

Esta situación se rompería en el momento en que el trabajo en la comunidad debiera mantener, también, a una parte de la población ociosa, que había logrado imponer a los demás *una deuda*. Ahí aparecería también el germen del Estado.

Clastres también cuestiona el argumento demográfico. En esta perspectiva, el aumento de la población necesariamente traería consigo la necesidad de mecanismos más complejos para la organización de la sociedad, para mantenerse unida y

para establecer una economía que le permitiese subsistir. Así, con el aumento de la población, *necesariamente* tendría que aparecer, con la división del trabajo, lógicas de poder que serían las formas embrionarias de un Estado.

Si bien Clastres reconoce la veracidad de este argumento (“Las cosas pueden funcionar según el modelo primitivo sólo si los habitantes son escasos” [1978: 186]), también establece claramente que, a través de ciertas instituciones (la guerra, por ejemplo), era posible mantener una *atomización* de la población, condición para evitar la aparición de las lógicas estatales.

Asimismo, este autor establece una diferencia con las perspectivas marxistas, especialmente en la lógica de la relación infraestructura-superestructura. A diferencia de otros autores inspirados en el marxismo, Clastres no reconoce la prevalencia de la economía sobre otros elementos llamados “superestructurales”, tales como la dimensión política. La discusión que establece resulta muy interesante: “En otros términos, y en lo que concierne a las sociedades primitivas, el cambio al nivel de lo que el marxismo llama la infraestructura económica, no determina en absoluto su reflejo corolario, la superestructura política, ya que ésta aparece independiente de su base material” (1978: 176). Esto lo argumenta a partir del análisis de las relaciones políticas en el contexto de las sociedades primitivas:

La relación política del poder precede y funda la relación económica de explotación. Antes de ser economista la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases...

Y hay que preguntarse entonces por qué se produce, en el seno de una sociedad primitiva, es decir de una sociedad no dividida, la nueva repartición de los hombres en dominantes y dominados. ¿Cuál es el motor de esta transformación mayor que culminaría con la instalación del Estado? Su surgimiento sancionaría la legitimidad de una propiedad privada aparecida previamente, el Estado sería el representante y el protector de los propietarios. Muy bien. ¿Pero por qué tendría que haber aparición de la propiedad privada en un tipo de sociedad que ignora, porque la rechaza, la propiedad? ¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: *esto es mío*, y cómo los demás dejaron establecerse así el germen de lo que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado? Lo que se sabe actualmente de las sociedades primitivas ya no permite buscar al nivel de lo económico el origen de lo político. No es en ese suelo que se arraiga el árbol genealógico del Estado. Nada hay en el funcionamiento económico de una sociedad primitiva, de una sociedad sin Estado, nada que permita la introducción de la diferencia entre más ricos y más pobres, ya que nadie experimenta el barroco deseo de hacer, poseer, parecer más que su vecino. La capacidad de satisfacer las necesidades materiales,

igual para todos, y el intercambio de los bienes y servicios, que impide constantemente la acumulación privada de los bienes, hacen simplemente imposible el surgimiento de tal deseo, deseo de posesión que es de hecho deseo de poder. La sociedad primitiva, primera sociedad de la abundancia, no deja ningún lugar al deseo de sobreabundancia (Clastres, 1978: 173, 178-179).¹¹

Así, es en la constitución del ámbito político de la comunidad, en las relaciones de poder, en donde se encontraría el fundamento de las sociedades primitivas. Esto lleva a Clastres a plantear una de las afirmaciones esenciales de su obra:

Plantéese pues el problema de lo político en las sociedades primitivas. No se trata simplemente de un problema “interesante”, de un tema reservado a la reflexión de los puros especialistas, ya que la etnología se despliega allí en las dimensiones de una teoría general (a construir) de la sociedad y de la historia. La diversidad extrema de los tipos de organización social, la abundancia de sociedades disímiles, en el tiempo y en el espacio, no impiden sin embargo la posibilidad de un orden en lo discontinuo, la posibilidad de una reducción de esa infinita multiplicidad de diferencias. Reducción masiva, ya que la historia sólo nos ofrece, de hecho, *dos* tipos de sociedades absolutamente irreductibles uno al otro, dos macroclases que reúnen individualmente a sociedades que tienen algo fundamental en común, más allá de sus diferencias. *Por una parte están las sociedades primitivas, o sociedades sin Estado, y por la otra las sociedades con Estado.* Es la presencia o ausencia de aparato del Estado (susceptible de tomar múltiples formas) lo que asigna a toda sociedad su lugar lógico, lo que traza una línea de irreversible discontinuidad entre las sociedades (Clastres, 1978: 174-175).

¹¹ El argumento de Clastres se contradice, en este punto, con los planteamientos de otro notable historiador: René Girard. Para Girard (1998) hay un deseo irreductible que es el *deseo mimético*, es decir, la necesidad de *poseer* lo que tiene el otro. Este punto de partida le permite establecer una de las teorías más ambiciosas para elucidar las lógicas y la dinámica de la violencia en las sociedades, especialmente las que denomina *sociedades sacrificiales*. Los estudios de este tipo de sociedades permitirían situar a algunas de ellas como *sociedades primitivas* o *sociedades sin Estado*, en la clasificación de Clastres. De acuerdo con este último, las características de las sociedades primitivas no permitirían lógicamente la posibilidad de dicho *deseo mimético*. En este sentido, Girard establecería un elemento que quizás no estuviera suficientemente valorado en Clastres: el aspecto religioso. El *deseo mimético*, el deseo de poseer lo que el otro tiene, podría tener sustento no en un *deseo de sobreabundancia*, sino en una condición intrínseca de una sociedad que tiene que lidiar con sus propias lógicas de violencia. El germen del Estado, de acuerdo con Girard, aparecería con la necesidad de *dirigir la violencia hacia un chivo expiatorio*, tendría que *unificarse*, y este, entonces, aparecería a los ojos de sus congéneres como el sujeto que posee *el poder* para poder apaciguar las crisis miméticas. Se establecería de esta manera las condiciones subjetivas de surgimiento del Estado.

Discúlpeme el lector la extensión de las citas de este notable antropólogo, pero me parece que son necesarias para la argumentación que sostengo. La polivalencia y la riqueza de su pensamiento no permite una síntesis apurada de los diversos elementos que resultan interesantes para discutir la posición que busco establecer.

Indudablemente, el planteamiento de Clastres supone muchos cuestionamientos, especialmente en torno a las lógicas de poder presente en las sociedades primitivas. En este ámbito el descubrimiento del antropólogo se hace más patente. El análisis de las lógicas de poder en algunas sociedades primitivas amazónicas nos permite pensar, a diferencia del planteamiento de Krader, que estas sociedades sin Estado no se constituyen desde la *falta*, desde una simplicidad pasajera o transitoria, cuya evolución necesaria sería hacia una mayor complejidad y la necesaria constitución, en su interior, de la figura estatal. Lo que Clastres muestra es que en esas sociedades *hay una construcción de instituciones que impide la constitución de un Estado*.

La primera de dichas instituciones es una *norma* fundamental en el comportamiento de los sujetos de esta sociedad: *la ley de las sociedades primitivas, sociedades sin Estado, se enuncia así: tú no eres más que los demás*. Esta ley, verdadera institución que organiza la pertenencia, los intercambios, la organización de estas sociedades, deriva de los fundamentos del liderazgo.

Los jefes en estas sociedades no mandan. Reciben, eso sí, un encargo de su sociedad, y es un encargo derivado de su pericia, de su habilidad retórica, pero privada de cualquier autoridad. Clastres muestra que, a diferencia de lo que sucede en la perspectiva de las sociedades con Estado, el jefe no cuenta con ninguna autoridad: “Lo que se trata de pensar es un jefe sin poder y una institución –el liderazgo–, extraña a su esencia, la autoridad” (1978: 180). Así, la lógica que coloca al jefe en una forma de liderazgo no es el *poder*, es decir, la capacidad de obtener la *obediencia* de otros, sino el *prestigio* derivado de sus habilidades que son, en los estudios de este autor, retóricas.

De esta manera, las lógicas de unificación son extrañas a estas sociedades. No se trata únicamente de sociedades sin Estado por una carencia, por su simplicidad, por su economía de subsistencia, sino sociedades que abiertamente *rechazan* la constitución de un poder que podría ser el germen de la institución estatal. Se establecerían o se construirían, de esta manera, ciertas instituciones que estarían en tensión con aquellas que son el antecedente inmediato del Estado.

EL CONCEPTO DE ESTADO EN EL ANÁLISIS INSTITUCIONAL

Los últimos años de la década de 1960 y en la de 1970 fueron años de una fuerte movilización social y política, de un cuestionamiento generalizado de las instituciones de la sociedad occidental. En este contexto surgieron también diversas concepciones del Estado que intentaron ir más allá de las teorías de los clásicos (Hobbes, Maquiavelo, Rousseau), así como de las construcciones marxistas y de los fundadores de la sociología (Weber y Durkheim).

Ya en los primeros años del siglo xx surgieron algunos teóricos, entre ellos algunos liberales, que intentaron salir de otra manera de los planteamientos marxistas, profundizando algunas de las aristas de los clásicos de la sociología, especialmente la teoría de Weber.¹² Sin embargo, en las décadas de 1960 y 1970 se engarza un debate que ponía en cuestión las posiciones marxistas sostenidas por las vanguardias intelectuales de los partidos comunistas europeos, que tenían que acatar las directivas emanadas de la burocracia soviética, sus diversas disidencias (trotskistas, por ejemplo), y las nuevas concepciones que resultaban del estructuralismo y del funcionalismo, así como de la crítica que incorporaba dimensiones hasta cierto momento ignoradas por las escuelas sociológicas (*Socialismo o Barbarie*, bajo el liderazgo de Castoriadis, así como los planteamientos de Henri Lefebvre).

La perspectiva de Castoriadis

Las condiciones de las sociedades desarrolladas durante esos años planteaban serias interrogantes a los estudiosos de la sociología. Estas interrogantes normalmente habían sido silenciadas por las respuestas estereotipadas que habían impuesto los teóricos del marxismo obedientes a las directivas del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). La posibilidad de reflexionar sobre el conocimiento de las sociedades a partir de los nuevos fenómenos que aparecían tanto a nivel local como a nivel mundial obligó a que muchos intelectuales-militantes de la izquierda comunista y socialista tuvieran que renunciar a su militancia partidista para mantener su exploración de nuevas posibilidades de dar cuenta del mundo contemporáneo. Tales fueron los casos de Cornelius Castoriadis, que después de renunciar a las organizaciones comunistas y trotskistas fundó su propia asociación, *Socialismo o Barbarie*, desde la cual, acompañado por intelectuales de la talla de Claude Lefort y de Jean-François Lyotard, desarrolló las experiencias sociales y las cuestiones

¹² Entre estas teorías están los diversos planteamientos del Estado liberal, como los de W. Eucken y W. Röpke, así como de Ludwig von Mises y Friedrich Hayek. No es este el espacio donde pueda desarrollarse con cierta precisión los aportes de estos autores a una teoría del Estado.

teóricas que se plasmarían en su obra; y del filósofo y sociólogo Henri Lefebvre, cuya obra *Del Estado*, podríamos situar como el antecedente más directo de los planteamientos de Lourau, en su concepto de *Estado-inconsciente*.

Castoriadis desarrolló una crítica amplia y sistemática a muchos aspectos del marxismo dominante durante las décadas de 1950 y 1960. Su análisis del movimiento obrero y de la teoría revolucionaria constituiría la primera parte de su *opus magnum*, *La institución imaginaria de la sociedad*. En esta obra, la crítica del marxismo le permite elucidar una cuestión que sería fundamental para su obra: las formas de dominación que Marx había puesto de relieve en torno al capitalismo ya no sucedían de la misma manera. La opresión ya no era de una clase capitalista sobre el resto de la sociedad, ni tampoco correspondería exclusivamente a la clase obrera la tarea revolucionaria.

Para Castoriadis, las formas contemporáneas de dominación se ejercen directamente por una burocracia, que tenía características distintas en los países del Este respecto de los occidentales. Las formas de explotación tenían que ver con la relación entre *los que mandan y los que obedecen*, y esto trajo consecuencias importantes en la concepción del poder, de la política y, necesariamente, del Estado. Desde estos planteamientos, Castoriadis propone algunas de las ideas que ya estaban presentes en la obra de Jean-Paul Sartre, la *Crítica de la razón dialéctica* (1985), en relación con los procesos institucionales, especialmente la idea de *lo instituido* y *lo instituyente*.¹³ A partir de esta distinción, Castoriadis plantea un nuevo concepto de institución, que incorpora no únicamente la idea de la dialéctica del proceso institucional, sino también una serie de conceptos provenientes del estructuralismo, tanto en la lingüística como en la antropología. Así, su concepto de institución supondría la idea de una *red simbólica* (cuestión que había sido desarrollada por Lévi-Strauss, en una definición del mismo concepto de “estructura”), que posee un componente funcional y otro imaginario.

Este fue el antecedente inmediato del concepto lourauniano (institucionalista) de “institución”. No obstante, a pesar de que Castoriadis también había realizado profundas reflexiones sobre los procesos autogestionarios, así como sobre otros aspectos que constituían preocupaciones del análisis institucional, los vínculos de Este con el pensamiento castoridiano nunca se desarrollaron profundamente. En este sentido, hay también una brecha fuerte entre las preocupaciones institucionalistas desde el socioanálisis y la teoría de Castoriadis en torno a la cuestión del Estado.¹⁴

¹³ Castoriadis fue un crítico despiadado de las posiciones políticas que asumió Sartre en relación con la Unión Soviética, así como del Partido Comunista Francés.

¹⁴ Tampoco puedo desarrollar en este espacio los planteamientos de Castoriadis sobre el Estado. Será una cuestión que abordaré en próximas publicaciones.

Para Castoriadis, la cuestión del Estado, como asociación o como institución, no fue una de las preocupaciones principales. Estaba lejos de desconocer el debate sobre este concepto. Hay que recordar que fue el traductor de varias obras de Weber al francés, especialmente *Economía y sociedad*. Sin embargo, su interés se centró mucho más en la cuestión del poder y de la participación y la acción política, en torno a un proyecto de autonomía.

La cuestión del Estado en la obra de Henri Lefebvre

La cuestión fue diferente para Henri Lefebvre. Había sido discípulo de Jean Hyppolite y de Maurice Blondel. Sus posicionamientos políticos y teóricos lo distanciaron del Partido Comunista Francés, del cual fue expulsado en 1958. Sin embargo, a partir de su expulsión, trabajó con jóvenes universitarios e impulsó los grupos organizados en torno al *letrismo*,¹⁵ y posteriormente en el contexto de la *Internacional Situacionista*.¹⁶

La obra de Lefebvre es muy vasta, uno de los ejes que la articula es precisamente el pensamiento en torno a la vida cotidiana. Es desde allí que su deriva lo lleva a replantear la cuestión de las ciudades, el espacio y, a partir de ello, trabaja cuatro tomos sobre la temática del Estado. Para Márquez Pulido:

El problema que encuentra Lefebvre en esta tesis [la tesis marxista de que el trabajo es central en cualquier forma de organización política], [...] es que el trabajo es el determinante fundamental de toda la vida cotidiana y subordina las dimensiones llamadas “irracionales” (imaginación, sentimientos, necesidades) a la racionalidad, problema que el filósofo francés trata de sortear por medio de la *razón dialéctica* (2021: 72).

¹⁵ El *letrismo* fue un movimiento vanguardista en poesía, heredero, entre otros, del dadaísmo. La característica principal de su propuesta era la composición de obras por su solo valor sonoro. Sus planteamientos desbordaron el marco de la poesía y la literatura, y se extendieron a dominios como la psicología y la matemática. Actualmente continúa siendo objeto de estudios y desarrollos diversos. Se puede consultar su página oficial: [<http://www.lelettrisme.org>].

¹⁶ La Internacional Situacionista nace de la fusión de varios movimientos, entre ellos estaba la *Internacional Letrista*, que se había distanciado del fundador del letrismo, Isidore Isou. El documento fundacional situacionista fue redactado por Guy Debord (*Rapport sur la construction des situations*) en 1957. Lefebvre y Debord tuvieron una fuerte amistad, que se rompió posteriormente en medio de mutuas acusaciones por plagio. En este documento se plantea que hay que cambiar el mundo, y considera la posibilidad de superar todas las formas artísticas a través de un empleo unitario de todos los medios en aras de cambiar la vida cotidiana.

A diferencia de algunos grandes filósofos alemanes, Lefebvre considera la vida cotidiana como el núcleo básico en el que realiza la experiencia social e histórica y, por lo tanto, también el lugar en el que se encuentran los gérmenes de las transformaciones sociales.

En cambio, para nuestro autor [Lefebvre], la crítica de la vida cotidiana implica una rehabilitación de la cotidianidad, se pregunta: “¿no es en la vida cotidiana donde el hombre debe vivir su vida plena? La teoría de los momentos sobrehumanos es inhumana... el hombre será cotidiano, o no será” (Lefebvre, 1947: 47) (Márquez, 2021: 73).

Así, las revoluciones deben empezar por la vida cotidiana, por la posibilidad de salir de la alienación hacia otras perspectivas. La rehabilitación de la vida cotidiana debe partir de la diferencia entre la cotidianidad de la decadencia burguesa y la humanización de la vida cotidiana. La revolución social no sólo concierne al proletariado, sino que es una tarea que supone la transformación de la vida cotidiana por todos los sujetos que componen la vida social.

Desde esta perspectiva, más que la filosofía, es el arte el que puede darnos signos y trazas de lo que podría ser otra visión de lo cotidiano. Lefebvre, como decíamos más arriba, estuvo cerca de los movimientos letristas y situacionistas, así como de los surrealistas y dadaístas. Estas vanguardias artísticas trastocaban y criticaban la cotidianidad burguesa, y lo que después sería el consumismo.

Uno de los aspectos que la crítica de la vida cotidiana desarrollaba era la cuestión del espacio. Para este autor, el espacio contemporáneo es el resultado de la superposición al valor de uso del espacio, que privó hasta el siglo XIX aproximadamente, por su valor de cambio, característica del espacio moderno. Hay diferentes momentos de las configuraciones sociales del espacio, en los cuales no nos detendremos. Lo que resulta importante mencionar es que Lefebvre, en su análisis del espacio social, logra distinguir tres grandes dimensiones: el espacio *concebido*, el espacio *percibido* y el espacio *vivido*.

La cuestión del espacio es uno de los grandes ejes articuladores de la obra de Lefebvre. Es en el espacio donde se desarrolla la vida cotidiana, con sus riquezas y sus miserias, y es el espacio el teatro de las estrategias del Estado. En palabras de Martínez:

Desde entonces lo urbano pasó a concentrar las tareas de investigación del autor, desde la convicción de que la realidad social contemporánea estaba profundamente marcada por ese movimiento de implosión-explósión característico de la urbanización en la fase del capitalismo avanzado. Comienzan así a manifestarse

con claridad una serie de ejes expositivos que vendría a articular en adelante su discurso urbanístico: la ciudad como *topos* privilegiado de la cotidianidad, de su miseria y de su potencia creativa; la crítica de la racionalidad tecnocrática vehiculada por el funcionalismo de la Carta de Atenas; la significación social y política de la *heterotopía* y el habitar poético; la ciudad como escenario y objeto de la lucha de clases, objetivo del capital y del Estado, como se observaba en esa urbanización “masiva y salvaje” que conquistaba el territorio, sin otra estrategia que no fuera la maximización de los beneficios, con sus implicaciones nocivas sobre la vida y las relaciones sociales (2011: 8).

El *territorio* sería entonces un elemento fundamental para pensar la cuestión del espacio y aparecería como la articulación necesaria entre la temática del espacio y la cuestión del Estado.¹⁷ Más adelante veremos cómo, en su método progresivo-regresivo, la configuración, la gestión y finalmente la *creación* del territorio por parte del Estado son características de lo que denomina el *Estado moderno*.

Para Lefebvre, el concepto del Estado también debe estar sometido a un análisis, a través de su método regresivo-progresivo. El autor realiza una consideración histórica en torno al Estado. Aparecen en la historia las *ciudades-Estado*, el *Estado feudo-militar*, el *Estado-nación* y el *Estado moderno*. Pero su explicación sobre el Estado contemporáneo (el Estado moderno en su propia concepción) parte del fenómeno de *mundialización del Estado*.

Sobre las primeras formas del Estado, la ciudad-Estado y el Estado feudo-militar (en el que incluimos el Estado en el modo de producción asiático), Lefebvre plantea que hay una discontinuidad histórica respecto del Estado-nación. Los primeros son formas estatales que cuentan con los atributos propios de sus formas de poder: la *globalidad* (es decir, que poseían un territorio), la *sacralidad* (magia y religión sostenían el poder) y la *coacción* (capacidad de utilizar diversos medios, incluyendo la violencia física, para hacerse obedecer). Más allá de la autoridad o el poder del que gozaban líderes y jefes, en ciertas sociedades no podría hablarse de *Estado*, ya que el poder y la autoridad se ejercían de manera personal.

Para hablar del Estado, Lefebvre plantea que: “Si el poder personal contribuye a engendrar (a producir) al Estado, éste añade mucho y sustrae mucho a ese poder como tal. Añade instituciones que amplifican y diversifican, aunque limitándolo, el poder [potencia] del jefe. Las estipulaciones del derecho limitan el poder: éste se transforma profundamente” (Lefebvre, 1976: 4).¹⁸

¹⁷ El capítulo v del tomo iv de la obra de Lefebvre, *De l'État*, tiene como título “El espacio y el Estado”.

¹⁸ La traducción es mía.

De esta manera, Lefebvre acepta que es posible la existencia de sociedades sin Estado, como lo habían planteado Krader y Clastres. Sin embargo, su interés se centra más bien en las transformaciones y la evolución del Estado. Para este autor hay una diferencia fundamental entre las ciudades-Estado y el Estado feudal (incluyendo con este el Estado en el modo de producción asiático), por una parte, y, por otra, el Estado-nación. La diferencia es que los primeros se establecen sobre la *propiedad de la tierra*.¹⁹

Es importante hacer notar que, hasta este momento, el modelo de Estado que describe Lefebvre coincide con los planteamientos de Weber, es decir, es un tipo de asociación política (los sátrapas, los nobles) que ejerce su poder en un ámbito territorial específico, que tiene un aparato administrativo especializado y que goza del monopolio del uso legítimo de la violencia.

La emergencia del Estado-nación durante los siglos XVII y XVIII significó una ruptura en el modelo estatal feudal o despótico. El Estado no se basó más en la propiedad de la tierra, sino que surgió como resultado de la emergencia de una nueva realidad: *la Nación*. Esta nueva realidad no estuvo clara para los primeros teóricos del Estado. Rousseau, Hobbes, Spinoza, aún confundían al pueblo, la nación y el Estado.

En un primer momento, el Estado aparece como un apéndice o un fruto de la Nación. Ésta antecede al Estado, es su cuna. Nación = sociedad, sería la ecuación que criticaría Lefebvre. La Nación proporciona al Estado el territorio donde deberá gobernar, donde ejercerá su soberanía, y, por tanto, es el marco de su acción, de la *comunidad política*. El Estado sería el hijo consentido de la Nación, que fue parido con dolor, con la violencia de las guerras y de las revoluciones.

Aún joven, la Nación fue unificada bajo los estertores del régimen feudal, en la decadencia del absolutismo. En ese trabajo de crianza de la Nación se generó esa fuerza económica, ideológica, social y política que debería finalmente romper el antiguo régimen, el régimen monárquico en que aun la posesión de la tierra era, en cierta medida, el eje del dominio político. Esa fuerza era la burguesía, que creció a la par del modo de producción capitalista. “La Revolución, en Francia, terminó la obra del Antiguo Régimen, liberando esta obra de los estrechos límites en los que la mantenía la monarquía” (Lefebvre, 1976: 9).

¹⁹ En los países asiáticos, esta forma de Estado da lugar a una burocracia que en la cúspide sitúa al *déspota*, quien estaría rodeado de un aparato administrativo constituido por los *sátrapas*. Es en este modelo (que se repite, con ciertas singularidades, en el Estado feudal) en que aparece el fenómeno del servilismo. El déspota concede las tierras *en posesión* a sus súbditos, a cambio de una renta o un impuesto. De esta manera el déspota aparece como el generador mismo de la comunidad, como el propietario de la tierra y de sus bienes. Para Rozitchner (1987), este modelo despótico es el que priva en el psiquismo, a partir del complejo de Edipo como eje socializador. Estaríamos, entonces, constituidos subjetivamente a partir de dispositivos de corte despótico.

Sin embargo, este esquema, en el que la Nación precede al Estado, y ésta se constituye por las fuerzas naturales de la humanidad, resultaría ser una forma mistificada mediante la cual el Estado oculta su propia realidad:

En Francia, país *clásico* de las luchas de clases y de los combates políticos (Engels), el Estado hizo a la nación, más que la recíproca. Bajo la influencia de los jacobinos, ala mercante de la burguesía, proveedores de ideas, mucha gente creyó que el pueblo hizo a la Nación francesa, y enseguida que la Nación engendró (produjo) al Estado, siendo este último tanto el espejo de la nación como la encarnación del pueblo. El análisis histórico y crítico restablece una verdad y una realidad inversas (Lefebvre, 1976: 16).²⁰

Lefebvre muestra que, en su afán centralizador, los jacobinos sustituyeron y continuaron la labor de los reyes. Reyes y revolucionarios jacobinos construyeron el Estado-nación. La burguesía francesa inició su ascensión por los cargos derivados de los oficios, es decir, por el poder que fue conquistando en la estructura del Estado monárquico, más que por el comercio. A través de los oficios, de su *especialización* administrativa, logró hacerse revolucionariamente del Estado. Con ayuda de la *nobleza de toga*, desde el reinado de Luis XIV, el Rey Sol, símbolo del absolutismo, se aplastó tanto a las provincias como a las regiones. Se disminuyeron los poderes locales, en favor de una centralización máxima. Fue este trabajo conjunto de la naciente burguesía con el régimen monárquico lo que permitió el ascenso de un nuevo régimen, un Estado que iba a parir esa nueva creación que fue la Nación.

Este punto de vista produce muchas interrogantes. ¿Por qué el Estado debía ocultar su propia producción? ¿Por qué era necesario hacer esta *inversión* de los términos y hacer aparecer al Estado como el fruto o el engendro de la Nación? La respuesta de Lefebvre es la entrada a una concepción del Estado que sería la base del Estado Moderno. Este autor plantea que los jacobinos produjeron, al mismo tiempo que la Nación, versiones ideológicas respecto de las mismas instituciones que generaron para el funcionamiento y el dominio del Estado. No sólo fue una inversión de los términos (según la cual la Nación antecedía al Estado), sino algo que va más allá:

¿Cómo no sospechar que el racionalismo estatal y el centralismo jacobino hayan lanzado una representación o un mito? Podría ser que el jacobinismo, en su lucha contra los girondinos y las periferias, haya producido algunas ilusiones ideo-

²⁰ La traducción es mía.

lógicas. Especialmente en lo que se refiere a la racionalidad de las instituciones producidas y la universalidad de la actividad productiva, así como su necesidad considerada *histórica*. ¿Estas ilusiones podrían reducirse a una ilusión especular, “efecto de espejo”, a partir del cual el Estado pasaría como el *reflejo* de la unidad nacional, cuando él fue el promotor? La inversión tiene, sin duda, una mayor amplitud de lo que dice tal formulación. ¿Malentendido? ¿Efecto de superficie? ¿Ilusión especulativa más que especular? No, aun más: mistificación, caso extremo de la ilusión ideológica, invirtiendo los encadenamientos de causas y razones. Si vamos más lejos, hasta el final, por este camino, podríamos preguntar si la Nación no es el mito o la ideología, o las dos cosas a la vez, del Estado. Mito más ideología igual a mistificación. Lo mostraremos. No es la primera vez ni la última que surge este concepto: la mistificación, o dicho de otra manera, la ficción política con soporte moral y *cultural*. El Estado miente, clama Zaratustra. Y he ahí la mentira: “Yo, el Estado, ¡yo soy el pueblo!” (Lefebvre, 1976: 15-16).²¹

Hasta este momento, el planteamiento de Lefebvre sobre el Estado-nación tiene paralelismos con la concepción weberiana. Efectivamente, una asociación política (para el caso los jacobinos) lucha para hacerse del monopolio de la violencia legítima y establece un régimen que garantiza su dominación. Se trata ya de una forma de dominación burocrática.²² Si bien las formas de dominación carismática no están del todo ausentes, es importante la observación de Lefebvre sobre el proceso de la burguesía en el Antiguo Régimen. La burguesía compraba tierras, títulos y ejercía desde sus oficios. Dicho de otra manera, la Revolución podría entenderse como una especie de golpe de Estado por parte del aparato administrativo que había estado en funciones durante la monarquía.

Sin embargo, hay un aspecto que Lefebvre señalará con insistencia: no es la Nación la que crea al Estado, sino la inversa: el Estado crea la Nación. Esta aseveración podría parecer polémica pero, como lo subraya este autor, se ciñe al análisis histórico. Dicho de otra manera, lo que Lefebvre subraya en su concepción de Estado serían las graves transformaciones que surgirían en la sociedad a partir de su *intervención* en el territorio. El Estado no sólo instituye un régimen político, sino aparecería, entonces, como el instituyente básico de la sociedad, de una sociedad alienada.

²¹ La traducción es mía.

²² Es interesante que Lefebvre, coincidiendo con Weber, establece que la forma del Estado alemán hacia principios del siglo xx correspondía todavía a un Estado de carácter casi feudal, un Estado con una configuración que no alcanzaba todavía la forma de un Estado-nación. Ese es el Estado que Weber experimentaba cuando estableció su concepto. De acuerdo con varios comentaristas, una de las preocupaciones de Weber era lograr una forma estatal que superara el dominio de los estamentos más tradicionales.

Así, cobra pleno sentido el concepto definido por Lefebvre: la mistificación, la cual dejaría de ser un aspecto superestructural, una simple *falsa conciencia* del mundo y la sociedad. Dicha mistificación aparecería como una condición para la existencia misma del Estado. Este sólo se puede sostener si la sociedad lo considera como su creación, como el *resultado natural* de su propio desarrollo.²³ Este aspecto sería fundamental para el desarrollo del concepto de *Estado-inconsciente* de Lourau, aunque Lourau llevaría más lejos las consecuencias del planteamiento lefebvriano.

Para Lefebvre, hay una ruptura *política* entre el Estado-nación y el Estado moderno. Este surge en la segunda posguerra, entre las décadas de 1950 y 1960. Planteaba que hacia principios del siglo XIX sólo había dos Estados-nación: Inglaterra y Francia.²⁴ Ya en la década de 1960 había más de 150 estados afiliados a la Organización de las Naciones Unidas (ONU). La naturaleza de esa nueva forma del Estado, el Estado moderno, tendría que ser elucidada.

De esta manera, Lefebvre encuentra que la ruptura política que distingue al Estado Moderno del Estado-nación tiene que ver con el momento en que el Estado se hace cargo del *crecimiento*:

Poco a poco el capitalismo de “organización” –no digo el capitalismo “organizado”, sino el de “organización”– controla el crecimiento económico a escala nacional, pero muy pronto el control ejercido por las organizaciones capitalistas es insuficiente. Y es el Estado quien toma a su cargo el crecimiento, subordinado, en cada país. Ese crecimiento es una estrategia. Llamo la atención sobre este concepto de *estrategia*, como un concepto clave de nuestro tiempo (Lefebvre, 2012: 140).²⁵

El Estado moderno surge, así, como resultado de la guerra, con la necesidad de hacerse cargo del crecimiento (inicialmente crecimiento económico), a partir de políticas y estrategias que rebasarán la visión particular de las empresas y los grandes consorcios transnacionales.

²³ Esta crítica ya estaba planteada por Clastres, aunque desde otra perspectiva. El Estado *no es necesario*, sería su planteamiento. Pero, para este autor, es el etnocentrismo europeo (que en su forma alienada considera que el Estado es el producto *natural y necesario* de sociedades más complejas) el que universaliza su propio modelo.

²⁴ Lefebvre dedicó algunas páginas del primer tomo de *De l'État* a analizar las singularidades del Estado-nación inglés. Señala que, como en todos los países protestantes, la coacción estatal aparece más bien interiorizada como norma moral. Esto produce que el Estado parezca débil o innecesario. Sin embargo, para el autor es claro que son características singulares del Estado en esos países. La interiorización de la norma, dice, más bien *difirió* al Estado, no lo reemplazó.

²⁵ La traducción es mía.

Por ello, esta forma del Estado resulta también de su *mundialización*. Dicha mundialización es un proceso complejo, que incluye las economías, el crecimiento, las confrontaciones y las guerras, etcétera. Los Estados nacionales ahora son un engranaje de esta mundialización. Esto hace pensar a Lefebvre que se ha desarrollado algo que él denomina un *modo de producción estatal*. En ese modo de producción, el Estado es un elemento fundamental. En adelante, las formas particulares o locales del Estado estarán guiadas por una *estrategia* que estará destinada a procurar la mejor posición posible a las regiones o localidades o, en su caso, a los grupos dominantes de cada país.²⁶

Ahora bien, este Estado moderno tiene varias características. Hereda del Estado-nación su capacidad de ocultarse, así como la mistificación y el fetichismo. Sin embargo, en el Estado moderno estos hilos se entretejen de manera que van produciendo algo semejante a un nuevo *ser*, algo que no alcanzó a ver Weber en sus planteamientos de lo social como *acción social* y en su individualismo metodológico. El Estado aparece, gracias al fetichismo, como una persona moral tanto como una potencia trascendente. Vemos al Estado en los grandes edificios, en el territorio, en los límites del terruño. Asimismo, está en el poder de su policía y sus fuerzas armadas, tanto como en el carisma que rodea a sus dirigentes. Sin embargo, nada de eso es el Estado. Esto llevaría a Lefebvre a trasladar lo que había descubierto en relación con el espacio. Así como había un espacio *concebido*, un espacio *percibido* y un espacio *vivido*, ahora podría hablarse de los modos de existencia del Estado: un Estado *concebido*, un Estado *percibido* y un Estado *vivido*, o sufrido por los sujetos (Lefebvre, 1976: 43-44):

El Estado tiene un doble aspecto e implica un doble proceso: fetichización y ocultación. Primer aspecto: aparece completamente en el brillo, la gloria, la luz, la razón. Tiene por símbolo ya sea el sol o algún animal que evoca las alturas luminosas:

²⁶ Lefebvre había advertido que en el proceso de mundialización del Estado, el Estado-nación se había impuesto sobre sociedades muy heterogéneas: desde comunidades étnicas en las cuales difícilmente pudiera hablarse de alguna forma de Estado, hasta formas muy cercanas al Estado feudo-militar. En el caso de América Latina y México, en particular, los estudios históricos muestran un grupo (normalmente los criollos, y sus descendientes constituidos como burguesía local) que establece *estrategias* de colocación en el contexto de estas formas mundializadas del Estado, que están destinadas a garantizar sus intereses particulares. Es una historia de más de 300 años, pero que se lleva a extremos inimaginables durante el periodo neoliberal. Frente a más de la mitad de la población que vive en situación de pobreza, en México se han enriquecido algunas decenas de familias, que figuran entre las más ricas del planeta. Hasta ahora empiezan a aparecer algunas pistas de los desfalcos que el grupo en el poder realizó en los últimos años, de cantidades estratosféricas. De esta manera, la cuestión de la *estrategia* que planteaba Lefebvre en la década de 1970, se ha constatado en esta época. Sin embargo, es claro que quedan esas huellas de un modelo estatal incapaz de enfrentar la rapacería y los intereses particulares de un grupo dominante.

el águila, el gallo, ya sea algún rey de los animales terrestres: el león, el leopardo, el oso. A decir verdad, el Estado moderno se apropia de símbolos que convenían más bien al Estado feudo-militar: el único símbolo que le conviene sería de orden monetario: el franco, el dólar, etcétera. (Lefebvre, 1976: 205).²⁷

El Estado requiere también del ocultamiento: es fundamentalmente el ocultamiento de las relaciones de dominio y de explotación. Pero este ocultamiento no es fácil: se debe realizar con el concurso no solamente de los procesos de mistificación y fetichización, sino también a partir del saber. Curiosamente, Lefebvre plantea que el primero y más fuerte ocultamiento procede precisamente de la ciencia política y la sociología. No es una discusión que podamos emprender en este momento. Baste con enunciar que, para este autor, las ciencias sociales y la filosofía concurren en el proceso de ocultamiento del Estado moderno.

Si bien el Estado moderno se genera en el momento en que se hace cargo del crecimiento, lo fundamental y característico, es decir, su singularidad, es que este Estado *produce* un territorio. El terreno, los espacios vividos por las comunidades, sus espacios tradicionales, serán transformados a partir de un *espacio concebido* a partir de una lógica estratégica, adecuada a los fines planteados por ese mismo Estado. Esto supone, desde ya, la generación de una *planificación*, que sería la característica fundamental de eso que Lefebvre llama el *modo de producción estatal*. Así como interviene el espacio, así como el Estado produce su espacio, va produciendo también ya no sólo su Nación, sino también su sociedad:

Sustituto del padre, sustituto de Dios y de la religión, captando, con la potencia paterna, el poder del protector-explotador macho. Esposo viril de la nación. Todo sucede como si el Estado monopolizara no solamente las representaciones ya producidas históricamente y las fantasías, sino la producción de los *afectos* (estados afectivos, la admiración, el respeto, el temor) que antes producían el arte y los artistas. Mientras que las otras instancias sólo producen representaciones. Podríamos preguntarnos si las acciones visibles e invisibles del Estado transformaron en comportamientos tanto los *afectos* como las representaciones. De ahí el carácter a la vez evidente y paradójico, que desconcierta al saber (Lefebvre, 1976: 226-227).²⁸

El Estado que se aparece, ese Estado moderno, es entonces ya un Estado ubicuo, omnipresente. Cualquier intento de análisis de la vida social corre el riesgo de ocultarlo al ignorarlo. Una concepción del Estado que si bien pudo partir de

²⁷ La traducción es mía.

²⁸ Aparece aquí una concepción de los procesos de subjetivación que ha sido poco explorada en la psicología social. La traducción es mía.

los clásicos, que no se oponía a la versión weberiana, se fue transformando en otra cosa, en un Estado que no es un sujeto ni un objeto, un Estado que no es un ser ni una esencia, sino una construcción social hipercompleja, mundializada, de la cual no es posible abstraerse. Podríamos plantear que este concepto de Estado moderno es el que subtiende al trabajo de Lourau en su concepto de Estado-inconsciente.

La crítica de Lefebvre al socioanálisis

René Lourau fue amigo y discípulo de Henri Lefebvre. Podríamos decir que entre maestro y discípulo hubo una mutua influencia en sus obras. Indudablemente, a pesar de que en muchas ocasiones no era citado, el pensamiento y el método dialéctico de Lefebvre fue central en las propuestas institucionalistas de Lourau. Estaban sumamente compenetrados. Lourau conoce a Lefebvre en 1962:

Es por este libro [*La Somme et le reste*, de Lefebvre], comprado en oferta en una librería de Pau (Pirineos Atlánticos), el verano de 1962, que encontré a Henri. Apenas devorado, esta “suma” exigía su “resto”, a saber: conocer al autor. Algunos días más tarde, después de una carta que yo esperaba que tomaría semanas en llegarle, Henri estaba ahí. Veintisiete años después, todavía está allí, ¡y cómo! (Lourau, 2009: xxii).²⁹

Lourau, que para entonces estaba intentando realizar su doctorado (Doctorat d’État), le pidió a Lefebvre que le dirigiera la tesis. Este aceptó de inmediato. La tesis versaría sobre los surrealistas como vanguardia artística.³⁰ Un inesperado accidente de auto³¹ destruyó lo que había desarrollado en su investigación sobre el surrealismo.

Georges Lapassade nació en un pueblo muy cercano al de Lourau y de Lefebvre (Arbus). Lourau conoció a Lapassade en 1963 y este le sugirió que realizara su tesis sobre el análisis institucional, cosa que fue del agrado de Lourau y también de Lefebvre. Así, el proyecto de investigación que le llevaría siete años desarrollar,³²

²⁹ La traducción es mía.

³⁰ La investigación que Lourau realizó sobre los surrealistas lo acompañó toda la vida. Al igual que Lefebvre, era un estudioso brillante de las vanguardias artísticas, especialmente de los surrealistas y de *Dadá*.

³¹ En el Gave de Pau, un río en el que se acostumbra nadar, su auto se deslizó y se sumergió en el río.

³² Seguramente no hubiera sido posible en tiempos neoliberales desarrollar una tesis con los alcances de la que hizo Lourau. Hubiera perdido su beca...

culminaría con su obra *El análisis institucional*, que poco tiempo después publicaría, resumida, en forma de libro.

El planteamiento de Lourau estaba tensado, por un lado, por la tendencia filosófica y sociológica de Lefebvre, para quien el trabajo sobre el concepto de institución debería romper las aporías estructuralistas de Althusser y reivindicar una perspectiva dialéctica del concepto. Por otro lado, estaba la postura de Lapassade, psicólogo genial, centrado en la posibilidad de replantearse el trabajo con grupos a partir de lógicas desalienantes, y que reivindicaba un análisis institucional como método de intervención en establecimientos o instituciones. En la persona de Lourau se enfrentaban el proyecto de construcción teórica y el proyecto intervencionista del análisis institucional.³³

Desde 1963, cuando lo conoció, Lapassade asoció a Lourau a sus investigaciones sobre el socioanálisis y sobre la autogestión pedagógica. Realizó con él un viaje (caracterizado como “inciático” por Remi Hess) a Saint Alban, donde Tosquelles realizaba las primeras experiencias de psicoterapia institucional. Con Lapassade, Lourau incursionó en la lectura de un libro de Deleuze, *Instinct et institution* (1953),³⁴ que fue una fuente de inspiración para sus trabajos.

Lefebvre cooptó a Lourau como profesor asistente en la Universidad de Nanterre, dependiente de la Sorbona, en París en 1966. Era una universidad izquierdista, progresista, en la que Lourau trabajaba con otros asistentes de Lefebvre, entre ellos se encontraba, por ejemplo, Eugène Enriquez y Jean Baudrillard.³⁵ De acuerdo con Remi Hess, discípulo de Lourau y de Lefebvre, se formó un *colegio invisible* inicialmente con Lefebvre, Lapassade y Lourau, posteriormente se unirían Jacques Guigou, Antoine Savoye, Patrice Ville y el mismo Remi Hess.³⁶

³³ La tensión a la que me refiero está expresada en la misma estructura de su tesis y de su libro. Las dos grandes partes que lo componen se refieren al estudio crítico del concepto de institución, por una parte y, por la otra, a la cuestión de la intervención en general y la intervención socioanalítica en particular.

³⁴ *Instinto e institución*, en español. Este libro es una recolección de textos de Deleuze, y estuvo prologado por Canguilhem, quien era director de la colección Classiques Hachette. Entre dichos textos, estaba el que dio el nombre al libro, el cual es un breve ensayo sobre la cuestión del instinto, la satisfacción y las instituciones como formas sociales de satisfacción de las necesidades.

³⁵ Debemos a Baudrillard la traducción al francés del libro de Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde* (1968), que es uno de los soportes teóricos del concepto lourauniano de Estado-inconsciente. A partir de la lectura de esta obra, Lourau incorporó el efecto Mühlmann al *corpus* teórico del análisis institucional.

³⁶ Información obtenida de la página de Facebook de Remi Hess. Hay que hacer notar que en este breve recordatorio que escribe Hess, hay una ausencia notable de las mujeres. Éstas se incorporaron al núcleo institucionalista desde sus primeros años. Françoise y Laurence Gavarini, Lucette Colin y Christiane Gilon son algunas de ellas.

La obra de Lourau, en los primeros años, durante la década de 1960, abordó progresivamente la cuestión de la intervención hasta la estructuración del dispositivo de la intervención socioanalítica. En esos años, en compañía de Lapassade, se realizaron las primeras intervenciones a partir de un dispositivo todavía muy cercano a los Grupos T, con el bagaje de su práctica en escuelas secundarias desde una pedagogía institucional de corte autogestionario. Paralelamente, trabajaba sobre la estructuración de un *corpus teórico* crítico alrededor del concepto de institución. Los trabajos de Castoriadis y de Lefebvre (quizá los dos posmarxistas más brillantes del siglo xx) fueron, sin duda alguna, una guía imprescindible para la tarea que se había dado.

Desde 1966 y hasta 1970, Lefebvre y Lourau van generando una relación bastante estrecha. Más allá de la colaboración en Nanterre, así como de la relación entre el director de tesis y su discípulo, ambos participaban en los comités de algunas revistas (*Autogestions*, por ejemplo), además Lefebvre, desde sus propias concepciones, estaba sumamente atento a diversos movimientos vanguardistas, por lo que puso especial interés en el movimiento institucionalista. En 1967, escribe un libro: *Position: contre les technocrates*,³⁷ en el que plantea: “Lo institucional se redescubre por muchas vías, bajo ángulos diversos y en esclarecimientos opuestos” (Lefebvre, 1967: 146, citado por Staritsky, 2017: 4).³⁸ Lefebvre estaba consciente de que los movimientos de la psicoterapia institucional y de las dos tendencias de la pedagogía institucional tenían un gran interés en torno al trabajo sobre el concepto de institución. No por ello dejaba de aportar elementos críticos a esas perspectivas. En el libro citado plantea, especialmente en torno a las investigaciones del CERFI,³⁹ “lo institucional corre el peligro de volverse el dominio por elección de una ciencia que respalda las instituciones y las ‘reconoce’ con el pretexto de conocerlas” (1967: 147). Asimismo, pensaba que esas primeras investigaciones “oscilan entre la aceptación y la hipercrítica” (1967: 147).⁴⁰

Ya en 1968, Lefebvre menciona las intervenciones socioanalíticas, en su libro *La vida cotidiana en el mundo moderno*. En el capítulo dedicado al terrorismo, plantea: “Así se esboza un conocimiento, o (si osamos utilizar la palabra) una *ciencia*. Esta ciencia descubriría la situación cotidiana en su relación con las formas y las instituciones. Desvelaría esas relaciones implicadas en la cotidianidad, pero

³⁷ Lourau realizó la reseña de este libro para la revista *L'homme et la société* (Lourau, 1967).

³⁸ La traducción es mía.

³⁹ Centro de Estudios, de Investigación y de Formación Institucionales, por sus siglas en francés, que fue un grupo multidisciplinario formado alrededor de la figura de Guattari, que intentaban construir una alternativa al encierro psiquiátrico, tanto en los hospitales como en escuelas, policías, juzgados, etcétera. Fue el heredero de la Federación de Grupos de Estudios e Investigaciones Institucionales (FGERI).

⁴⁰ La traducción es mía.

implícitas y veladas en el seno de lo cotidiano” (Lefebvre, 1972: 227). De este párrafo desprende una nota:

Investigaciones en este sentido han sido ya llevadas a cabo por Georges Lapassade, René Lourau y los miembros de los Groupes de Recherche Institutionnelle. Pueden llamarse *socioanálisis* a tal tipo de investigaciones. Suponen una intervención en la situación existente, la cotidianidad de un grupo. La intervención socio-analítica *disocia* los aspectos de la situación cotidiana, mezclados a una falsa evidencia, en un lugar y un tiempo. *Asocia* experiencias hasta entonces exteriores. Procede luego por inducción y transducción. Así, la acción de oposición antiestalinista en el seno de los partidos comunistas fue en su tiempo un notable socio-análisis, una parte de cuyos descubrimientos se encontraría en el pensamiento (sociológico en particular, marxista en general) de los años posteriores (Lefebvre, 1972: 253).⁴¹

Lefebvre muestra aquí su conocimiento de las investigaciones en el ámbito del análisis institucional. Remarcamos que desde entonces está presente el concepto de *transducción*, que Lourau trabajaría algunas décadas después, asociado a la cuestión del análisis de las implicaciones. Para Lourau, el análisis transductivo tendría que irse substituyendo al método dialéctico. Asimismo, en el comentario sobre los grupos de oposición antiestalinista, toca un tema que posteriormente sería trascendental para el análisis del Estado en el análisis institucional. Se trata, efectivamente, del concepto de *analizador*. En este momento coincide con algo que Lapassade desarrollaría años más tarde: el analizador es el que produce el *socioanálisis*.

Desde su postura como filósofo y sociólogo, Lefebvre se plantea problemáticas de manera distinta a las que desarrolla Lapassade. Las problemáticas metodológicas sobre los grupos, la intervención, el *corpus* de referencia para la interpretación, etcétera, no son del interés de Lefebvre. Poca atención le ha despertado el trabajo con pequeños grupos o, en su momento, las experiencias de *no directividad* que fueron fundamentales para la autogestión pedagógica o para los primeros ensayos del dispositivo socioanalítico.

Al contrario, cuestiones que podrían verse incorporadas a través del concepto de *transversalidad*, tales como el conocimiento de los procesos de alienación, el impacto de las instituciones en la vida cotidiana, la organización de lo social a través del tejido institucional, todo eso era, de alguna manera, el encargo que Lefebvre hacía al análisis institucional.

⁴¹ La traducción es mía.

Este reconocimiento, sin embargo, se empañaría un poco a partir de 1970, cuando hay un enfriamiento de la relación. Del 18 al 28 de julio de ese año, hubo un coloquio sobre la sociología y la revolución, en Cabris, en los Alpes Marítimos. Este coloquio fue organizado por la revista *L'homme et la société* y contó con la participación de varios sociólogos connotados, entre ellos estaba Henri Lefebvre y René Lourau.⁴² La ponencia de Lourau era una crítica de los trabajos de Claude Lefort. Allí, Lourau decía:

El concepto capaz de teorizar la producción y la reproducción de las relaciones sociales en un modo de producción dado no deja de ser el concepto de institución, articulado en sus diferentes momentos, siguiendo la dialéctica hegeliana que ni Hegel ni sus críticos y continuadores marxistas aplicaron verdaderamente en sus análisis concretos (Lourau, 1971: 277).⁴³

En ese mismo artículo, Lourau, en nota a pie de página, hace un listado de los autores que él había considerado que habían abordado la cuestión de la relación entre el Estado y la institución. En ese listado no aparecía Henri Lefebvre, a pesar de que la ponencia que Lefebvre había dictado en ese mismo coloquio tocaba de frente la cuestión de la reproducción de las relaciones sociales. Esa ponencia se titulaba: “La clase obrera, ¿es revolucionaria?” (Lefebvre, 1971a).⁴⁴

En el número siguiente de la revista, el número 22, Lefebvre llamaba la atención a Lourau por su descuido, en una nota a pie de página:

Resumiendo el debate abierto en 1970, René Lourau, en anexo al coloquio de Cabris, que tuvo lugar del 18 al 28 de julio de 1970 omite citar [...] una ponencia en ese coloquio [...] donde el problema de la “re-producción” estaba planteado en toda su extensión.

Para cortar de raíz las observaciones maliciosas, digamos de inicio que el problema de la reproducción estaba implícito desde el principio del análisis crítico de la cotidianidad y también en el del espacio urbano –que se explicitó especialmente en *Le droit à la ville* (Anthropos, París, 1968), en *Le manifeste différentialiste* (Gallimard, 1970), en *Au-delà du structuralisme* (Anthropos, 1971) (Lefebvre, 1971b: 3).

⁴² Entre otros participantes estaban Lucien Goldmann, Pierre Naville, Roger Garaudy, Michael Löwy y Serge Mallet. Lourau no pudo asistir, pero envió y publicó su ponencia, titulada “La bureaucratie comme classe dominante” (Lourau, 1971).

⁴³ La traducción es mía.

⁴⁴ La traducción es mía.

En ese texto, Lefebvre profundiza aún más su crítica hacia los límites del análisis institucional:

Los promotores del análisis institucional no carecen de audacia ni de coraje. No dudan frente a las consecuencias de sus hipótesis. Los límites de su pensamiento son internos. Sólo abordan las instituciones separadamente y en la medida en la que pueden *intervenir* (siendo la intervención “sobre el terreno” la práctica de su teoría). La enseñanza y la universidad ofrecieron entonces a esta disciplina un terreno privilegiado –y a veces la Iglesia–. Pero ¿cómo intentar el análisis institucional del ejército, de la magistratura, de la justicia, de la policía, del fisco, etcétera, dicho de otra manera, de los subsistemas, miembros del conjunto, que se encarnan socialmente en muchas instituciones? La exterioridad recíproca de esas instituciones sólo es aparente. ¿Dónde se encuentra lo global? ¿Cómo alcanzarlas, aprehenderlas, definir las? Es posible afirmar que esas instituciones constituyen un todo, que la burocracia y el Estado hace la suma y el total de las instituciones existentes. Por ¿dónde y cómo aprehender las relaciones exactas entre el todo y las partes?, ¿sus articulaciones? ¿Cuál es el lugar de lo económico y de la economía política? No se les puede evacuar a favor de la sola burocracia “institucionalizante” e “institucionalizada”. Mostrar cómo una institución “refleja” o “expresa” una realidad más profunda o más alta, sea el inconsciente o la historia, sea la sociedad burocrática y el Estado burgués, sea lo económico o lo social, es una cosa. Mostrar cómo ella contribuye *activamente* a producir o re-producir las relaciones sociales, es otro asunto. René Lourau plantea la cuestión y no la resuelve. Georges Lapassade, cuando la aborda, se siente jalado hacia atrás, hacia consideraciones generales sobre la historia y la humanidad (antropológica). Como disciplina, el análisis institucional y su base de intervención práctica, la dinámica de grupo, tienen dificultades para salir de la oscilación entre la constatación (de lo existente) y el anuncio de un final catastrófico por la contestación (Lefebvre, 1971b: 14).⁴⁵

Ésta fue posiblemente la crítica más profunda que recibió el análisis institucional sobre su concepción misma. No fue solamente el concepto de institución ni el método de intervención. La crítica se dirigió a las limitaciones de una disciplina que estaba enmarcada estrictamente en los procesos de intervención. De cierta manera, la crítica de Lefebvre anticipaba ya ciertos aspectos que podían desbordar el marco de la sociología y del análisis institucional. Finalmente, pocos años después, la crítica de Deleuze y de Guattari al psicoanálisis tocaría los mismos puntos: no era posible basar la disciplina en los límites planteados por su terreno

⁴⁵ La traducción es mía.

de intervención. Los problemas de la subjetividad social no podían abordarse exclusivamente desde el consultorio.

La crítica de Lefebvre seguramente produjo una crisis en el movimiento institucionalista. Ya en el número 29-30 de *L'homme et la société*, titulado “Análisis institucional y socioanálisis”,⁴⁶ hay un debate iniciado alrededor de la problemática de la intervención. En ese número, de 1973, Lourau publica “Análisis institucional y cuestión política” (Lourau, 1977), que sería la base de su libro más desarrollado en torno a la temática del Estado: *El Estado-inconsciente*. En ese mismo número se da cuenta de un debate entre posiciones distintas de un grupo más próximo a Lourau (Antoine Savoye, Patrice Ville...), respecto de las posturas de Lapassade y algunos colaboradores, que incorporaban al método socioanalítico un dispositivo denominado *encuentro institucional*, inspirado en los *grupos de encuentro* rogersianos.

Dicho de otra manera, ya desde entonces el grupo institucionalista, ese que había sido un *colegio invisible*, estaba en proceso de estallamiento a partir de las dos dimensiones del socioanálisis: por un lado, su vocación teórica, que fue expresada mejor que nadie por Lefebvre, cuando plantea que se trata de *mostrar cómo la institución contribuye a producir y a re-producir las relaciones sociales*; por otro, su dimensión intervencionista, cuya vocación era mostrar en el aquí y el ahora de la intervención la relación que guardan los sujetos con la institución.

La construcción del concepto de Estado en el análisis institucional

Como hemos visto, la construcción del concepto de Estado en el análisis institucional tuvo una influencia muy fuerte en el contexto intelectual de la sociología francesa. Durante la década de 1970 ese contexto tuvo que ver con la respuesta al intento estructuralista althusseriano, el distanciamiento de un marxismo anquilosado, estereotipado y repetitivo, muy cercano a las posturas positivistas y funcionalistas que privaban como garantía de cientificidad. Los trabajos de *Socialismo o Barbarie* y de muchas otras revistas y grupos que pugnaban por otro tipo de filosofía y sociología permitieron la expresión y difusión de ideas y experiencias críticas, no solamente frente a las formas clásicas y positivas de la cientificidad, sino también frente a un marxismo que había sido enajenado de su fuerza profética (Gouldner, 1983).

Los planteamientos de Lourau en el artículo “Análisis institucional y cuestión política”, de 1973, incorporan ya los elementos centrales de su concepto de Estado: el *principio de equivalencia ampliado* y el *efecto Mühlmann*. El enunciado de estos conceptos está acompañado de algunos elementos que configuran su géne-

⁴⁶ Véase *supra*, nota 5.

sis social, así como de algunos conceptos como los de centro-periferia y los *modos de acción*.

Sin embargo, la discusión que encadenaría los trabajos de construcción del concepto de Estado pasa también por una innovación en los métodos del análisis institucional. Este trabajo se anunciaba ya en el texto de Lourau en el coloquio de Cabris, cuando hace una crítica y una revisión de algunos trabajos de Claude Lefort. Ahí aparece la exposición crítica de los planteamientos de Lefort a partir del concepto de implicación. Este no había tomado la importancia que tuvo a partir de la década de 1980, y que derivó hacia sus trabajos sobre una sociología de la *intelligentsia*.

En fin, el inicio de los trabajos hacia la construcción de un concepto de Estado original en el análisis institucional tuvo que ver con varias cuestiones, entre ellas el cuestionamiento de Lefebvre en torno a las limitaciones del socioanálisis definido como un método de intervención; por otra parte, la pregunta alrededor de la producción y la reproducción de las relaciones sociales. Este cuestionamiento, en clave institucionalista, derivó hacia el concepto de *institucionalización*, que fue la vía regia para la elaboración del concepto de Estado-inconsciente.

Durante la década de 1970, las tendencias autogestionarias cobraron fuerza en Francia. Frente al burocratismo anquilosado de los partidos comunistas, así como del modelo de la URSS; los grandes críticos de la burocracia trabajaron en torno al concepto de *autonomía* y de *autogestión*. La crítica a la burocracia desarrollada por el grupo *Socialismo o Barbarie* fue uno de los elementos que tuvo una enorme influencia en las nuevas perspectivas que se abrían, después del 68, para los diversos movimientos de transformación radical de la sociedad.

En 1973, en Besançon, al oeste de Francia, cerca de Suiza, estalló una huelga en una fábrica de relojes, denominada Lip. Esta huelga se desarrolló entre 1973 y 1976, y tuvo la particularidad de retomar, en el ámbito de la producción, muchas de las consignas y el espíritu que se habían jugado en el 68 francés. La singularidad de esta huelga –calificada como una *huelga salvaje* por muchos comentaristas– fue que los trabajadores mantuvieron una producción clandestina de relojes, así como las ventas (denominadas *ventas salvajes*). De esta manera, el movimiento apareció como una nueva modalidad de lucha de los trabajadores, basada en la *autogestión* de la producción fabril, y la ejecución de todo el proceso de producción, distribución y venta de la mercancía, sin la participación de los directores de la empresa.

No es este el lugar para hacer un análisis detallado de lo sucedido en esa experiencia, que se constituyó como un *analizador* en el contexto francés. Lo que es importante mencionar es que el *affaire Lip* reunió una gran cantidad de personas para apoyar el proceso que se estaba desarrollando, de manera que en el mes de septiembre de ese año, se realizó, en la localidad, una manifestación de más de cien mil personas, en una movilización que duró bastante tiempo.

Evidentemente, un suceso como el que aconteció en ese momento fue objeto de gran cantidad de comentarios y análisis por parte de la intelectualidad francesa. Al respecto, Lourau escribió un libro, *L'analyseur Lip*, que vio la luz en enero de 1974. Para Staritsky, ese texto podría ser una respuesta a la crítica de Lefebvre, que expusimos más arriba. La perspectiva del análisis institucional planteada en este libro nos remite al desarrollo del trabajo más sociológico y teórico, más que a las problemáticas de la intervención: “En efecto, en este estudio no se tratará en ningún momento de intervenir en el terreno, de hacer un socioanálisis de la fábrica Lip. René Lourau nos propone más bien generalizar el análisis institucional por un nuevo uso de los analizadores. Esta propuesta, por lo demás, no parece extraña al proyecto lefebvriano de un análisis y de una *Crítica de la vida cotidiana*” (Staritsky, 2017: 6).⁴⁷

Lefebvre había citado este texto en relación al espacio. Allí planteaba Lourau que “todas las instituciones establecen su espacio”. Staritsky tiene razón cuando plantea que en *El analizador sip*, Lourau establece una nueva utilización de los analizadores.⁴⁸ Más que analizadores propiamente históricos, serían los analizadores naturales que surgen cotidianamente en la existencia de las instituciones. Así, el tema de los analizadores lo llevaría a pensar, en una versión paralela a los planteamientos de Lefebvre, un eco del *situacionismo*, en una idea alrededor del *análisis institucional generalizado* como la referencia institucionalista de la revolución.

El análisis institucional generalizado es la desaparición de las evidencias que rigen no únicamente la vida cotidiana del Sr. Todo el mundo, sino también, más sutilmente, el pensamiento y el comportamiento de aquellos que piensan y que mandan, los dirigentes, y de aquellos que poseen el saber... El análisis institucional generalizado es la acción de los analizadores. Por analizador, el análisis insti-

⁴⁷ La traducción es mía.

⁴⁸ Efectivamente, si el analizador Lip es un *analizador natural* (en el sentido establecido por Lourau y Lapassade, donde se distingue del analizador construido o del analizador histórico), es un contrasentido establecer sobre dicho analizador un proceso de intervención, un analizador construido que se superponga al primero. Este texto, *El analizador Lip*, se sitúa entonces en una línea de investigación del análisis institucional en la cual se desarrollarían las implicaciones de los planteamientos iniciales sobre la cuestión sociológica de la institución. Así, observamos tres proyectos paralelos que se constituyen en el análisis institucional: el desarrollo de su *corpus teórico en el sentido de una contrasociología*, el desarrollo de las experiencias de *intervención institucional socioanalítica*, y el trabajo sobre los planteamientos alrededor del *análisis de las implicaciones del interviniente y del intelectual* (incluidos en estos, evidentemente, los propios socioanalistas). Las experiencias de intervención a partir de su nombramiento como director del Departamento de Sociología en la Universidad de Poitiers, relatadas en su libro *Sociologue à plein temps* (Lourau, 1976), lo llevaron a prometer que ya no realizaría intervenciones socioanalíticas, promesa que evidentemente rompió. Sin embargo, estos elementos nos permiten pensar que estaba mucho más dedicado al desarrollo del *corpus teórico*, en el sentido de la sociología de las instituciones, a partir de la perspectiva del análisis institucional, y muy pronto encontraría una nueva veta en el desarrollo de la teoría del análisis de las implicaciones.

tucional entiende los fenómenos sociales (grupos, categorías, eventos, estructuras materiales, etcétera) que producen por su misma acción (y no por la aplicación de cualquier ciencia) un análisis de la situación. [...] Lip, nos plantea René Lourau, no sólo es el analizador entre la patronal y los obreros, entre los capitalistas y los productores. Lip es un analizador de las relaciones entre el movimiento social y las instituciones sindicales, políticas, que intentan encarnizadamente *representar* este movimiento (Lourau, 1974: 14, citado en Staritsky, 2017: 6-7).⁴⁹

Quizá la importancia de este texto está en que, a través de la huelga y la idea del análisis institucional generalizado, Lourau logra analizar la lógica de la representación. Así, el análisis que se cierne sobre el movimiento social y las instituciones sindicales y políticas, la posibilidad de la *representación*, llevaría a Lourau a la puerta del trabajo sobre el *principio de equivalencia*, y su posible ampliación hacia las formas sociales; dicho de otra manera, se prefiguraba ya la noción de un *principio de equivalencia ampliado*. Detrás del encarnizamiento por la representación del movimiento, las instituciones políticas y sindicales eran, y siguen siendo, la punta de lanza del Estado.

Ya en su artículo de 1973, “Análisis institucional y cuestión política”, Lourau había planteado los elementos centrales de su concepto de Estado: el *principio de equivalencia ampliado* y el *efecto Mühlmann*. No se trata de dos conceptos aislados, sino en realidad de los elementos constituyentes y entrelazados de la problemática de la *reproducción*. El proceso de institucionalización sería el modelo planteado por el análisis institucional para elucidar la reproducción de las relaciones sociales.

Sin embargo, la problemática no podría encadenarse lógicamente sin una concepción del Estado. Ya Lefebvre, en los primeros tomos de su obra *De l'État*, había dado algunos pasos en este sentido. Hay que recordar que, derivado de su crítica de la vida cotidiana, así como de la elucidación alrededor de la *construcción del espacio social*, este autor generó un concepto de Estado que desarrolló y se opuso al concepto clásico weberiano, a partir de un ejercicio dialéctico en que el concepto clásico quedaba contenido en una acepción más amplia. El concepto de Estado en Lefebvre rompía con la perspectiva del individualismo metodológico, con la reducción de la sociedad a las figuras resultantes de la *acción social*, e incorporaba varios elementos: las características de mistificación, fetichización y ocultamiento que constituyen propiamente al Estado. El Estado, decía Lefebvre, parecería como un nuevo ser, dotado de consciencia y voluntad. Sin embargo, Lefebvre no confunde la metáfora. Sabemos que el Estado no es un ser, es una producción y una institución social, decía el autor. El Estado no tiene ninguna existencia sustancial.

⁴⁹ La traducción es mía.

No existe socialmente más que por los vínculos y las redes en el espacio nacional engendrado por él y para él: edificios públicos, redes de relaciones oficiales, fiscales, policíacas, militares, jurídicas, cubiertas por instituciones. Así el Estado se vuelve coextensivo a la sociedad. Por eso se aventuró a plantear la originalidad del Estado moderno, y con esto la idea de un modo de producción estatal.

Tanto Lourau como Lefebvre trabajarían entonces en la posibilidad de desarrollar la concepción marxista en torno al *principio de equivalencia*. En el caso de Lefebvre, el tomo III de su trabajo sobre el Estado, subtítulo “El modo de producción estatal”, dedica más de doscientas páginas al concepto de *principio general de equivalencia*. Indudablemente, dicho trabajo, que se publicó antes que *El Estado-inconsciente*, impactó el estudio que Lourau había iniciado en su artículo de 1973. Resulta imposible sintetizar en unas pocas páginas un trabajo como el que plantea Lefebvre para justificar su idea de un modo de producción estatal. Sin embargo, considero que en ese trabajo se justifica plenamente el vínculo entre los procesos de institucionalización y el fundamento del Estado:

La institucionalización de todas las actividades, habituales o revolucionarias, así se define el proceso por el cual el Estado alcanza ese logro, el modo de producción estatal.

La hipótesis que se sostiene aquí y que se confirma por los análisis cada vez más próximos a lo concreto, es que el Estado (político) toma en su mano a la sociedad entera, en primer lugar el crecimiento económico, por una estrategia que cambia en instituciones a todas las organizaciones y a todas las actividades sociales. Este Estado se desarrolla como centro de institucionalización, al mismo tiempo que centro de decisiones. Sólo protege el funcionamiento de los organismos sociales a condición de ponerlos bajo su tutela; sólo garantiza a los miembros de cualquier organización contra las arbitrariedades de los otros agentes subordinando al conjunto. Sólo arbitra los debates y litigios de sus componentes a condición de afirmarse por encima de ellos. Esta concentración y centralización del poder político (que corresponde a la concentración-centralización de los capitales, de las unidades productivas, de la realidad urbana) ¿no aporta el punto de vista esencial, el mismo lugar central, para comprender el Estado moderno? Lo que se nombra como “nacionalización” y como “socialización” se confunden bajo la égida del Estado, en la institucionalización generalizada. Así va el Estado, así procede su paso metódico y sistemático (Lefebvre, 1977: 212-213).⁵⁰

⁵⁰ La traducción es mía.

La idea de la institucionalización que trabaja Lefebvre se desarrolla a través de la idea de las *cadena de equivalencias*. En su planteamiento, Marx habría estudiado una primera cadena de equivalencias forzadas, la mercancía, cadena en la cual cada eslabón reenvía a los otros. El horizonte final de esta cadena de equivalencias sería el equivalente general: el oro.⁵¹ Sin embargo, la cadena de equivalencias no se detiene en la mercancía: los signos y el lenguaje, la lógica, la ley, el contrato, la moral, el trabajo, lo cotidiano y, como lo plantea este autor, “la equivalencia suprema: la muerte” (Lefebvre, 1977: 58), todas éstas son cadenas de equivalencias. Más adelante, Lefebvre expresaría: “¿El Estado? *Él pronuncia la equivalencia de las diversas cadenas de equivalencias*. Las *identifica* en él y bajo él, en un conjunto homogéneo y roto. Las define en él y se define por ellas” (1977: 58).

Estamos lejos ya del Estado weberiano. En los planteamientos del análisis institucional,⁵² el Estado ya no sólo toma el crecimiento económico en sus manos, sino propiamente el desarrollo de toda la sociedad.⁵³ Así, el Estado es un Estado omnipresente, un Estado que funciona como *fuerza de institucionalización*.

Precisamente este planteamiento desarrolla Lourau en su *Estado-inconsciente*. El concepto de Estado, a partir de un modo de producción estatal, elucida las transformaciones del Estado moderno, un Estado que ya no podría ser reconocido en el planteamiento de los clásicos, fue un concepto que se entretejió *a cuatro manos*, en el debate entre las posiciones de Lefebvre y de Lourau. Revisionista del marxismo, como Lefebvre mismo se definió, utilizó su método regresivo-progresivo para comprender y establecer las enormes diferencias entre el Estado-nación y el Estado moderno, y desde ahí establecer la imposibilidad lógica del trabajo analítico de la sociedad y de los sujetos en abstracción de esa nueva realidad que el Estado impone.

En el caso del planteamiento lourauniano, el concepto del *principio de equivalencia ampliado* a todas las instituciones y relaciones sociales se acompañó de un corolario: el *efecto Mühlmann*. Este plantea que *el fracaso de la profecía es condición estructuralmente necesaria para la institucionalización del movimiento*. Como lo he mostrado en otro lado (Manero, 1996), esto que Mühlmann denominó una *ley*

⁵¹ Lefebvre escribía estas páginas cuando todavía el oro era el patrón del valor de las monedas y de las economías. Este patrón se abandonó en la década de 1970, sustituyéndose por el valor mercancía y el valor fiduciario, es decir, finalmente, el poder del sistema financiero. A pesar de estas transformaciones, el análisis de Lefebvre no perdería su validez, ya que, de cualquier manera, se constituye la mercancía y su equivalente monetario como equivalente general.

⁵² Staritsky, acertadamente desde mi punto de vista, toma el trabajo de Lefebvre alrededor del modo de producción estatal como un trabajo propiamente institucionalista. Esta perspectiva sería asumida también por Lourau, especialmente en su prólogo a la 4ª edición del libro de Lefebvre, *La somme et le reste* (Lourau, 2009). Ahí, con un título jocoso, Lourau considera a Lefebvre como el “padrino” de la mafia del análisis institucional.

⁵³ Desde cierta perspectiva, este planteamiento anticipa la idea de *biopolítica* de Foucault.

sociológica se puso a prueba en una enorme investigación, que abarcó temporalmente movimientos desde la Edad Media hasta la década de 1950 y prácticamente en todas las latitudes del planeta (Mühlmann, 1968).

El *efecto Mühlmann* descrito por Lourau pone de relieve el abandono de la profecía inicial del movimiento, sus *capas psicológicas profundas*, para convertirse en institución. Así, el proceso de institucionalización no cuenta únicamente con un elemento funcional (reconocimiento del Estado), sino que incorpora un elemento simbólico, implica la renuncia a la creación que supone el momento imaginario del movimiento. El abandono del proyecto o la profecía inicial del movimiento estaría acompañado del predominio de los aspectos racionales sobre los emocionales, que serían estos los que definen al propio movimiento.

El esquema que plantea el trabajo de Mühlmann responde a lo que en su momento se consideraba en la sociología común: donde había movimiento, ahora hay institución. El mismo planteamiento encontraríamos en otros autores, como Alberoni (1984). Lefebvre confronta este esquema en relación con un modelo de Estado moderno mucho más complejo. El ejemplo mexicano del dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) durante más de 70 años, un Estado que se constituye a partir de la institucionalización de diversos movimientos sociales, convirtiéndolos en formas homogéneas y equivalentes, le proporciona el contraejemplo del planteamiento clásico: en el Estado moderno, movimiento e institución no sólo son compatibles, sino necesarios: no hay institución sin movimiento. La institución no “mata” al movimiento, no lo disuelve ni lo destruye: más bien lo coloca acompañando a la institución, según la frase de Lefebvre.

Si bien las problemáticas del principio de equivalencia, de la institucionalización, de la constitución del Estado van paralelas en estos dos autores, se van complementando; las alternativas que se dibujan en sus obras son, sin embargo, divergentes. Staritsky lo expresa con nitidez:

A pesar de la aparente proximidad de nuestros autores podemos constatar que su método de aprehensión del Estado es opuesto. En efecto, por un lado Lefebvre intenta un análisis más o menos distanciado afirmando que “el Estado no amerita ni el exceso de homenaje que le rinden unos, ni la vergüenza con la que lo cubren otros. Exige un análisis tan frío como él mismo” (Lefebvre, 1976: 24). Esta postura que reivindica no se sostendrá a lo largo del libro, especialmente en los pasajes “calientes” de esta obra, donde Lefebvre, en tanto pensador de la periferia, llama a una conquista de nuestras identidades colectivas diferenciales.

Por el otro lado, Lourau afirma que, ya que el Estado está por todos lados y que nos atraviesa constantemente, intentar analizarlo demanda antes que nada un análisis de las propias implicaciones... Ese largo trabajo de implicación que va a

llevar a cabo es el único medio para responder a la cuestión central del libro: ¿se puede analizar el Estado? (2017: 8-9).⁵⁴

Así, en el análisis institucional, el proceso de conocimiento del Estado ha dado una vuelta en relación con los planteamientos de los clásicos. Un Estado que inicialmente se planteaba como producto de la sociedad, de una clase social, de un grupo dominante, aparece ahora como un Estado que produce sociedad, que produce instituciones y que también produce vínculos y sujetos. No es que la Historia haya parido un nuevo monstruo. Es el desarrollo mismo de las formas de dominación, de las constituciones mismas de lo social.

Resulta sumamente importante esta perspectiva, ya que da sustento a los procesos de subjetivación. Lefebvre discutiría con el psicoanálisis la idea de la libido y de la sexualidad (podríamos incluso pensar la idea de pulsión) como energía inicial y constituyente del psiquismo. Él aboga más bien por una *voluntad de poder* (*puissance*), que manifiesta su veta nietzscheana. A pesar de ello, la idea de un Estado que produce *sujetos y subjetividades*, un Estado que también produce la muerte, está muy cercana a los desarrollos posteriores de Foucault en torno a los procesos de *subjetivación*, así como de la idea de la *biopolítica*. Sin embargo, esta idea institucionalista se distingue tanto del planteamiento foucaultiano como del de Castoriadis. El sujeto se produciría como un momento singular, es decir, una negación del momento particular e instituyente. Nosotros, sujetos sociales, somos de alguna manera *el fracaso de la profecía* de un proyecto (cristiano, socialista, capitalista, neoliberal...). No somos la transposición directa (subjetivación) de un dispositivo social, ni tampoco únicamente la versión alienada del individuo social. El sujeto producido por el Estado, pero que también, en sus identidades, lo desborda (Lefebvre), o también el sujeto que, por algunos momentos o, quizá, en forma de acontecimiento, es capaz de devenir un analizador del propio Estado.

La problemática que se abre en relación con la posibilidad de oponerse a esta *fuerza de institucionalización* que constituye al Estado no puede realizarse en unas pocas páginas. Lefebvre aboga por la creatividad y las identidades diferenciales generadas en la periferia. Para Lourau, el trabajo de la negatividad expresado en los analizadores, la autodisolución como analizador de los procesos de institucionalización, el análisis de las implicaciones de aquellos que pretenden analizar al Estado y, en general, de todo trabajo en los procesos institucionales, es la vía por la cual se puede establecer una oposición y un análisis de los procesos de institucionalización y equivalencia; dicho de otra manera, a la reproducción de las relaciones de explotación y alienación que se imponen a la sociedad.

⁵⁴ La traducción es mía.

El Estado no sólo es una (súper) institución. Está formado por instituciones. Pero Lefebvre insistiría en que hay algo más que lo compone: una constitución. Es así que la constitución del Estado moderno niega y contiene en él mismo, en su poder, las formas estatales anteriores y sus propios conceptos.

La utilización del concepto de Estado se revela entonces problemática y equívoca, como toda institución. La vigencia de los conceptos clásicos del Estado (Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Weber) es también la vigencia de la centralidad del Estado y de su discurso. Es el ocultamiento de la constitución planetaria del Estado y de su omnipresencia en la vida social. El Estado requiere legitimación, consenso, pero, sobre todo, el ocultamiento de su propia naturaleza. Por ello, quizá, el hipercomplejo concepto de un Estado moderno o de un Estado-inconsciente no es el instrumento de análisis en las formas instituidas, academicistas, de la ciencia y el conocimiento.

REFERENCIAS

- Alberoni, F. (1984). *Movimiento e institución. Teoría general* (1a. ed. en italiano, 1977). Madrid: Editora Nacional.
- Althabe, G. (1969). *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. París: Maspero.
- Bagú, S. (1980). *Marx-Engels. Diez conceptos fundamentales en proyección histórica*. 4a. ed. México: Nuestro Tiempo.
- Bauleo, A. (1977). *Contrainstitución y grupos*. Madrid: Fundamentos.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
- Clastres, P. (1978). *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Deleuze, G. (1953). *Instinct et institution*. París: Hachette.
- Devereux, G. (1973). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral Editores.
- Devereux, G. (1983). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. 2a. ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Durkheim, É. (1886). Les études de science sociale. *Revue philosophique*, (22), pp. 61-80. http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html (consultado en febrero de 2006).
- Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Girard, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. 3a. ed. Barcelona: Anagrama.
- Gouldner, A. (1983). *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Hegel, W. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

- Hobbes, T. (2005). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2a. ed. Buenos Aires: FCE.
- Hollander, N. C. (2000). *Amor en los tiempos del odio. Psicología de la liberación en América Latina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Inda, G. (2009). El Estado en la producción durkheimiana del lapso 1886-1890: la formulación de la tesis expresiva. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (50), pp. 221-247.
- Isuani, E. (1979). Tres enfoques sobre el concepto de Estado. En *El Estado y las políticas de seguridad social hacia el trabajo: el caso argentino*. Pittsburg: Universidad de Pittsburg. <https://administracionpublicauba.files.wordpress.com/2016/03/03-isuani-aldo-tres-enfoques-sobre-el-concepto-de-estado.pdf>
- Krader, L. (1972). *La formación del Estado*. Barcelona: Labor.
- La Boétie, É. de (2008). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.
- Laplantine, F. (1977). *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Barcelona: Granica.
- Lefebvre, H. (1947). *Critique de la vie quotidienne*. París: Grasset.
- Lefebvre, H. (1967). *Position: contre les technocrates*. París: Éditions Gonthier.
- Lefebvre, H. (1971a). La classe ouvrière, est-elle révolutionnaire? *L'homme et la société* (21), pp. 149-156.
- Lefebvre, H. (1971b). La ré-production des rapports de production. *L'homme et la société* (22), pp. 3-23.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lefebvre, H. (1976). *De l'État 1. L'État dans le monde moderne*. París: UGE.
- Lefebvre, H. (1977). *De l'État 3. Le mode de production étatique*. París: UGE 10/18.
- Lefebvre, H. (2012). El Estado moderno. *Geopolítica(s). Revista de Estudios sobre Espacio y Poder*, 3(1), pp. 137-149.
- Lourau, R. (1967). Henri Lefebvre. Position: contre les technocrates, París, Éditions Gonthier, 1967. *L'homme et la société*, (4), pp. 251-255. https://www.persee.fr/doc/AsPDF/homso_0018-4306_1967_num_4_1_1044.pdf
- Lourau, R. (1971). La burocratía como clase dominante. *L'homme et la société*, (21), pp. 259-278.
- Lourau, R. (1973). Análisis institucional y cuestión política. *L'homme et la société*, (29-30), pp. 21-34.
- Lourau, R. (1974). *L'analysteur Lip*. París: UGE 10/18.
- Lourau, R. (1976). *Sociologue à plein temps*. París: EPI S.A.
- Lourau, R. (1977). Análisis institucional y cuestión política. En R. Lourau et al., *Análisis institucional y socioanálisis* (pp. 9-30). México: Nueva Imagen.

- Lourau, R. (1980). *El Estado y el inconsciente*. Barcelona: Kairós.
- Lourau, R. (1991). *El análisis institucional* (1970, 2a. reimp.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lourau, R. (2009). Présentation. Lefebvre, “parrain” de la maffia “analyse institutionnelle”. En H. Lefebvre, *La somme et le reste* (4a ed., pp. XIII-XXIV). París: Anthropos.
- Lourau, R. et al. (1977). *Análisis institucional y socioanálisis*. México: Nueva Imagen.
- Manero, R. (1996). El concepto de institucionalización en socioanálisis y sus aportes a la psicología social. En I. Jáidar (coord.), *Anuario de Investigación 1996* (pp. 727-751). México: UAM-Xochimilco-DCSH-DEC.
- Márquez, U. (2021). La crítica de la vida cotidiana de Henri Lefebvre: importancia y vigencia para la sociología contemporánea. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XLV (241, enero-abril), pp. 67-88. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.241.71963>
- Martín Baró, I. (1985). *Problemas de psicología social en América Latina*. San Salvador: UCA Editores.
- Martínez, E. (2011). Breve biografía y bibliografía de Henri Lefebvre. *Urban* (2), pp. 7-13. <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/view/1481/1488>
- Marx, K. (2010). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Morgan, L. (1946). *La sociedad primitiva*. Buenos Aires: Lautaro.
- Mühlmann, W. (1968). *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*. París: Gallimard.
- Oppenheimer, F. (2014). *El Estado. Su historia y evolución desde un punto de vista sociológico*. Madrid: Unión Editorial. <https://pdfcookie.com/download/franz-oppenheimer-el-estado-0256z3w5j4l1>
- Ozollo, J. (2005). *Marx y el Estado. Determinaciones sociales del pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Libronauta Argentina.
- Poulantzas, N. (2007). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. 30a ed. México: Siglo XXI Editores.
- Rousseau, J. (2007). *Contrato social o principios de derecho político*. 12a. ed. Madrid: Espasa-Calpe.
- Rozitchner, L. (1987). *Freud y el problema del poder*. México: Plaza y Valdés/Folios Ediciones.
- Sartre, J.-P. (1985). *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard.
- Staritsky, L. (2017). René Lourau, Henri Lefebvre et l'analyse du monstre froid. *Corpus de Fabriques*: <https://corpus.fabriquesdesociologie.net/rene-lourau-henri-lefebvre-et-lanalyse-du-monstre-froid/>
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad*. 2a. ed. (1a. ed. 1922). México: FCE.

El Estado, las instituciones y los procesos colectivos, se terminó de imprimir en marzo de 2025, la edición y producción estuvo al cuidado de Logos Editores, José Vasconcelos, 249-302, col. San Miguel Chapultepec, 11850, Ciudad de México, tel. 55.5516.3575, logos.editores@gmail.com. La edición consta de 200 ejemplares más sobrantes para reposición.

El Estado establece, de forma histórica, procesos sociales contradictorios. El Estado, que no es solamente una máquina administrativa de control político, también delimita formas y contenidos colectivos en las instituciones sociales. Sea en las universidades, en las comunidades, en las organizaciones civiles o en los movimientos sociales, el Estado busca imponer una lógica jerárquica y una estructura equivalente a sus principios institucionalizados.

Sin embargo, los procesos colectivos que animan a las fuerzas instituyentes de las sociedades provocan los límites de la acción estatal, inventando nuevas formas que contradicen los fundamentos de la equivalencia política estatal. Este dar voz a lo otro institucional se tornó en el objetivo del presente libro.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco

