UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Modernidad y Experiencia

en la reflexión contemporánea

Educación, cuerpo y ciudad

MARÍA LUISA MURGA MELER, ROCÍO HIDALGO (*Coordinadoras*)

Horizontes Educativos

Horizontes Educativos

Este libro invita a sus lectores a reflexionar e interrogarse acerca de las transformaciones que las sociedades han sufrido desde la modernidad y han repercutido en las condiciones para la configuración de la experiencia y la creación de sentido. Partimos de la propuesta de que la experiencia involucra los modos en que el sujeto se relaciona con el mundo, con los otros y con la realidad –perceptiva, cognitiva, subjetiva e históricamente– y que en ese sentido la experiencia remite tanto al sujeto, como al entorno –a la historia, al tiempo y al espacio–. En consecuencia, para comprender esta relación, se requiere de aproximaciones conceptuales que tomen en cuenta dicha complejidad. Para la reflexión, en esta obra, proponemos comenzar con un texto que desarrolla amplia y críticamente las aproximaciones teóricas acerca de la noción de experiencia y posteriormente los textos que desarrollan aproximaciones situadas en los ámbitos de la educación, el cuerpo y la salud, la ciudad, la formación de vocaciones y en algunas expresiones de la violencia.

Horizontes Educativos

Modernidad y experiencia en la reflexión contemporánea. Educación, cuerpo y ciudad

María Luisa Murga Meler

Rocío Hidalgo

(Coordinadoras)

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Modernidad y experiencia en la reflexión contemporánea. Educación, cuerpo y ciudad
María Luisa Murga Meler, Rocío Hidalgo (Coordinadoras)

Primera edición, 4 de noviembre de 2023

© Derechos reservados por la Universidad Pedagógica Nacional. Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco núm. 24, Colonia Héroes de Padierna, CP 14200, Ciudad de México.
www.upn.mx

Esta obra fue dictaminada por pares académicos.
ISBN 978-607-413-493-3

Nombre: Murga Meler, María Luisa, coordinación | Hidalgo Salgado, Rocío Mireya, coordinación
Título: Modernidad y experiencia en la reflexión contemporánea : educación, cuerpo y ciudad
Descripción: Primera edición | Ciudad de México : Universidad Pedagógica Nacional, 2023 | Serie: Horizontes educativos
Identificadores: ISBN 978-607-413-493-3
Temas: Experiencia – Filosofía | Cuerpo humano (Filosofía) | Infanticidio – Ciudad de México | Ciudades y pueblos – Aspectos sociológicos
Clasificación: LCC B105 E9 M63 2023

Queda prohibida la reproducción total o parcial en cualquier medio sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.
Hecho en México.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
María Luisa Murga Meler
Rocío Hidalgo 7

CAPÍTULO 1
EXPERIENCIA Y CREACIÓN DE SENTIDO: EXPRESIONES DEL ACONTECER
Raymundo Mier Garza 19

CAPÍTULO 2
JÓVENES Y EXPERIENCIA, RESPONSABILIDAD COLECTIVA. IMAGINAR OTROS FUTUROS
María Luisa Murga Meler 73

CAPÍTULO 3
CUERPOS ABSOLUTOS. EL VÍNCULO INSURRECTO
Rocío Hidalgo 102

CAPÍTULO 4
LAS PRÁCTICAS ESPACIALES EN LA EXPERIENCIA DE CIUDAD
María de los Ángeles Moreno Macías 133

CAPÍTULO 5
PERCEPCIÓN Y EXPERIENCIA. PANTALLAS ANÁLOGAS Y DIGITALES
María Fernanda Varela Valdés 155

CAPÍTULO 6
VIOLENCIA, INTERSECCIONALIDAD Y CUERPOS INFERIORIZADOS: INFANTICIDIO EN LA CIUDAD DE MÉXICO, HOY
Alma Erazo
Gezabel Guzmán 178

INTRODUCCIÓN

María Luisa Murga Meler
Rocío Hidalgo

El Seminario Interinstitucional Imaginario y Experiencia es un proyecto académico que inició en 2012; desde entonces, sus integrantes hemos tratado de construirlo como un espacio para pensar juntos, como acto político, y a veces, incluso, para pensar en contra de nosotros mismos. A manera de espacio de reflexión, como proceso, buscamos que el seminario se sostenga con pasión, con nuestras pasiones, porque no encontramos otra fuente de la cual abreve el empeño de impulsar el trabajo y la creación colectivos. Así, pensamos al trabajo colectivo en el seminario como la posibilidad de que la pluralidad y diversidad se encuentren en el diálogo y en la discusión, apoyados sí en el trabajo conceptual riguroso, pero sin alejarnos de las posibilidades "de jugar con nosotros mismos, con nuestros pensamientos, con nuestros deseos, con nuestros propios horrores" (Imaginario y experiencia, 2015, p. 9), sorprendidos, a veces, de confesarlo en voz alta. Un privilegio del que solamente se puede gozar cuando los oyentes están comprometidos con la reflexión más allá de los prejuicios sociales y académicos.

Si pudiéramos usar sólo una palabra para referirnos al trabajo que buscamos llevar a cabo en el seminario, diríamos que es

exploración, la cual intentamos realizar juntos, con base en la reflexión incesante en torno a temas y problemas que nos inquietan y que en el espacio del seminario no sólo compartimos y debatimos, sino hacemos el esfuerzo de jugar a "destemplar nuestras certezas" (Imaginario y experiencia, 2015, p. 10). Esto siempre en el límite del riesgo de que, ante el pavor de la diferencia, busquemos contentarnos con las nuevas certezas, tan frágiles e ilusorias como las anteriores.

En ese sentido, pensamos al seminario como un espacio de creación colectiva y en construcción permanente. Con base en las ideas de Raymundo Mier (2012), integrante de nuestro seminario y maestro de todos nosotros, también lo vemos como espacio de diálogo, de tensión indeclinable, donde se articula la reflexión que se edifica en la pregunta, "la que emerge de la fractura irreductible de la pregunta sobre el otro y sobre sí, y el lugar irreconstruible de la respuesta" (Mier, 2012, p. 22).

Así, durante este tiempo, como ese espacio en donde a sus integrantes nos sea posible construir nuestras diferencias, sin conformarnos con tolerarlas, hemos pensado y tratado de concretar al seminario como ese diálogo que involucre no sólo "la presencia constitutiva del otro, sino una súbita inflexión del proceso de reconocimiento definido por la interferencia del fervor anómalo de la pregunta asumida como un límite infranqueable y, sin embargo, íntimo" (Mier, 2012, p. 23). Ello tiene el propósito de que en los trabajos generados de manera conjunta se apunte tanto a la interrogación –que se busca radicalmente–, como a la posibilidad de la crítica que conlleva alternativas. Este acompañamiento que mueve el pensamiento a lugares insospechados y vigoriza la mirada representa contar con el otro para ver más y más lejos.

A lo largo de su desarrollo, en el seminario hemos trabajado temáticas y problemas que se vinculan de forma directa con los proyectos de los integrantes, fuertemente influidos por las preocupaciones intelectuales, sociales y afectivas relacionadas con las transformaciones que actualmente se producen en nuestras

sociedades. También se han abordado temas cuyo ángulo a explorar no tiene cabida en las instituciones propias, por las peculiaridades que exige su exposición, pero que sin duda son relevantes para la generación de conocimiento sobre un punto de la problemática de la línea de especialidad que desarrolla cada uno y en conjunto; por lo tanto, es aquí, en el seminario, donde se encuentra su apertura y resonancia. Y aunque el nombre del seminario podría indicar el rumbo conceptual de nuestros trabajos: lo imaginario y la experiencia, la perspectiva conceptual a partir de las ideas de Cornelius Castoriadis en torno a lo imaginario y las perspectivas filosóficas acerca de la experiencia no son doctrina.

Por el contrario, si bien recuperamos las perspectivas castoriadianas, éstas nos alientan para abrir las miras a otras maneras de pensar y actuar. De las concepciones filosóficas tomamos la potencia de pensar, porque nos permite tratar de escuchar esa ausencia, esa carencia que inquieta frente a los temas y problemas que buscamos atender. Por ello, los sustentos conceptuales con los cuales trabajamos, además de abrevar del pensamiento de Cornelius Castoriadis, se relacionan, como decíamos, con el trabajo de Raymundo Mier, y con las concepciones que críticamente se han construido en las ciencias sociales y humanas para tratar de comprender el mundo que configuramos y habitamos. De entre dichas concepciones destacan los aportes de Marcel Mauss, Victor Turner y la antropología simbólica, el pensamiento de Charles Sanders Peirce, Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Gilbert Simondon, Baruch Spinoza y el psicoanálisis desde perspectivas freudianas y lacanianas, a partir de los cuales pretendemos ganar algo de lucidez en los intentos de construcción de saber que emprendemos cada año.

No es casualidad que, en un mundo tan convulsionado, las temáticas que trabajamos en las dos últimas publicaciones –ahora también en ésta– hayan versado sobre aspectos inquietantes de la cultura, manifestaciones limítrofes de lo subjetivo y lo colectivo, tensiones que revelan matices, fisuras, quiebres y sinsentidos. En *Miasmas de la cultura. Ética y estética en los márgenes de*

la modernidad (Imaginario y experiencia, 2015), por ejemplo, lo abyecto, la violencia, el dolor, el exceso, la guerra, lo intolerable y la muerte fueron el centro de reflexión y debate en cuanto a las dimensiones que atraviesan lo social, lo colectivo y las instituciones de la sociedad.

En *Dogmas de la educación. Irrumpir la uniformidad* (Murga, 2017) ya se hacía alusión a la entronización de la tecnología en los temas educativos; hoy, con certeza, se puede constatar que ésta es una herramienta. Sí, pero el saber humano, los modos de transmisión no sólo del conocimiento sino de la experiencia y los saberes, como eso que generosamente anima "el acto mismo de enseñanza" (Murga, 2017, p. 8), no es propio para la subsunción a las formas de ninguna de las síntesis a las cuales obliga la disposición de contenidos en las actuales tecnologías cibernéticas; ya nos lo mostró trágicamente la crisis sanitaria que se está viviendo en el mundo. No obstante, el eje en ese entonces fue "intervenir los dogmas de la educación" (Murga, 2017, p. 8); es decir, explorar y exponer se constituyen en las rutas que emprendemos siempre y que tienen la voluntad del debate, del cuestionamiento, ahí donde las certezas son un dogma o, simplemente, donde se apuesta por las certezas.

Así, la forma de trabajo que se ha venido construyendo en el seminario se sustenta, como se decía, principalmente en la fecundidad de la pregunta, en la fertilidad de la exploración y del debate. Por lo cual, cada año, al inicio de un nuevo ciclo, los integrantes revisamos de manera colectiva el trabajo del año anterior y, a partir de los intereses, preocupaciones y desarrollos logrados o no, discutimos y planteamos las posibilidades de trabajo para el año que comienza. Reconsideramos las inquietudes previas y nos formulamos preguntas para sostener el nuevo periodo; si bien no es que busquemos *responder* las preguntas mediante la revisión de los textos que nos proponemos, con la discusión y el debate fundamentado sí buscamos que este ejercicio sea lo más sistemático posible, porque la mayoría de las veces lo que surge del trabajo son más interrogantes e inquietudes para reflexionar.

Por tanto, el programa que cada año planteamos considera las preguntas que nos hacemos y los textos que nos sugerimos revisar, con la intención de generar la discusión fundamentada y el diálogo; a partir de ello señalamos los objetivos que pretendemos lograr. Entre éstos, incluimos tanto la redacción de los textos que cada integrante propone, como llevar a cabo la discusión colectiva y pertinente en torno a cada trabajo con el ánimo de ahondar en la reflexión, para ofrecernos mutuamente los puntos de vista que cada texto suscita y así enriquecerlos para su publicación.

Como el seminario es interinstitucional, ha contado con el soporte derivado de las adscripciones institucionales que sus integrantes sostienen con instituciones de educación superior en México; por ello también ha sido posible conseguir directa o indirectamente cierto tipo de apoyo para las publicaciones. En ese sentido, los programas de trabajo que proyectamos cumplen con los requisitos y criterios que las universidades nos plantean a través de las instancias responsables en cada una, como es el caso de la Universidad Pedagógica Nacional, la cual desde hace seis años generosamente nos ha dado cobijo en la Unidad Ajusco.

Así, para 2021, las preguntas que habíamos esbozado desde 2020 continuaron vigentes en cierto sentido, algunas adquirieron mayor relevancia y otras se replantearon o bien, para algunos de nosotros, hubo que formular nuevas; pues no fue posible obviar el efecto que causó al mundo la pandemia de Covid-19, la cual no sólo nos obligó a distanciar y realizar vía remota las sesiones de trabajo, sino a reformular algunos de los temas centrales como el de la experiencia. Aunque ninguno de los trabajos que proponemos se centró en este fenómeno sanitario-económico y social, sí matizó de alguna manera nuestras reflexiones, ya que, sin duda, suscitó interrogantes acerca de lo social, lo subjetivo y lo educativo. Al ser un acontecimiento sociohistórico que está marcando de modo distinto a las generaciones, la pandemia estará presente como una especie de huella en los textos.

Ahora bien, las preguntas que potenciaron la discusión y la búsqueda para dichos textos son: ¿Qué noción de experiencia sostiene

la idea de que en la ciudad ya no es posible la configuración de la experiencia? ¿Cómo es posible hoy, con las transformaciones sociales y conceptuales, reconocer en la vida de los sujetos lo que se constituye como experiencia? ¿De qué trata la experiencia del cuerpo en la actualidad? ¿Cómo se constituye la experiencia a través de la pantalla, qué papel tienen en ello la subjetivación, la intersubjetividad? ¿Qué elementos intervienen y suscitan la relevancia en la creación de sentido?

Así, animados por estas interrogantes y las que surgen en el trayecto, el seminario se reúne todos los lunes cada 30 días;[1] los integrantes preparan las lecturas seleccionadas por todos para la discusión. Los avances en los capítulos se comentan posteriormente, de acuerdo con las presentaciones acordadas de manera conjunta. La preparación y edición de la obra se lleva a cabo en el seminario, y sólo cuando se ha decidido colectivamente que los textos están listos para corrección de estilo y dictámenes, la obra integrada se presenta a la universidad receptora para su publicación.

Con base en estas formas de trabajo, discusión y debate, para este volumen exponemos un conjunto de ensayos que busca indagar, reflexionar y cuestionar en torno a las diferentes aristas que sobre el sentido, la educación, el cuerpo y la salud, la ciudad y algunas formas de la violencia se enmarcan en las concepciones sobre la configuración de la experiencia, en la estela de lo imaginario. Los textos abordan la experiencia de sujetos que conforman la sociedad, quienes se constituyen en lo colectivo, apelan a éste y también padecen en las tramas de la institucionalidad establecida que configura a las sociedades hoy en día, pero a la cual igualmente sortean y buscan transformar de manera incesante con creatividad.

El orden en que se presentan los textos de la obra se definió con base en el criterio de articulación de los temas que se van desarrollando en cada capítulo a partir del eje temático de la experiencia,

[1] De forma remota, en tanto las universidades no retornaran a las actividades presenciales a causa de la contingencia sanitaria de la Covid-19.

cómo ésta se expresa en diversas dimensiones del acontecer humano; por ejemplo, el que deviene en la creación de sentido, o el de hacer sociedad desde los lugares de responsabilidad, de la tragedia de los cuerpos frágiles, de los modos de transgresión o del vivir espacios físicos y virtuales. Buscamos que en el despliegue de la obra la reflexión conceptual más amplia fuera presentada en primer término, para dar lugar a las aproximaciones más puntuales que, incluso, en algunos trabajos, se centran en ciertos casos. Con ello, esperamos ofrecer a los lectores no sólo la posibilidad de acceder a la lectura precisa de un tema, sino al recorrido reflexivo que en el Seminario Imaginario y Experiencia hemos realizado; es desde ahí como se enfoca un mirar y un modo de exponerlo.

En ese sentido, el libro inicia con el desarrollo conceptual que en torno a la noción de experiencia y de su importancia para la reflexión en ciencias sociales y humanidades nos plantea Raymundo Mier Garza con su texto "Experiencia y creación de sentido: expresiones del acontecer", donde lleva a cabo una reflexión prismática y profunda sobre la noción de experiencia y todo lo que deviene de ésta. Las dimensiones y complejidad del entramado de la experiencia que involucra su proceso de génesis y expresión como potencia de lo humano, punto de vínculo entre sujeto y mundo. Y a partir de ese entramado, las gamas insertas en el conocimiento del propio sujeto sobre sí mismo, ante sí y frente al otro, del otorgamiento o emergencia de sentido al (y lo) otro en la construcción de lo social y la aprehensión del entorno natural y cultural. Mier emprende una ruta en donde entreteje y se interroga por la relevancia de la significancia, del conocimiento, del lenguaje, del sentido, lo simbólico, el signo, lo ritual, la identidad, la memoria y el olvido, tanto para la vida individual como para la colectiva.

Asimismo, advierte la interrelación de la percepción, la cognición, el deseo, las afecciones y la imagen corporal en la atribución de las cualidades, tensiones, matices y desempeños en las acciones de los sujetos y las modalidades del intercambio. Para ello, dialoga intensamente con autores relevantes de la filosofía, la lingüística y la

antropología, con el fin de desarrollar sus propias propuestas que iluminen vías para la comprensión del hacer mundo. Discernir sobre el concepto de experiencia es cardinal, lo cual enfatiza con el lúcido planteamiento de Merleau-Ponty (1964): "Interrogamos nuestra experiencia precisamente para saber cómo ella nos abre a lo que no somos nosotros" (p. 211), y al vértigo que suscita enfrentar la existencia y al mundo mismo.

En el texto "Jóvenes y experiencia, responsabilidad colectiva. Imaginar otros futuros", de María Luisa Murga, la autora plantea –a partir de los datos de su investigación– que el discurso que actualmente califica en México a los adolescentes y jóvenes como generaciones *X, Y, Z, ninis* o *cristal*, y los señala como *irresponsables* –sólo interesados en sus celulares, en las redes sociales, sin respetar las normas–, es contrario a la realidad que expresan los jóvenes cuando hablan de lo que para ellos es ser joven o adulto en su sociedad, pues lo que refieren, en su mayoría, son vislumbres de una vida plagada de *responsabilidades*. Según la autora, esta especie de situación paradójica deriva de lo que ha ocurrido desde la modernidad, agudizado por la irrupción del mercado capitalista neoliberal, cuando en las sociedades y en la educación se dispusieron esquemas formativos que han llevado a los jóvenes por la alienación de un discurso y unas prácticas que, en la doble articulación entre indiferencia y control, los colocan en el lugar de sujetos de la *responsabilización* y la *administración individual*. Con ello, los jóvenes han aprehendido el papel prefijado de *capital humano*, el cual los doblega para asumir que el sentido de sus vidas no exceda el subsistir establecido en una sociedad que, además de economizar el pasado y el futuro, los aísla en la asunción individual de unas responsabilidades que competerían a la sociedad, en el vínculo colectivo.

La peculiar relación médico-paciente constituye la interrogante que se plantea Rocío Hidalgo en su texto "Cuerpos absolutos. El vínculo insurrecto", permeada definitiva e irremediablemente por la perspectiva de cuerpo en la modernidad tardía. El discurso de poder y displicencia de la práctica médica frente a la trama de la

potencia de lo político, inserta en el engendramiento de la autonomía y del vínculo colectivo, son aspectos atravesados por las diferentes expresiones de la violencia, en su inherente constitución de lo social. La experiencia de la enfermedad y el quebrantamiento de la identidad vulnerada por el dolor y el sufrimiento, en donde se frena el esfuerzo de persistir en su ser –siguiendo a Spinoza (2014)–, sólo pueden ser mitigados por la solidaridad y la alianza, modalidades del vínculo –de acuerdo con Mier (2004)–, que revelan una ética de *compromiso*, en la cual *el otro importa*. Los laberintos burocráticos inútiles que agobian a los pacientes también llevan la cuota de poder institucional, desempeñado por los trabajadores administrativos, como extensión de un "hábito del maltrato", una violencia naturalizada por éstos y tolerada por los pacientes. La enseñanza y el ejercicio de la Medicina son ajenos a lo humano en su búsqueda de la "objetividad"; es ahí donde pierden las experiencias significativas vividas *con* los pacientes como un conocimiento relevante para su práctica, pues están en función de una alienación al sistema, de *servidumbre*, diría Spinoza (2014).

En su texto "Las prácticas espaciales en la experiencia de ciudad", María de los Ángeles Moreno se centra en la discusión que se ha dado en las últimas décadas en el ámbito de los estudios sobre la ciudad, en cuanto a las posibilidades de configuración de experiencias en el contexto urbano. Luego de situar dicha discusión, la autora se aproxima al tema del *flâneur*, como figura que emerge en el nuevo escenario urbano de la modernidad, el cual, para Moreno Macías, es expresión espaciotemporal que integra elementos físicos y simbólicos, y que en su actividad crea y potencia significados y sentidos. Por ello, según la autora, el *flâneur* ofrece los elementos para pensar la experiencia en y de la ciudad a partir de las síntesis que éste propicia en su actuar como *práctica* emblemática de la vida en la ciudad de la modernidad. Así, señala que estas prácticas son *espaciales* y, desde dicha concepción, se plantea la pregunta acerca de cuáles son esas prácticas espaciales que, como la figura del *flâneur*, los sujetos llevan a cabo en el espacio público, inmersos en la

compleja dinámica –urbana, política, económica, simbólica– de la ciudad contemporánea, y de qué manera dichas prácticas pueden pensarse como experiencia de y en la ciudad.

La relación entre técnica, utensilios, herramientas y máquinas con lo humano, bajo el paradigma de que los objetos tecnológicos derivan de su práctica en una extensión del cuerpo –cualidad de la experiencia que se genera a partir de ciertos requisitos fundamentales de corporeización–, es lo que aborda María Fernanda Varela en "Percepción y experiencia. Pantallas análogas y digitales". La autora realiza un recorrido esencial para comprender la complejidad imbricada en el proceso de percepción, los sentidos, el tiempo, el espacio y el entorno desde la fenomenología de Merleau-Ponty (1994) y las premisas de Simondon (2012); aborda también el devenir en los imaginarios sobre la eficiencia de la inmediatez, lo sincrónico, la accesibilidad y los medios de comunicación, además de la influencia y efectos en la subjetividad y en la reorganización de la vida social. Así, María Fernanda Varela propone una interesante reflexión desprovista de prejuicios y determinismos que obstaculicen una visión sobre las implicaciones de la pantalla en los sujetos, sobre todo en estos tiempos de pandemia, un momento histórico que además reveló asimetrías socioculturales y económicas más allá de las evidentes.

En "Violencia, interseccionalidad y cuerpos inferiorizados: Infanticidio en la Ciudad de México, hoy", Alma Erazo y Gezabel Guzmán abordan una problemática social atroz en donde se cruzan aspectos como el político, económico y cultural, y dentro de éstos, las aristas que se conceptualizan en la noción de interseccionalidad, para potenciar el entramado y complejidad que deviene de la violencia estructural, permeando todas las violencias que se derivan. Éstas crean y actualizan los imaginarios colectivos respecto a una gama de estereotipos identitarios históricamente instituidos, y expresan las zonas oscuras de una sociedad, cuyo tejido está fracturado desde hace varias décadas y se recrudece cada día más bajo la mirada de gestiones de Estado negligentes, un sistema capitalista

perverso y una sociedad indiferente, por decir lo menos. Constitutivo de este sistema *gore*, está el desempeño de la necropolítica y la biopolítica, pues permiten que éste se desarrolle, quizá como característica de las grandes urbes, señalan las autoras. Cuando la indolencia es la respuesta de una sociedad ante el infanticidio –pasivo y activo–, se está ante la presencia de la nulidad ominosa; la degradación, lo desechable, lo residual; cuerpos invisibles.

Finalmente, si bien pareciera que esta obra ha sido construida en conjunto desde la desesperanza y en la nostalgia de lo perdido, la escritura y reflexión que propone no se agota en el deleite del abatimiento. Porque, aunque el desespero abruma y las catástrofes de lo social se advierten con vehemencia, en las líneas de cada texto se puede observar la promesa que lo humano construye en lo colectivo, donde todavía es factible que el desaliento empuje a la acción política. Así, cada texto subraya una preocupación social desde la amalgama que la experiencia de lo humano se muestra en devenir; y con las rutas teóricas emprendidas, en algún punto se tocan o complementan la mirada de ese prisma que es lo social, con el ánimo de comprender.

Porque la modernidad contemporánea exige atender tanto lo micro como lo macro, tender puentes comunicantes para tratar de entender los efectos en la vida de los sujetos y en las colectividades; en sus cuerpos, en los espacios que habitan y en los modos con los cuales la educación estimula y es un detonante de creación, o con el que se coarta la voluntad y la acción de los individuos. Ciertamente, son tiempos de grandes retos, de recuperarnos como seres sociales, en donde el otro, que es la medida de uno mismo, alienta y compromete a continuar evidenciando el quiebre y a promulgar propuestas para un futuro que signifique deseos de bienestar colectivo.

Referencias

Imaginario y experiencia (2015). *Miasmas de la cultura. Ética y estética en los márgenes de la modernidad*. México: CIDHEM/Imaginario y experiencia/Juan Pablos.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. París, Francia: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción.* España: Planeta-Agostini.

Mier, R. (2004). Calidades y tiempos del vínculo: identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social. *Tramas*, (21), 123-159.

Mier, R. (2012). Diálogo pedagógico, reconocimiento y creación de sentido. En A. M. Valle (ed.), *Alteridad. Entre creación y formación* (pp. 17-30). México: FES Acatlán-UNAM/Imaginario y Experiencia.

Murga, M. L. (coord.) (2017). *Dogmas de la educación. Irrumpir la uniformidad*. México: Universidad Pedagógica Nacional.

Simondon, G. (2012). *Curso sobre la percepción*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Spinoza, Baruch (2014). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España.

Valle, A. M. (ed.) (2012). *Alteridad. Entre creación y formación*. México: FES Acatlán-UNAM/Imaginario y Experiencia.

CAPÍTULO I

EXPERIENCIA Y CREACIÓN DE SENTIDO: EXPRESIONES DEL ACONTECER

Raymundo Mier Garza[1.]

La persistente y elusiva relevancia de la noción de experiencia exhibe el carácter fronterizo, acaso intersticial que marca sus diferentes facetas y los múltiples matices que adopta en las reflexiones sobre lo humano. Señala un punto de concurrencia entre sujeto y mundo –que involucra el papel de la naturaleza y de los otros, del otro–, alude a las interrogantes sobre la naturaleza y la relevancia del conocimiento, apunta a las condiciones de posibilidad del conocimiento y abarca incluso las preguntas sobre la génesis del sentido y, con ello, la relevancia del lenguaje y el sustento y la relevancia del lenguaje en la constitución de los vínculos y la historia personal y colectiva. En uno de los acercamientos contemporáneos más abarcadores y más comprehensivos, el emprendido desde la fenomenología, que ha puesto a la luz la posición enigmática y al

[1] Profesor-investigador en el Departamento de Educación y comunicación. Profesor del Doctorado en Ciencias Sociales de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Profesor de las asignaturas de Teoría antropológica y Filosofía del lenguaje en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

mismo tiempo reveladora, acaso inabarcable, de esta relación entre el sujeto y mundo, entre sujeto y realidad –en su persistencia y en su cambio incesante–, sobre el sentido del tiempo y el espacio, sobre el enigma del sentido y lo simbólico, sobre el vértigo de la memoria, el devenir y la creación, sobre el carácter de lo real y del papel de la ausencia y el inexistir; la experiencia involucra los modos en que esta relación de "interioridad" entre sujeto y mundo compromete el desempeño y acaso el destino de lo humano.

En el marco de esa aproximación particular, Merleau-Ponty (1964) sintetiza con una expresión sutil y tal vez oblicuamente metafórica la significación crucial del concepto de *experiencia*. "Interrogamos nuestra experiencia precisamente para saber cómo ella nos abre a lo que no somos nosotros" (Merleau-Ponty, 1964, p. 211). La referencia a la experiencia en esta imagen sintética de Merleau-Ponty hace patente la fuerza iluminadora de la alusión a una apertura que el sujeto experimenta al enfrentar al mundo en el momento inaugural de su existencia. El "abrirse" a ese entorno no puede estar significado sino como negatividad: es todo aquello que no somos. Es un abrirse enigmático de algo, ese "nosotros" que nos es inaccesible, imposible de aprehender, a esa otra totalidad integral que nos acoge, que es el mundo, que es equiparable en su oscuridad e igualmente inabarcable. Esta significación negativa revela un modo de asumir la constitución del entorno, del mundo, como conformada como un universo de sentido por la acción de la conciencia; ese "no ser" constituido como sentido desde la acción significante del sujeto. Pero al mismo tiempo, el sujeto como ineludiblemente destinado a asumirse en este participar del mundo, ser un elemento de él. El sujeto como constituido por su propia mundanidad, conformado por ella.

Ese acto de conferir sentido llevado a cabo por la conciencia, sin embargo, supone la disposición desde un silencio que anticipa, propicia, constituye y enmarca todo proceso de atribución de sentido, y que involucra la percepción y las afecciones comprendidas como un momento determinante de la propia acción subjetiva. Una

experiencia que hace posible advertir esa apertura, esa potencialidad y posibilidad de dar sentido al mundo, realizada como expresión y como vínculo con el otro, con los otros que participan como presencias mundanas de una condición dual: al mismo tiempo "objetos", elementos integrados en la trama de la mundanidad y, empero, sustraídos a ella como sujetos capaces de una experiencia y una atribución propia de sentido.

El despliegue multifacético de las interrogantes se proyecta históricamente casi en la totalidad de las vastas reflexiones disciplinarias comprometidas en la elucidación de los enigmas del conocimiento, la afección, la imaginación, el lenguaje, los vínculos, las identidades. La pregunta por ese encuentro entre sujeto y mundo, por el carácter de esta experiencia, asume fisonomías específicas al integrarse en las distintas reflexiones: involucra de manera específica a la filosofía, la psicología y el psicoanálisis, la antropología, la lógica, la estética, la lingüística y las concepciones políticas contemporáneas. Pero su fuente y arraigo históricos –sus referencias primordiales surgidas del mundo grecolatino, cuyo estremecimiento se propaga a las reflexiones contemporáneas– subrayan el carácter al mismo tiempo relevante y decisivo de la interrogación sobre el conocimiento, la verdad, la mimesis, la ficción, las percepciones y los afectos en los diversos ámbitos del pensamiento occidental. Imponen una tentativa perseverante, acaso necesariamente inconclusa, de reconocimiento y, tal vez, de reelaboración de un ámbito conceptual edificado en torno a la experiencia. Las diversas perspectivas formuladas en la tentativa de iluminar los rasgos enigmáticos de la experiencia, tanto históricas como disciplinarias, a pesar de sus acercamientos segmentarios, conducen a una creciente clarificación de las cualidades diferenciales de los aspectos constitutivos de la noción, las condiciones de su fuerza referencial, tanto como sus condiciones de relevancia y validez.

Así, la noción de experiencia se sustrae a un acercamiento teórico definitivo en la medida en que compromete, junto con un conjunto de procesos "interiores" al sujeto, un dominio conceptual

irreductible a un confinamiento de la mirada en el ámbito meramente psicológico o empírico. En la medida en que involucran la comprensión del papel del sujeto en la figuración de la mundanidad y la génesis de las certezas sobre el mundo, subrayan la relevancia de una construcción conceptual irreductible a la esfera de la subjetividad, la cual conlleva un conjunto heterogéneo de procesos que desbordan los marcos de una reflexividad empírica sobre los mecanismos del conocimiento.

Sin dejar de asumir un sustrato perceptivo, conformado por una actividad fisiológica sensorial orientada hacia los objetos externos, un incesante y amplio desempeño de los sentidos, la reflexión sobre la experiencia reclama una articulación de construcciones conceptuales referidas al entorno, pero también una sucesión de respuestas afectivas. La experiencia supone una "actitud" preconceptual, una disposición cognitiva y afectiva como una posibilidad de *orientar* la percepción, modelarla según contornos y énfasis propios, subrayar los momentos de transformación y el proceso de devenir de las configuraciones de sentido. La percepción no aparece como un acto simple. Supone no sólo recibir las estimulaciones del entorno, diferenciarlas, disponerlas en un orden, reconocer las figuras y sus transformaciones, enmarcar las transformaciones en un espacio, concebir el entorno al mismo tiempo como una vasta y potencialmente inabarcable trama de objetos relacionados entre sí, comprendidos en una esfera de sentido, como una mundanidad totalizante.

Esa totalidad no puede arraigarse sino en un impulso y una capacidad del acto perceptivo dotado de la posibilidad de integración sintética de las percepciones en una esfera, incorporar en una totalidad los objetos que se ofrecen asimismo como una densa trama de relaciones, tensiones potenciales, en proceso de transformación, en proceso de consolidación estructural. Reconocer e incorporar la disposición de la síntesis perceptual para la aprehensión de objetos, individualizados y, no obstante, integrados en una trama de composiciones en devenir, reclama también una aprehensión conceptual autorreflexiva del sujeto, pensar la percepción, pensar el acto

de atribución de sentido, pensar la aprehensión afectiva, pensar el acto mismo del pensar, que aparece destinado a hacer surgir una reflexión sobre la reflexión, al margen de la reflexión, por "encima" de ella e impulsada en sus transformaciones y correlatos de pensamiento por esta posición exorbitante.

Se trata de un modo de la conciencia que participa de una posición más allá de la conciencia, un acto "metaconceptual": la conciencia pre-perceptual que alienta las potencialidades propias de la percepción y la recepción afectiva, esa conciencia anticipante, no sólo "da forma y sentido" a la percepción y a las afecciones, sino enmarca la capacidad de dar forma a la conciencia propiamente dicha: sustenta la capacidad de formular juicios, ideas. Transformar en objeto esa potencialidad del acto de pensar, colocar el pensamiento en el foco mismo de la experiencia –hacer del acto de percibir, del acto de sentir, del acto de pensar, objetos de la experiencia– se revela como una acción constitutiva de un sentido "trascendental", de una posibilidad del sujeto de asumir un sentido que se sustrae al reclamo del entorno para abismarse en su propio desempeño que no es otro que la imaginación, implanta un punto de anclaje que revela la potencia de engendramiento de lo imaginario. Es la posibilidad de llevar la experiencia a forjar una imagen de sí, un sentido de identidad de lo propio, una aprehensión y una conciencia de sí. El sujeto participa entonces de un ámbito extrínseco a esa actividad de pensamiento convocada por la presencia del mundo, una conciencia extraña al mundo y volcada reflexivamente sobre el actuar puro del sujeto: la experiencia de sí anticipa y condiciona, desde una acción inaccesible a la percepción, desde una acción inafectable, a la afección misma, busca comprender desde un pensamiento incalificable al acto de creación de sentido propio de la formación de juicios.

La mundanidad aparece como extrínseca al sí mismo, aunque surgida de la potencialidad creadora de sentido atribuido por el pensamiento. El mundo como entidad, dotada de integridad y desplegada como una totalidad, es forjada plenamente por la experiencia

misma como una *exterioridad* en oposición a la interioridad del *self* –una figura imaginaria de sí concebida como unidad, como identidad sintética, como agente originario de todo acto de atribución de sentido, como fuente y referencia de toda afección–, de la aprehensión de sí como una identidad radicalmente autónoma conformada por una imagen del propio cuerpo y de la conjugación de todas sus potencialidades, sustraído a la historia, a los otros y al mundo, asumido como el conjunto de actos propios de la interioridad, como el dominio que condiciona y circunscribe el sentido de "intimidad". Así, la experiencia emerge de la subjetividad y la desborda, engendra una exterioridad que le es propia, pero que la constituye como objeto; la subjetividad conformada por su propia reflexividad se ofrece en sí misma como un dualismo en permanente recomposición –la conciencia que sintetiza las operaciones diferenciales de la conciencia, el acontecer de sus respuestas ante el acontecer del mundo, las integra en esa síntesis que no es sino un juego imaginario, constitutivo de la experiencia misma. Es la experiencia lo que hace posible la creación de su propio distanciamiento imaginario de lo real: el efecto de alienación del sujeto respecto al mundo, que se ofrece como condición del conocimiento objetivo. Este distanciamiento vela, sin embargo, en su posibilidad de aprender su propio acto de creación *del mundo y lo mundano, entendidos como entidades de sentido*, dotados de una forma en permanente devenir como expresiones de la naturaleza temporal de la experiencia. Ésta se expresa en una potencia destinada a señalar la orientación de las acciones, caracterizaciones, aprehensiones destinadas a consolidar la aprehensión y comprensión de "el mundo".

Expresión y significancia: condiciones constitutivas de la experiencia

Si bien el concepto de significancia (*signifiance*), tal y como lo insertamos en nuestra reflexión, toma su raíz y sus rasgos fundamentales

en la reflexión de Benveniste (1974, pp. 51-63), en nuestra perspectiva, aun guardando una consonancia con el trabajo de Benveniste, estará marcado por una inflexión pragmática formulada a partir de ciertas propuestas de Charles S. Peirce.[2] La distinción entre sistemas semiológicos y semióticos señala ya una distinción entre aquella materia que, sólo a partir de su inscripción en un régimen pragmático, despliega su potencia significativa. Todo objeto puede devenir signo, puede asumir, de manera progresiva o catastrófica, esa potencialidad de significación que consiste en la posibilidad, abierta necesariamente a la concurrencia del azar, de extinguirse en su propia identidad relacional y material para transfigurarse en señal pura, para convertirse en una entidad "puramente dinámica" y apuntar a una entidad ontológicamente diferenciada, el objeto de la significación.

Se trata de un objeto semiótico que se ofrece, o bien como un modo de presentarse de una cosa del mundo (la palabra "lápiz" refiere al concepto "lápiz", y es la condición relacional de la palabra con el concepto la que engendra una referencia potencial a una cosa del mundo, un lápiz), o bien como una afección o respuesta corporal (una frase musical remite no a una significación, sino de manera

[2] En principio, para Benveniste, la significancia designa dos dimensiones suplementarias: en una primera instancia, la conformación de entidades potencialmente significativas a partir de su inscripción en una trama relacional, en un sistema abierto (que Benveniste llama "semiológico"); en una segunda instancia, la concreción material de la significación con base en el reconocimiento de su calidad significativa por parte de una comunidad, que, desde ese reconocimiento, incorpora los signos en procesos de intercambio de lenguaje. Estas dimensiones de la significancia se integran a partir de la concurrencia en dos "modos de significación": la significancia que Benveniste designa *semiótica* –de la que participa todo signo, toda materia en su devenir como objeto significativo– y aquella que designa como *semántica*, que se hace patente privilegiadamente en el modo de significación del lenguaje verbal, que compromete la integridad del sistema abierto de la lengua y que conlleva la inscripción en el régimen de intercambio de las potencias y capacidades propias de la subjetividad y su participación en la trama de actos de lenguaje. En nuestra perspectiva, la conformación de la expresión compromete la conjugación compleja de los dos modos de significación, de las diversas potencias de la significancia.

inmediata a una respuesta afectiva-corporal que aparece como un "significado" inmediato de la experiencia auditiva; algo similar podemos advertir en una figura plástica, por ejemplo, un cuadro de Rothko o de Jackson Pollock), o bien como un concepto (la referencia propia de la partícula verbal "no" [en español] que refiere a la mera fuerza conceptual de la negatividad), o bien como una acción (una palabra que nombra un segmento determinado de una cadena de despliegues corporales o comportamientos en un entorno dinámico –una "situación"–, reconocible a partir de su correspondencia con una formulación normativa), o bien como una presencia reconocible a su vez como un sujeto, como "otro" (la palabra que aparece como pronombre personal de la segunda persona –una partícula verbal "vacía", que remite directamente a la posición simbólica del "otro" como interlocutor en el proceso de enunciación).

La materia del signo se eclipsa, se torna irrelevante, total o parcialmente, para consolidar, o bien la identificación de un objeto presente (proceso de significación crucial en el desempeño "discursivo" de los signos), o bien la "presentificación" –es decir, conferir la calidad de "presente" (en la imaginación) a un objeto ya desaparecido en la situación de referencia–. Este proceso de "presentificación", propio de una modalidad referencial del signo resulta en la conformación propiamente simbólica del signo.

El signo asume toda su fuerza simbólica en la medida en que remite la identidad conceptual a un objeto cuya única "realidad" es imaginaria. Es sólo así que el signo abandona su anclaje en la situación experimentada para asumir una potencialidad universalizante; es decir, un signo "puro", reconocible solamente en su "convencionalidad", en la naturaleza de las leyes que determinan su conformación. El simbolismo emerge de esta conjugación del eclipse de la materia significante y la dominancia de la fuerza referencial destinada a la presentificación de lo desaparecido. Si bien Pierce (1977) reconoce esta posibilidad de una materia cualquiera de convertirse en esta identidad eclipsada, transformada en un punto de inflexión capaz de orientar la fuerza deíctica inherente

al devenir signo, distingue tácitamente entre un modo de significación puramente dinámico (el de una materia que deviene signo al desaparecer, para orientar la percepción hacia otro objeto), y un modo de significación sustentado en regulaciones, en formaciones relacionales de naturaleza proposicional, basado en presupuestos convencionales y articulado en secuencias inferenciales. Esta última propiedad aparece como una caracterización propia del proceso conceptual-verbal, proposicional-frástico. Este proceso de emergencia de la significancia –la "semiosis"– que distingue el modo de significación dinámico y el modo de significación verbal-frástico, remite a lo que Benveniste reconoció como la distinción entre el devenir signo involucrado en el proceso semiológico y el devenir signo involucrado en la significancia propiamente dicha.

Para Benveniste, la significancia supone la integración entre la materia de la significación y un proceso en el que el referente primero es un concepto; éste, a su vez, remite a un objeto material o a una relación presente o desaparecida. La significancia verbal remite entonces a una doble referencialidad, desplegada en dos dimensiones: en una primera instancia, un modo de significación propio de la mera forma y función de los signos: una conformación de entidades potencialmente significativas a partir de su inscripción en una trama relacional, en un sistema –en nuestra perspectiva hablaremos de un sistema abierto y no cerrado–, la lengua, ordenamiento virtual constituido por signos dotados de una significación convencional (que Benveniste llama "semiótico"); en una segunda instancia, la concreción material de la significación con base en el reconocimiento de su calidad significativa por parte de una comunidad –lo cual supone el carácter convencional del signo–, que, desde ese reconocimiento, incorpora los signos en procesos de intercambio de lenguaje. En nuestra perspectiva, la conformación de la expresión compromete la conjugación compleja de los dos modos de significación, de las diversas potencias de la significancia.

La modulación de una situación de enunciación –es decir, el signo asume toda su potencialidad de afectación que se realiza en el

vínculo intersubjetivo–, situación que pone en juego la concreción de lo imaginario en una formación narrativa. La fuerza narrativa se compone de la integración de las resonancias imaginarias y afectivas de las reminiscencias, y las resonancias imaginarias que acompañan la espera y el deseo como figuraciones de lo por venir; la intensidad expresiva de la narración se integra con "componentes semánticos armónicos" (modalidades), que despliegan las potencialidades interpretativas de las expresiones narrativas.

Estas dimensiones de la significancia se integran a partir de la concurrencia en dos "modos de significación": la significancia que Benveniste designa *semiótica* –de la que participa todo signo, toda materia en su devenir como objeto significativo– y aquella que designa como *semántica*, que se hace patente privilegiadamente en el modo de significación del lenguaje verbal, que compromete la integridad del sistema abierto de la lengua y que conlleva la inscripción en el régimen de intercambio de las potencias y capacidades propias de la subjetividad y su participación en la trama de actos de lenguaje.

El signo incorpora en el proceso de significancia la fuerza afectiva que emana del intercambio realizado como acto de lenguaje; esta potencia de afectación, la capacidad de suscitar una respuesta afectiva tanto en quien enuncia como en el receptor de los signos en el proceso de intercambio comunicativo. La conceptualización se conjuga con la fuerza de afección en el régimen comunicativo. Surge así una tensión afectiva inherente a la asimetría del proceso reflexivo de la afección propio de la enunciación, y el proceso "transitivo" de la afección –la "comunicabilidad" de las fuentes afectivas, la posibilidad de comunicar la fuente de una afección al "otro"–; la posibilidad de tener como objeto de intercambio una presencia, una acción, una afección, dotado de propiedades formales o materiales capaces de suscitar una afección reconocible en el otro. Esa afección surge así en el polo receptor de los enunciados como respuesta a la potencialidad afectiva de los signos del otro. Esta conjugación de afecciones y conceptualización potencial que se conjugan

en el diálogo, en el intercambio intersubjetivo, determina la fuerza y el sentido de la expresión. Confieren su forma reconocible al proceso de la experiencia.

Toda expresión, propiamente considerada, presupone en consecuencia un soporte inferencial y un conjunto de disposiciones imaginarias; es la culminación de una secuencia de derivaciones entre entidades relacionales de carácter proposicional que pueden culminar o bien en una formación conceptual o proposicional, o bien en una respuesta corporal-conductual (una acción simple o compleja), articulada en una configuración de otras acciones –una situación–, o bien en una composición fantasmática (ficcional); cada uno de estos desenlaces es acompañado de una carga afectiva.

Es solamente cuando la expresión se inscribe en esta trama configuracional de las acciones –la integración de los vínculos de intercambio articulada en una trama desplegada como una Gestalt, como una forma en proceso incesante de ordenamiento y desagregación– que el proceso de significancia se concreta; se despliega y se hace reconocible, propiamente, como una expresión, la decantación material de la experiencia.

La expresión como conformación simbólica de la experiencia

No hay sino experiencia expresada. Antes de su concreción expresiva, la experiencia no es sino una nebulosa de posibilidades de sentido, de figuraciones en devenir, de resonancias nómadas de afecciones múltiples y cambiantes. La conformación de la experiencia culmina en la realización de una *forma* expresiva, en una formación particular de entidades significativas, en la concreción estructurada de un proceso simbólico –que participa intrínsecamente de los marcos y las dinámicas del intercambio–. La expresión remite al complejo proceso de emergencia de la significación y su culminación en el proceso de intercambio simbólico. La expresión

aparece imaginariamente al mismo tiempo como una *emanación* del acto del pensar, una modalidad de su fuerza creadora, y como la realización de una expectativa de vínculo con el otro. No obstante, esa "emanación" no se despliega como una mimesis del pensamiento o como una concreción sustancial del acto de pensar manifiesto como acto de habla. Es irreductible al pensamiento. Emanado de él, modulado por él, es otra cosa.

La relación entre pensamiento y expresión es de engendramiento, supone la irrupción de una diferencia irreductible entre estos dos actos: pensar y formular la expresión suponen la inadmisible "mimesis radicalmente asimétrica". Y, sin embargo, la expresión no es sólo la condición de realización de la experiencia, sino también su condición de posibilidad de ofrecerse a la reflexividad, de aparecer como un objeto cuya constitución dinámica es a su vez exorbitante y necesaria para la conformación del pensamiento. El acto de pensar –el pensamiento incita y responde a lo expresado– se conforma a su vez de experiencias múltiples: involucra la experiencia de la percepción sensorial (orientada al mundo) e interior (orientada hacia las afectaciones de sí), el impulso de las experiencias afectivas que acompaña la emergencia del acontecer en el entorno, la experiencia reflexiva del pensar como conciencia de su propia conformación, la experiencia de una voz íntima –una mera disposición a la comprensión y al vínculo con el otro como destinatario del sentido– cuya única vía de presencia es el devenir significado (*significancia*) y la experiencia de la obligatoriedad tácita de las condiciones normativas del acto de lenguaje.

El acto de pensar se concreta así *originariamente* en el devenir de la forma significativa del cuerpo como elemento constitutivo del régimen expresivo que cobra sentido en el vínculo intersubjetivo. *El cuerpo como elemento expresivo primordial* constitutivo del devenir del pensar se fragua en un proceso inconmensurable al pensamiento mismo, aunque sustentado necesariamente en él. La composición de la experiencia del propio cuerpo cobra así una apariencia paradójica: supone un cuerpo expresado, un cuerpo que

se aprehende como totalidad en sí mismo, como la efigie de un objeto del mundo, pero también como una proyección del proceso del pensar, una materia simbólica en incesante proceso de significación, una fuente de sentido y una posibilidad de revelación de la naturaleza intersubjetiva del acto de pensar. El reconocimiento del cuerpo expresivo despliega un proceso que exhibe el carácter complejo de la expresión como régimen simbólico. La experiencia del cuerpo supone la puesta en juego de la posibilidad de asumirse como la realización de las potencias de transformación inherentes a la inscripción del cuerpo en el entorno.

El acto no es sólo un desempeño corporal, un recurso de transformación del entorno para la suspensión de la urgencia biológica; el acto es también propiamente la *manifestación expresiva y pulsional* de esas potencias corporales de transformación y apropiación del entorno como instauración de un universo simbólico, tanto como de alianza y vínculo significativo con los otros. Cada acto está orientado hacia "lo otro de sí" –y, eventualmente, de manera reflexiva, hacia sí mismo como otro–, pero conlleva el cumplimiento de una condición propia: el desenlace de la acción está destinado, necesariamente, a la expresión y, en particular, a ser significado por el *otro.* Ese "ser significado por el otro" confiere su fuerza imperativa al vínculo, sostenido íntegramente por el régimen simbólico. La experiencia se conforma así como una "concreción" de un régimen de acciones heterogéneas concurrentes en un dominio de sentido.

Actuar sobre los otros objetos del mundo, destinar el acto al otro como sujeto cuya presencia se revela como la condición necesaria para la conformación del sentido de sí mismo, del mundo, de los otros, es también asumir la incidencia afectiva del propio acto en la modelación de la imagen, el sentido y la aprehensión reflexiva de su propia efigie. El sentido de la acción realizada a partir de la presencia real o asumida del otro se revela como la condición necesaria para la referencia significativa de los conceptos. No hay referencia de una proposición a los hechos sin la inscripción del régimen inferencial que sustenta el significado de los signos y la conformación

de los hábitos en el marco de la relación con el otro. La fuerza referencial del proceso simbólico no ocurre sin su participación en el juego dialógico con el otro. Esa fuerza referencial no es una propiedad intrínseca de los signos, no surge del acto de conformación proposicional de una conciencia solipsista; por el contrario, surge como el desenlace del acto de intercambio con el otro, que incide de manera tácita en la consolidación de los procesos de conocimiento. La fuerza expresiva de la acción aparece, así, como el impulso a la gestación incesante de una síntesis compleja que involucra, no sólo entre los procesos "interiores" constitutivos de la subjetividad, el acto de percepción de los hechos, las presencias y las afecciones que participan del sentido del mundo y de los otros, y el acto reflexivo de conformación de sí mismo, sino la integración del otro y del vínculo con el otro como condición del acto de conocimiento.

La lengua alemana ha forjado dos conceptos para significar la experiencia: el primero, *Erlebnis* (que al ser traducido al español condujo a forjar un término específico: "vivencia"), que remite a una síntesis de las afecciones asimiladas en lo íntimo, a las percepciones reflexivas, interiores, de la conciencia –la conciencia de su propio hacer, del sentido dinámico de su propio *arché* y las figuraciones potenciales de su propio devenir–, a las impregnaciones indelebles en la conciencia de las respuestas de la conciencia a la irrupción del devenir; el segundo, *Erfahrung*, que comprometería la dimensión de la conciencia orientada hacia el espectro posible de las acciones, su orientación y sus objetos impulsada a la conformación de los hábitos, el espectro simbólico de *valores objetivados socialmente* que rigen el destino del hacer, y los horizontes teleológicos consagrados por las formaciones culturales que modelan el sentido del actuar.[3] Así, una aprehensión sintética de la experiencia

[3] Este dualismo terminológico, incorporado en el universo mismo de la lengua alemana y que no encuentra correspondencia puntual en las lenguas romances, ha dado lugar a una extensa y variada reflexión, en la cual no incursionaremos, pero que ha comprometido algunas de las reflexiones cruciales sobre el sentido de la noción de "experiencia".

comprende el espectro de las condiciones y operaciones perceptivas, las sensaciones, los afectos y deseos que involucran la aprehensión dinámica de los hechos; pero también la dimensión expresiva de los actos: el despliegue, *en términos simbólicos*, de los patrones de inteligibilidad, de los recursos de conceptualización y los cauces de la atención, de la conformación de regímenes de juicio y las fuerzas de referencialidad.

Pero esta síntesis disyuntiva de *Erfahrung* y *Erlebnis* involucra el impulso generalizante o universalizante, la formulación trascendental de la experiencia (*Erfahrung*), con el impulso singularizante de la experiencia asumida como un ocurrir, contingente, catastrófico, estremecedor, acompañado de una afección irrepetible, de la *Erlebnis*. La experiencia sintetiza estos dos impulsos disyuntivos que, sin embargo, confieren su forma propia a la expresión. Son las modalidades de la expresión las que despliegan el acento dominante del sentido de la experiencia: su impulso universalizante, su vocación trascendental, y la fuerza indicativa de la vivencia (*Erlebnis*), su persistencia en la conformación de la subjetividad como los vestigios de un vuelco catastrófico de los sentidos, los valores, las finalidades, los hábitos.

Las estrategias y acciones expresivas involucran en su propia conformación la incidencia de la intersubjetividad –el complejo vínculo de conocimiento, reconocimiento, afectación recíproca e incidencia constitutiva del otro en la génesis y conformación del sí mismo–. Pero la expresión de la intersubjetividad no puede darse sino a partir de una inscripción simbólica de la presencia del otro en la esfera del sí mismo. Esa inscripción simbólica presupone, necesariamente, las condiciones normativas sociales y subjetivas inherentes a los procesos de interacción, a las lógicas colectivas del intercambio que dan su sustento a las operaciones de semiosis[4] y

[4] Por *semiosis* entendemos, en el presente contexto, el proceso por el cual un objeto se convierte en signo, despliega su fuerza potencial de significación, transforma su mera presencia mundana en un impulso indicativo de un universo posible de significaciones, en el marco de las concepciones estructurales de la significación –en

las calidades diferenciales de la significación a un tiempo asimilada en el ámbito de lo propio –lo que correspondería a una "introyección de la semiosis", a una asimilación *íntima* de una semiosis cuyos procesos han sido objetivados socialmente– e institucionalmente conformada. Esta concurrencia de procesos de semiosis incorporan en el régimen conceptual las afecciones, las modalidades de la aprehensión (interior: la aprehensión de las sensaciones de dolor, de los estados anímicos, de las tensiones y afecciones, el reconocimiento de los actos inherentes a la conciencia y al pensamiento; las aprehensiones interiores de lo exterior: intensidades y calidades pasionales, impulsos de deseo, compulsiones de la necesidad) y el conjunto de actos de la conciencia (conformación de conceptos, proposiciones y procesos inferenciales, pero también las estructuras figurativas de la fantasía, desplazamientos de la atención y la apreciación de las formas, representaciones pulsionales y escenificaciones imaginarias). La semiosis participa así de una "doble inscripción"[5]: las calidades de la reflexividad inherente al pensamiento y su incorporación en los procesos de modelación del "sí mismo"; este pliegue de la conciencia sobre el proceso interior de semiosis involucra una orientación particular de las formas de autoconciencia, en particular las operaciones de la conciencia reflexiva volcada hacia los propios procesos de conformación de sentido.

La doble inscripción de la semiosis no supone una correspondencia entre su dimensión expresada (externa, sustancial) y su modo de inscripción "íntimo". Sus tiempos, y sus operaciones, sus potencialidades y sus procesos son de diversa naturaleza, su régimen de integración y de composición difiere también. Este dualismo,

---

particular, las propuestas por Émile Benveniste–, el uso que damos al concepto de semiosis correspondería, en cierto sentido, a la incorporación de un conjunto estructurado de objetos en un *régimen semiológico*.

[5] Formulaciones diversas de esta "doble inscripción" del proceso de semiosis han derivado de los trabajos de Vigotski y de Bajtin, y a pesar de sus marcos conceptuales y orientaciones disciplinarias divergentes ponen en relieve calidades relevantes de los procesos de expresión.

esta doble inscripción de la semiosis, no conlleva una separación irreductible, sino la implantación en el proceso expresivo de una tensión que involucra una *síntesis* continua, capaz de engendrar el sentido mismo de la continuidad tanto de la esfera de lo vivido, como del mundo en el que se inscribe el sujeto. La naturaleza de esta *síntesis* es quizá una de las interrogantes cruciales en la comprensión de la experiencia. La síntesis ofrece una aprehensión del "exterior" no como una concurrencia de hechos aislados, sino como una configuración densa de hechos, integrados en un universo de significación cohesivo, como una conjugación relacional de entidades, cuya autonomía se despliega en la expresión como una composición continua tanto espacial como temporal y corporal.

"Toda experiencia vivida [*Erlebnis*] tiene una temporalidad propia de esa experiencia vivida [*Erlebniszeitlichkeit*]" (Husserl, 1963, p. 79). Esta temporalidad propia de lo vivido, reconocible a partir del pliegue de la conciencia sobre sí misma, es capaz de suscitar al mismo tiempo un efecto de identidad de sí, la figura de una conciencia y una identidad invariantes, esenciales, un yo que no sólo es un núcleo y fundamento de la subjetividad, sino también un agente desde el cual se engendra toda expresión. Pero esta génesis del núcleo identitario del yo (y acaso su expresión semiótica) conlleva la aprehensión de lo radicalmente otro, de la extinción y la ausencia del yo, el sentido del no ser, de la ausencia de ser. Es la experiencia que confiere su sentido a la ausencia de ser lo que constituye el carácter esencial de la semiosis.[6]

El carácter necesariamente procesual de la experiencia supone su relación intrínseca no sólo con la naturaleza de la génesis, la irrupción, la transformación, la duración, la finitud y la extinción

[6] Benveniste había definido, aunque de manera oblicua, este proceso de "devenir signo", de *semiosis*, de *significancia*: "El papel del signo es de representar, de tomar el lugar de otra cosa, evocándola en calidad de sustituto" (Benveniste, 1974, p. 51). El proceso de semiosis surge, así, de asumir la ausencia de esa "otra cosa", para transformarse en una vía, para ofrecerse como un mecanismo para evocar (presentificar) eso ausente.

de los hechos, sino también con el despliegue de los momentos de la conciencia de estos procesos y la aprehensión reflexiva de estas expresiones de la temporalidad. La "integración diferencial" de esta relación complementaria entre la fuerza afirmativa de la semiosis y su fundamento de negatividad –su relación constitutiva con lo ausente, con el no ser ya de la cosa– es quizá también el modo de realizarse de las síntesis temporales de la conciencia: la semiosis supone los tiempos de lo desaparecido, los tiempos de la presencia y los tiempos de la evocación –la presencia por venir, el juego del deseo, las potencialidades de la espera–. Por consiguiente, involucra las diferentes modalidades e incidencias de las capacidades múltiples de la memoria –memoria inmediata, de largo plazo, memorias relacionales, memorias verbales, narrativas y expresivas, memorias figurantes, evocaciones y reminiscencias–, el impulso morfogenético de éstas. Pero el dualismo de la semiosis –presencia-ausencia y el despliegue expresivo de sus temporalidades–, esa conjugación de afirmación de la realización de la semiosis y su impulso esencial negativo involucra también la incidencia de afecciones, sensaciones y percepciones diversas, contradictorias, capaces de conformar el presente como una condensación de percepciones y afectos.

Esa condensación, esa composición sintética, se realiza expresivamente en la semiosis. Las reminiscencias y la posibilidad de proyectar las huellas de lo vivido ya extinto en el acto perceptual presente y en la anticipación de lo por venir modela la aprehensión del entorno, lo recobra como una figura dotada de identidad surgida del seno de la contingencia perceptual, de la corriente continua del pensamiento. La expresión de la semiosis ofrece esa síntesis heterogénea que se realiza en el despliegue material de los signos en el intercambio simbólico, su modo de realización concreta, objetivada, asumida por el sujeto como una "exteriorización" de sus procesos psíquicos: percepciones, voliciones, pensamientos, compulsiones, movimientos pulsionales, emociones, afectos.

Más allá de pensar en la experiencia sólo como el sustento subjetivo, la integración solipsista de aquello que se revela a partir de

la concreción perceptual, como el acontecer de los procesos y los hechos del mundo, es posible subrayar que la experiencia solamente es posible a partir de la concreción de la semiosis en el juego expresivo que compromete el intercambio simbólico con el otro. No obstante, es necesario quizá destacar también el carácter dual de la *experiencia expresada*: como síntesis de la *Erfahrung* y *Erlebnis*. La participación de la *Erfahrung*: la figuración de trayectos, el reconocimiento de los horizontes de la acción, la instauración de la duración y la permanencia de los hábitos, el reconocimiento de los márgenes de la certeza, y la *Erlebnis* como respuesta afectiva y comprensiva radicalmente singular a la aprehensión del acontecimiento; asumir la fuerza de la vivencia como irrupción de lo inaudito, como quebrantamiento, como la faceta de la experiencia que señala la validez finita de la semiosis, el momento de su extinción. La *Erlebnis* supone un momento de suspensión o incluso derrumbe de la certeza –las sensaciones del asombro, del pasmo, de la indeterminación del sentido– que involucra la suspensión de la semiosis.

La aparición de la experiencia como figuración de la vivencia supone entonces el momento –acaso meramente un fulgor, un estremecimiento, la sombra de lo otro, o un lapso de confusión o de ensoñación–, reconocimiento de un momento de catástrofe, de un abatimiento abismal de la certidumbre decantada en un régimen conceptual y normativo de la doxa, del "así es". La experiencia como un doble juego de la certeza: una certeza capaz de hacer vacilar todas las condiciones y el momento del arraigo de los criterios capaces de sustentar toda certeza hasta entonces vigente y realizarla en la integración de los hábitos.

La afirmación de Merleau-Ponty (1964): "La experiencia nos abre a lo que no somos", no puede sino referir a ese momento fulgurante que funde la iluminación y el derrumbe, la pérdida y la anticipación. Presupone una interrogación capaz de interrogar la experiencia desde una condición ontológica. Supone un régimen de incidencia en el ámbito de esa tensión, de ese despliegue de potencialidades que es el devenir: devenir otro en virtud de la incidencia

de aquello irreductible a nuestro propio ser. Supone tiempos complejos y regímenes constitutivos diferenciados: la experiencia aparece ahí como la paradoja de reconocer *algo* incalificable, algo que alienta la expresión de una semiosis capaz de responder a un impulso que desborda, desarticula, y acaso devolverlo a la serenidad de las certezas y los hábitos.

El carácter procesual de la experiencia se enfrenta a la condición enigmática de las mutaciones catastróficas del sentido: los enigmas de fuentes, continuidad, discontinuidad, estabilidad y transformación catastrófica de las regularidades: la experiencia parece enfrentarse de manera definitiva a las condiciones catastróficas de los procesos de sentido: a la facticidad,[7] la apertura "incesantemente originaria" del sujeto al mundo que emerge como la incorporación densa y abierta de múltiples procesos de concreción de hechos y calidades de la existencia, la noción de apertura como temporalidad del devenir y a la vez como referencia última y acaso contradictoria de una "disolución afirmativa" de los contornos de un juego especular entre sujeto y mundo. El encuentro entre sujeto y mundo se revela como una línea de sombra, de indeterminada permeabilidad entre los procesos subjetivos y los modos de concreción de lo real. La experiencia, en el momento de vuelco del sentido, en el momento de consolidación del entorno como un momento, como la textura temporal del devenir, como disolución y génesis de la constelación

[7] Quizá, después de Heidegger, será posible desprender el concepto de facticidad de sus resonancias ontológicas, de su vocación a nombrar un momento originario en la emergencia de una modalidad del Dasein, en un momento originario de la existencia. Facticidad, como la formulamos en este contexto, nombra la aparición catastrófica de un sentido inédito a partir de la inserción del sujeto existente en la trama del mundo. Se trata de un "devenir sujeto" en concomitancia con el proceso de significancia destinado a fraguar el "devenir mundo". Esta conjugación de procesos y temporalidades marca el surgimiento de un hecho: la incidencia genética recíproca entre sujeto y mundo que ocurre en una situación incalificable. Es un "encuentro" derivado de una mutua compenetración entre subjetividad y entorno (asumiendo el concepto de entorno como la integración de procesos de sentido, con la fisonomía en mutación de las constelaciones de procesos materiales en el horizonte de la experiencia del sujeto).

de identidades que se conjugan en una trama necesariamente procesual –en permanente transformación, en una disposición abierta al acontecer– de correspondencias del mundo. La facticidad aparece como un momento mítico, originario, inaugural de la semiosis: dar sentido a la epifanía del mundo; es un momento de decantación de esferas de tensiones, su despliegue como diálogo de formas, de la consolidación de un panorama de presencias dotadas de identidad ofrecida a la posibilidad de un reconocimiento. Ese momento reclama la aprehensión de la mutación del despliegue de figuraciones informes en el paisaje de presencias, en la integración de los hechos en una fisonomía dotada de integridad y totalidad, su devenir toma los contornos de una presencia reconocible. El momento de la facticidad marca la posibilidad de incorporar la presencia reconocible como *significancia* –asumida como un *devenir significación* de un objeto marcado arbitrariamente–.

Ese emerger de la significancia señala la posibilidad de un alentar la génesis de una fuerza de simbolización de una materia; simbolización hecha posible a partir de su integración en un acto expresivo que tiene como forma genética la frase entendida como la potencialidad significativa (y narrativa) que la sintaxis imprime a la posibilidad de síntesis entre sujeto y predicado[8] –es decir, un acto

[8] Julia Kristeva (1975) advierte en una reflexión cargada de resonancias y de derivaciones potenciales el carácter extraordinariamente complejo de la relación sujeto-predicado como soporte constitutivo de toda significancia: al caracterizar la "función predicativa" reconoce en ella una "aserción referencial" y una "cohesión identificante" que comporta asimismo un valor intrínsecamente metalingüístico –enunciado que toma como referencia otro elemento sintáctico, el sujeto, al que reconoce un carácter trascendental como lugar fundamental, genético, de la enunciación, y establece, así, sus condiciones de significación–. Determina así las condiciones acotadas por la articulación fundamental de la sintaxis al proceso de significación: permite caracterizar "la univocidad del signo, su valor de referencia individual, su uso comunicativo" (Kristeva, 1975, p. 245). Cada uno de estos rasgos señala un conjunto de disposiciones potenciales del signo, a la vez como entidad significativa y como elemento constitutivo de la capacidad narrativa propia de los procesos simbólicos. Una capacidad narrativa que supone la incidencia constitutiva de la intersubjetividad –relación entre sujetos trascendentales– y del acto simbólico en todas las facetas de la significancia.

en situación de intercambio simbólico cuyo sustento es la donación de una materia evanescente (el signo en devenir como elemento del acto simbólico, como el acontecimiento de la concreción material de la significación posible, de la significación potencial de aquello que deviene signo), sustentada por las referencias simbólicas, residuales a la densa composición del acontecer transcurrido–. El de la implantación como sustento de la significancia de una referencia a lo ausente como el lugar potencial de la emergencia de la presencia de significación dotada de forma a partir de apelar a esa conjugación entre lo retenido y lo evocado, lo que incide desde la experiencia de lo desaparecido materialmente tanto como de lo nombrado como mera huella verbal de lo desaparecido.

Asumimos que no hay carácter propiamente simbólico de la materia sino inscrito en una situación de un vínculo sustentado en un acto de "dar sentido", de dar lugar a una reciprocidad expresiva.

Sin duda, el momento de la facticidad, como momento de mutación radical de las potencias de sentido, como posibilidad de la expresión de la experiencia, es un momento en el cual se conjuga el olvido y la génesis de la huella afectiva de la catástrofe del sentido, es la condición de génesis de la expresión narrativa del mito, como referencia oblicua a los orígenes de la identidad. El momento de la facticidad reaparece investido de una figuración, como mito; huella del origen en su forma primordial de olvido, y como fuente, como presencia seminal de un origen recuperable en el recuerdo, o vivido como el lugar del devenir memoria-presencia de lo presente, de lo percibido, reconocido como devenir olvido, sentido como lugar de lo ausente como experiencia de la significancia: devenir significable de la presencia. El lenguaje como devenir presencia expresiva, devenir significancia de signos ligados al cuerpo del otro, hace también posible el devenir otro de esa presencia corporal, el cuerpo propio y el cuerpo del otro vinculados, identificados, por la realización del habla; asimismo, el habla del otro como devenir forma, presencia reconocible de la afección –y acaso del deseo– como esencia del vínculo. Así, el lenguaje como devenir expresión

de lo nombrable, huella residuo de lo ausente, y el nombre como correlato de la significancia de la desaparición como síntesis de los sentidos de la temporalidad, confieren a la expresión su potencialidad narrativa, la revelan como inherente al acto de nombrar.

La inflexión antropológica: el intercambio narrativo y las esferas de regulación; pensar la "eficacia ritual" como condiciones rituales de la experiencia en la aprehensión de lo colectivo (política y estética de lo comunitario)

La experiencia aparece, así, como un proceso de doble inscripción: íntima, singular, pero también "social"; compromete al mismo tiempo lo psíquico y las distintas facetas de lo instituido; involucra la conformación subjetiva del conocimiento y las determinaciones sociales y pragmáticas de la institución de los saberes, supone los procesos de decisión –conscientes e inconscientes– del sujeto y sus realizaciones en tramas y secuencias de actos concretos, y el reconocimiento ritualizado del sentido, la relevancia y la validez colectiva de esas acciones; supone la impronta íntima de las sensaciones, los afectos –por consiguiente, los placeres, dolores, deseos, apegos y desapegos–, así como también las modulaciones reguladoras y los recursos de control instaurados sobre el dominio afectivo derivados de los imperativos institucionales, como una discontinuidad pragmático-semántica de la esfera propia del sujeto, y como la suspensión de la continuidad y la inflexión de los patrones de significación asumidos por el sujeto, y una realización expresiva colectiva –social– de esta suspensión que debilita o incluso suspende los criterios de validez de un campo de regulación sustentado objetivamente.

Lo simbólico como expresión estructural y operativa de la incorporación temporal de los procesos de la experiencia señala un modo de darse de la aprehensión sintética de la transformación de un universo de identidades individuales y colectivas en la trama

heterogénea de los tiempos y las cronologías. Pasado, presente y futuro[9] surgen de los modos de realización sucesiva de los actos simbólicos que se configuran, como sugiere Edmond Leach (1953, p. 125), según dos figuras de la experiencia: por una parte, como la experiencia que se configura a partir de la expresión de la recursividad de los procesos de sentido, que se expresan como calidades diferenciadas aunque articuladas sistémicamente de la repetición; por la otra, experiencias que derivan de expresiones de la irreversibilidad, asumida como la condensación y la síntesis sucesiva y conexa, inextinguible, de infinitos momentos de sentido, reconocida como una duración contingente de series concatenadas de sentido. La relación entre estas dos calidades diferenciales de la experiencia, constituida a partir de procesos expresivos, compromete por consiguiente la temporalidad de la relación yo y tú, los horizontes siempre abiertos, indeterminados, y ambivalentes de la potencialidad expresiva del sentido de la relación con el otro.

Las calidades múltiples de esta relación con el otro aparecen referidas a modo de la temporalidad, de la presencia, tanto del existir como del estar y devenir presente-ausente, y de los modos de la figuración de la ausencia inherentes a las calidades de la memoria arraigadas en el régimen de intersubjetividad. Esto remite a un dominio suplementario de la experiencia. El que emerge de la calidad histórica de la experiencia, que a su vez se despliega a partir de una circularidad autorreflexiva: la experiencia como conformada históricamente, pero, a su vez, la historia surgida como una modalidad expresiva del sentido derivada de la integración del acontecer social e individual en las configuraciones expresivas del tiempo. La historia se integra en la composición de los tiempos de la experiencia y los tiempos de la expresión.

[9] Es posible repensar aquí la conformación de la experiencia del tiempo recuperando, para las nociones de pasado, presente y futuro, los conceptos surgidos de la reflexión husserliana sobre las fases del flujo de la experiencia vivida [*erlebt*]: retención, la fase presente de la experiencia y la protención. No obstante, acaso esa introducción reclama un desarrollo que excede los umbrales del presente trabajo.

La emergencia de lo simbólico asume su potencia particular de su relación constitutiva con los objetos, relaciones, actores ausentes, desaparecidos; sustenta su potencia de significación en esta relación con lo inexistente o incluso con lo incalificable, supone la propiedad de integrar sistémicamente signos no presentes, potencias virtuales, cuyo sentido deriva de sus correspondencias relacionales recíprocas; actores igualmente ausentes o inexistentes, capaz de aludir o referir a condiciones de entorno y marcos regulatorios reconocibles, expresados, tácitos, o inferidos, hace patente una capacidad de significación en sí misma surgida de la potencia imaginaria de la conciencia, y de diferentes modos de darse de la estructuración de la experiencia de tiempo y espacio –quizá sería necesario incluir el cuerpo y sus potencias de desempeño pragmático y de su capacidad de engendramiento de vínculos–, realizadas en vastas tramas de regímenes diferenciados de composición. La relación de lo simbólico simultáneamente con lo presente y con lo ausente, con lo inexistente, lo desaparecido, pero también con lo que irrumpe de manera fulgurante.

El acontecer y el devenir presencia o ausencia induce una discontinuidad ontológica entre lo existente simbólicamente y las formas de existencia que, a partir de la nominación o la referencia narrativa devienen presencia objetivada y sometida a regulación, se revelan como devenir objetivo de una potencia virtualmente existente. Lo simbólico exhibe la posibilidad y realiza modos de existencia hasta entonces inatestiguable. Introduce en ese mismo impulso no sólo un horizonte de sentido y regímenes de expresiones de expresión, sino que crea efectos de identidad –individual y colectiva– y de alianza. Pero lo simbólico existe como una constelación de formaciones materiales y relacionales de muy variada naturaleza que dan lugar a calidades expresivas, capaces de integrar un espectro figurativo y afectivo de la significación. Esa calidad expresiva y su vínculo con la potencia para engendrar identidades, relaciones y vínculos revela un modo de estructuración y de incidencia en la conformación y objetivación de las significaciones: a lo que aludimos con el concepto de experiencia.

El giro en el pensamiento antropológico hacia la noción de experiencia no surge solamente, como algunos antropólogos sugieren, de señalar una separación ontológica en el fundamento mismo del existir humano que traza una frontera entre naturaleza y cultura, o entre los seres que pueblan el entorno no-humano y lo humano mismo. La noción de experiencia busca inscribir en el ámbito del sentido el modo de inscripción y de incidencia de un régimen pragmático –en el cual se articulan las condiciones reguladoras de la interacción y la intersubjetividad, los distintos modos de intercambio y la incidencia de sus regulaciones, los modos de intervención técnico-instrumental de la práctica en el devenir material de los entornos–, y las condiciones expresivas modeladas por las operaciones cognitivas y los impulsos afectivos de las subjetividades en juego. La complejidad de esta diversidad de procesos en la aprehensión subjetiva y pragmática de un acontecer de la significación –una discontinuidad, un quebrantamiento, la emergencia de una extrañeza, de una fractura irreparable en el desarrollo de los hábitos– marca también un modo de integrar la aprehensión y el sentido de la finitud como dimensión constitutiva de la dinámica de las significaciones. Pero, asimismo, lo que emerge de manera evidente es la posibilidad de acoger como un modo de existir específico y particularmente fértil de las condiciones de regulación, al mismo tiempo como sustento de los procesos cognitivos y afectivos, y como patrones objetivados de desempeño de las instituciones que involucran de manera integral un universo de valores y un espectro de finalidades, de desenlaces posibles y deseables de la conjugación de las acciones colectivas.

La imaginación antropológica se encontró desde su surgimiento como disciplina autónoma siempre bajo el asedio de la psicología empírica: la sombra de Wundt se advierte claramente en el vuelco cardinal del pensamiento antropológico a fines del siglo XIX. Se ha invocado con frecuencia la interrogación dual y acaso contradictoria de los imperativos asumidos por las concepciones antropológicas, situadas, por una parte, en el desfiladero entre la incesante

transformación de los procesos sociales contemporáneos –entendidos como la evidencia de la historicidad de lo social, la evidencia del progreso y la evolución de las culturas– y el sentido de permanencia de patrones culturales del pasado –la comprensión de lo social como la calidad trascendental de las formas institucionales más allá de la historicidad y ofrecidas como una entidad "en sí" capaz de modelar la subjetividad y el destino de los individuos–.

Esta condición intersticial de la antropología la enfrenta a la exigencia de revelar, o bien la incidencia, o bien la persistencia invariante de las formas y las estructuras de lo ya desaparecido, la relevancia de la "memoria viva" decantada en las determinaciones institucionales, y, asimismo, actuante en la comprensión de lo vivido, en las formas y las expresiones de la experiencia. Pero hay otra calidad "intersticial" de la reflexión antropológica. Compromete una faceta incierta que había sido explorada primordialmente por Kant (1968): la antropología como una realización, como una concreción empírica de la "razón práctica", involucraba necesariamente las estructuras trascendentales, lógicas, de la razón, las realizaciones éticas y pragmáticas apuntaladas en dichas estructuras trascendentales, que se revela entre múltiples polaridades afectivas y teleológicas de las formas de existencia. Aparecían como un desafío para la comprensión antropológica las modalidades de la inscripción y las dependencias recíprocas entre sujeto y mundo, pero también entre el sujeto y las formas articuladas de la sociedad –las determinantes institucionales y su dinámica reguladora–, pero también, en el dominio propiamente pragmático, en la calidad al mismo tiempo singular y regulada, generalizante e incluso universalizante de las interacciones entre sujetos expresadas en hábitos como fundamento de los patrones reguladores, instituidos de la sociedad. La antropología se constituyó, asimismo, como una vía para la comprensión de las formas dinámicas y la transformación de los vínculos individuales y colectivos y la morfogénesis de las identidades, las fisonomías individuales surgidas de los entornos "locales" de interacción; incorporó en su dominio de

investigación la relación entre sujeto y la calidad imaginaria de las colectividades.

De ahí quizá las oscilaciones epistemológicas de la antropología, su desplazamiento entre polos disciplinarios: de los planteamientos filosóficos del poskantismo a fines del siglo XIX y principios del XX –las reflexiones sobre la experiencia de la escuela de Marbourg, particularmente las reflexiones sobre la experiencia de Hermann Cohen (1918) o las aproximaciones filosóficas a las facetas decisivas de la cultura: religión, mito y lenguaje de Ernst Cassirer (1954 y 2007)– a los acercamientos de la filosofía vitalista y la relevancia de la noción de experiencia (*Erlebnis*) en la obra de Wilhelm Dilthey (1985), especialmente importantes para esta discusión en su reflexión sobre la poética, y sus derivaciones hacia la antropología filosófica de Groethuysen (1928), de la psicología social a la psicología cognitiva e incluso al psicoanálisis –con el que ha guardado una relación ambivalente, entre deslumbramiento, confrontación y desestimación o inclusive rechazo–, de las disciplinas científicas, objetivantes, a las orientaciones fenomenológicas y las inclinaciones hermenéuticas, de las descripciones de conductas entre polos individuales, a las regulaciones institucionales y a las estructuras simbólicas de resonancias trascendentales, de la comprensión de la mecánica de los intercambios a la mirada procesual de carácter irreversible de constelaciones cualitativamente abiertas de los fenómenos, de la comprensión de estructuras estables a la formulación de tramas dinámicas de procesos irreversibles. Las interrogaciones sobre la exigencia de sentido de la temporalidad de los hábitos y el arraigo en éstos de las creencias y el conocimiento, sobre la implantación de las prácticas, sobre la génesis, la dinámica, y la regulación de los vínculos, sobre las configuraciones culturales, expresada en términos de historia, memoria, aprehensión –visibilidad, escucha, percepción integral del acontecer– impulsos psíquicos –conscientes e inconscientes, deseos, cognición, modulaciones y génesis de la acción– y sobre las formas colectivas de la invención narrativa de las identidades, marcan a las disciplinas antropológicas con la huella

de una incertidumbre imposible de soslayar. La vacilación en las disciplinas antropológicas entre las exigencias de asumir la historicidad de las prácticas, o bien someterlas a una *epojé* orientada a la construcción fantasmagórica de un presente puro, que se conjuga con los espejismos de la descripción o de la "veracidad de los informantes", instaura la ficción como método.

Quizás un esclarecimiento decisivo de la relevancia de la noción de experiencia en la reflexión filosófica, estética y antropológica deriva de las reflexiones del pragmatismo norteamericano impulsadas por la revolución filosófica de Charles S. Peirce, consolidada en las notables conferencias de Harvard (Peirce, 1998) y en las reflexiones de esa corriente, particularmente en la exigencia de reformulación pragmática de la psicología desde un punto de vista filosófico, emprendida por William James (1902), y la gran contribución a la ampliación del dominio de las reflexiones del pragmatismo llevada a cabo por John Dewey, en particular, su reflexión sobre arte y experiencia publicada originalmente en 1934 (Dewey, 1980).

Esta mirada "construida", esta proyección imaginaria de los presupuestos funcionales o estructurales fue puesta ya en evidencia desde los fundamentos mismos del trabajo etnográfico por Malinowski (1989) en su célebre diario. La visión de este "presente puro", esta relevancia generalizante del instante de lo mirado fue interrogada de manera ambivalente por el propio Malinowski, a la vez como exigencia ineludible para la mirada antropológica, y como límite imposible de alcanzar en las condiciones descriptivas de la observación en el campo. Esta ambivalencia, sin embargo, dio lugar a una conceptualización equívoca de las condiciones temporales de la intervención antropológica –con derivaciones oscuras en los procedimientos etnográficos–. La indeterminación temporal en la etnografía desembocó en la incorporación, a la comprensión antropológica, de un dualismo conceptual surgido de los apuntalamientos constructivos de la lingüística estructural, perfilado de manera rigurosa por Claude Lévi-Strauss: una caracterización de "estados estructurales" del comportamiento colectivo en el presente,

en el momento de la mirada, que recibió el nombre de *sincronía* –en oposición a *diacronía* que buscaba nombrar el proceso de transformación experimentado por los sucesivos estados estructurales en su tránsito de un momento de estabilidad a otro–. Este dualismo no deja de expresarse en todos los dominios de la comprensión antropológica a veces tácita o a veces explícita; sin embargo, no puede sino exhibirse de manera particularmente errática, asumiendo en ocasiones la fisonomía de categorías nítidamente distintas y opuestas entre sí.

El propio Lévi-Strauss (1958) señaló ya explícitamente la integración inextricable de estas dimensiones temporales inherentes al proceso de transformación de los procesos simbólicos: "Sabemos, a partir de la reflexión cardinal de Roman Jakobson (1949) que la oposición entre diacronía y sincronía es en gran medida ilusoria, conveniente únicamente en las etapas preliminares de la investigación" (Lévi-Strauss, 1958, p. 101). En ese texto, al que alude Lévi-Strauss, Jakobson introduce una acotación sustantiva: la sincronía no debe concebirse como una designación de alguna condición estática de la estructura sino un auxilio designativo, "no como un modo particular del ser". La conceptualización, la observación, las interacciones, el registro y la escritura disciplinarias en el dominio de la antropología se encuentran permanentemente desplazadas, enrarecidas por la interrogación irresuelta de las temporalidades complejas de los procesos culturales. La interrogación acerca de la temporalidad de los procesos sociales comprende los mecanismos de regulación de los intercambios, las condiciones de equilibrio de los regímenes instituidos, la multiplicidad de las prácticas y sus productos, la potencialidad para la creación de vínculos y entornos de la vida colectiva, la génesis plural de las individualizaciones singulares y colectivas, la integración regulada –ritual– de las acciones, el entramado de regímenes simbólicos que sustentan la experiencia social reclaman una multiplicidad de miradas y estrategias complejas para la integración de éstas.

El vasto espectro de la reflexión antropológica no puede marginar de su dominio distintos aspectos sobre la duración, la persistencia, la mutación, la reminiscencia, la incidencia inconsciente y expresa de los ordenamientos culturales: la inscripción territorial, los regímenes de interacción, las estrategias narrativas y expresivas; pero todas ellas remiten a la comprensión de las diferentes dimensiones de la temporalidad cultural, comprometen de manera cardinal las calidades y modalidades de la experiencia; involucran privilegiadamente la historia, el reconocimiento de las prácticas expresivas, dialógicas y narrativas, los recursos expresivos de la memoria, la comprensión de los patrones de composición de las afecciones, la implantación de jerarquías, dominaciones, exclusiones, a la génesis y estabilidad de patrones de gestión, la aprehensión de la relevancia simbólica de valores y finalidades, y la síntesis de la aprehensión reflexiva de la integración colectiva en las figuras que dan presencia e incidencia efectiva a la tradición. De esta forma, el fantasma de la temporalidad equívoca de la "tradición" y su velada presuposición sobre su papel como garante de la validez de los procesos, eventualmente su "verdad" –como noción que sintetiza las tensiones irresueltas de la conceptualización sobre la historicidad de las prácticas sociales– subyace, irreductible, a la meditación antropológica.

La antropología ha buscado incesantemente diferentes vías para la exploración y eventual clarificación de estas interrogaciones: desde las analogías entre las formas y las transformaciones de los procesos culturales, y los procesos biológicos que alientan los acercamientos funcionalistas. Ha incorporado en sus doctrinas diversos determinismos que pretenden articular modelos económicos, psicológicos o simbólicos en un sustrato causal de los regímenes de la acción y el vínculo sociales. Ha comprometido eventualmente teorías de decisión, invocando racionalidades capaces de modelar patrones de acción de distinta naturaleza, o inclusive proponiendo modos de incorporación de estructuras simbólicas y regímenes pragmáticos o interpretativos como expresiones fundamentales de la vida social. Incluso, ciertas perspectivas antropológicas han

reconocido dinámicas autónomas y composiciones complejas entre dimensiones diferenciadas de los procesos sociales, buscando trazar márgenes y orientaciones para la reflexión sobre las distintas facetas de la vida individual y colectiva y de su engendramiento recíproco. Pero, acaso, es la conformación de la experiencia colectiva de la temporalidad inherente a la multiplicidad de facetas, escalas y etapas de transformación de lo social lo que establece de manera radical los marcos, los límites y la potencialidad de esclarecimiento de las disciplinas antropológicas. La mirada, la práctica y los recursos cognitivos de la práctica antropológica están marcados por una relación irreparable e irrestricta con la conjugación de las calidades de las temporalidades colectivas y sus recursos de expresión simbólica.

La reflexión antropológica, pese a su pretensión acaso ineludible de universalidad, está marcada, sin embargo, por la exigencia indefectible de inteligibilidad de las *condiciones locales de existencia* de sociedades enmarcadas en regímenes específicos de intercambio. La relevancia de la conjugación de tiempos, tempos, duraciones, persistencias, desplazamientos cíclicos patentes en las configuraciones culturales, desembocan en condiciones de estabilidad o de inestabilidad de los patrones de acción colectiva. Los procesos culturales y las configuraciones de interacción colectiva están siempre enfrentadas a las incidencias, contingencias y resonancias enigmáticas del acontecer inherentes a las tensiones diversas e inabarcables de los procesos de la mutación social. De ahí la tensión subrayada incesantemente en los diversos ámbitos de la reflexión disciplinaria contemporánea en los que universalidad y relatividad concurren para modelar la fisonomía de lo social. Particularmente, en la reflexión antropológica esta conjugación de tensiones entre procesos comprendidos como universales, y aquellos asumidos como radicalmente contingentes, singulares, trazan líneas de reflexión al mismo tiempo concurrentes y divergentes que involucran el discernimiento de regímenes estructurales, de estabilidades transitorias, en la organización social. Dichas estabilidades de mayor o menor

duración, de mayor o menor velocidad de cambio, se revelan en modos de respuesta colectiva a las situaciones derivadas de acontecimientos e irrupciones contingentes que dan cabida a nuevas pautas de lo social.

La disyunción entre la pretensión de universalidad de la antropología y su ineludible condición determinada en cierta medida por los marcos situacionales de las experiencias locales se conjugan con otro conjunto abierto de tensiones: a la tensión entre universalidad y particularidad se añade la tensión entre los impulsos a la individualización y la fuerza de los vínculos y las identidades relacionales en las formaciones colectivas. La estabilidad responde a la dinámica de persistencia y mutación de los patrones de acción, el de regímenes cohesivos de funcionalidad y patrones de disgregación de los regímenes colectivos. Esta constelación de tensiones diferenciadas se realiza de manera patente en la articulación sincrónica de los diversos regímenes institucionales que concurren en un mismo plano histórico –sincrónico–, y la intervención e interferencia recíprocas entre procesos individuales y colectivos que no puede sino remitir a los *modos de historización*. La calidad histórica de los procesos sociales cobra, en la experiencia colectiva, diversas fisonomías: aparece en ciertas situaciones como una amalgama de prácticas, de valores, de significaciones y perfiles cognitivos que aparecen como una trama unitaria, como un ordenamiento identitario del sentido de lo colectivo; dan cabida a la implantación imaginaria de la tradición; conlleva una íntima relación con el espectro de relatos de origen y destino, estilos y formas narrativas que confieren su arraigo y validez a las mitologías en juego en un determinado entorno cultural.

No obstante, los momentos de estabilidad de lo social no nos ofrecen sino un panorama a veces efímero o evanescente que puntúa distintos momentos del devenir social. El dominio de las pautas procesuales inestables en las formaciones culturales expresa las diferentes e incesantes confrontaciones, luchas, fracturas, extrañamientos y conflictos de la normatividad y los procesos de

individuación que se enlazan en una transformación densa y plural de los ordenamientos sociales. Temprano, en la antropología contemporánea (1909), Van Gennep (1981) advirtió la relevancia en la preservación de las formas colectivas de los procesos rituales como recurso para atenuar o incluso sofocar las perturbaciones surgidas de la multiplicidad de los conflictos, las transgresiones, las violencias y las tensiones en la dinámica de los vínculos colectivos. Estas tensiones y quebrantamientos diversos inherentes tanto a la transformación social y biológica de los individuos, como a la perseverancia de las formaciones sociales, transitan a su vez por fases enmarcadas en umbrales que señalan los momentos de catástrofe, que señalan la identidad procesual de las transfiguraciones de la identidad de los sujetos sociales. Estas transfiguraciones que para Van Gennep (1981) reclaman "ser reglamentadas y vigiladas para que la sociedad general no experimente ni perturbación ni daño" (p. 4). Este recurso para instaurar patrones de estabilidad y de control, capaces de contrarrestar la fuerza potencialmente devastadora de los procesos de individuación de sujetos y colectividades, es privilegiadamente un repertorio de procesos rituales que rigen y enmarcan los desenlaces de las transformaciones ineludibles acarreadas por fracturas y derrumbes de vínculos y procesos identitarios. El trabajo de Van Gennep exhibe, sin embargo, presupuestos teóricos encuadrados en las distintas propuestas conceptuales de las antropologías entonces vigentes: el dualismo entre lo sagrado y lo profano, correlaciones de simpatía y de contagio, efectos directos e indirectos de las formaciones de acción simbólica. No obstante, la propuesta de Van Gennep ahonda en el carácter procesual de los rituales.

En su perspectiva, los procesos rituales son en sí mismos una conjugación secuencial de diversas etapas procesuales: ritos preliminares (de separación), ritos liminares (instauración de márgenes) y ritos posliminares (de integración). Los ritos preliminares garantizan un devenir asimbólico de los procesos identitarios, los procesos liminares aparecen como un espacio de realización de

las potencias significativas derivadas de la suspensión normativa, y los procesos posliminares corresponderían a un proceso de restauración de la semiosis y la vigencia plena de nuevos regímenes de significancia. Así, los procesos rituales inducen la concreción simbólica de patrones de acción, de pautas normativas, de esferas de valor, cuya expresión simbólica –como dispositivos jurídicos estructurados en la secuencia: vigilar, *juzgar* y castigar, y como conjunto articulado de relatos míticos y expresiones semióticas de la memoria destinados a consolidar la consonancia de los procesos generalizados de interacción– consolida la integración estratégica de las identidades individuales y colectivas. Esta composición de estrategias –jurídicas (normativas) y míticas– aparentemente dualistas, sustentadas en los procesos rituales complejos, revela la intervención cardinal de la experiencia en la potencialidad de lo simbólico para la creación de vínculos.

Es posible admitir que "lo simbólico" involucra no sólo un régimen estructurado de entidades significativas, de carácter lógico, conceptual, sino un componente adicional de potencia de engendramiento de vínculos, de identidades y de afecciones. Lo simbólico, además, entre sus potencias hace posible una conjugación de fantasías y una aprehensión imaginaria de la trama de relaciones potenciales entre las entidades percibidas; supone así un potencial modo de composición y expresión, capaz de poner en juego una fuerza de creación singular: fuerza de creación de vínculos y alianzas, una potencia cohesiva, impulso de "invención, creación negativa" (invención no sólo de presencias inéditas, sino también de figuraciones, presentificación de lo que no existe siquiera como representación, un impulso relativo a la *poïesis y a la experiencia estética integral*). De esta potencia de creación cohesiva –creación de andamiajes relacionales dotados incluso de fuerza imperativa, esferas normativas– se desprende una posibilidad de creación de vínculos –de deseo– y de solidaridades eficaces. Son la condición, asimismo, de la creación de enunciados y expresiones con fuerza normativa, regímenes de obligatoriedad. Lo simbólico admite esas

calidades dinámicas, esas potencias de creación imaginaria, como "suplemento" a la fuerza indicativa que sustenta los procesos cognitivos.

Lo simbólico revela también la posibilidad de figuración de un ámbito extrínseco a la regulación: lo simbólico instaura y revela un modo de significación extraño a sus propios procesos de semiosis, una significancia otra, la génesis de un significado extraño a todas las condiciones de la significancia. Señala un modo de darse del sentido, implantado en el ámbito de la subjetividad como afección y estremecimiento, como índice de la potencia pura de significación, de la creación de una posibilidad de significar metafórica, más allá de los linderos de la lengua misma, la posibilidad de señalar los alcances de lo limítrofe y las dimensiones extrínsecas a la significación, la exploración de lo "creable", de un devenir significado movido por la fuerza de lo radicalmente contingente –eso que correspondería a la imaginación estética–. Esa "exterioridad" de un sentido no derivable de lo simbólico pone a la luz el escándalo de la génesis imaginaria de un sentido no determinado, bosquejado por Kant en sus reflexiones sobre la naturaleza de lo estético. Alude a una capacidad de creación de formas, a partir de esas potencias extrínsecas al dominio de lo simbólico, a la significancia constituida. Es la expresión de la experiencia estética que se proyecta no sólo en el espacio sino en el tiempo y asimismo en el ámbito dinámico de lo potencial: en las materias y los cuerpos: en el espacio como figuras, perfiles, contornos, sustancias; en el tiempo como ritmos, duraciones, tempos, ciclos; y como expresiones de fuerza como aceleraciones, atenuación de los movimientos, pulsiones, distorsiones, disgregaciones, desfiguraciones, fusiones, coalescencias.

Esa operación simbólica incide sobre la génesis de espacios y tiempos: es simultáneamente una indicación de ámbitos y horizontes de la mirada, de orientaciones de cuerpos y acciones, de relaciones espaciales –coordenadas y posiciones–; lo simbólico es también señalamiento de umbrales de un tiempo-pasión: pasado, presente y futuro; reminiscencias, vértigos y esperas; deseos,

afecciones y fatalidades; es evocación y anticipación, asimilación de significados, desencadenamiento de re-acciones y formulación de proyectos, también consolidación de hábitos y creencias. Lo simbólico aparece como la condición para la génesis de identidades y la instauración de vínculos. Asimismo, lo simbólico –capaz de expresar su fuerza normativa como fórmulas jurídicas o como ejercicios imperativos o como alianzas de promesa– supone *necesariamente* no sólo la presencia del otro, sino su incidencia dinámica en el devenir del sujeto, en su proceso de individuación. Lo simbólico es intrínsecamente la expresión de "deseo de presencia y de incorporación del otro en la esfera propia de sentido", búsqueda imaginaria de una suspensión y atenuación de la violencia de las necesidades –la referencia puramente ficticia de la satisfacción–, y exigencia de una completud que supone un incesante desbordamiento de lo vivido. El deseo de presencia es también una exigencia de desbordamiento de sí, marca al otro al mismo tiempo como semejante y como otro irrecuperable, involucra al mismo tiempo identificación, vislumbre de potencias realizadas, asunción de la finitud y enrarecimiento.

Pero quizá lo simbólico involucra también, como potencias cruciales, la posibilidad de inducir una creación y recreación incesante de la propia corporalidad como fuente y condición de la experiencia estética, como sustrato de la expresión de aquello extrínseco al sentido: el cuerpo como la expresión de lo inabarcable y lo insondable, que proyectado en el dominio tangible de lo simbólico conduce a la formulación imaginaria del self. El "efecto" de la identidad de sí, del *self*, supone la efigie modelada de una "singularidad pura" de la subjetividad como fuente de sentido y como agente constitutivamente autónomo: la invención de sí como ente invariante imaginaria, una figura inasible, pero sustento de una certeza del propio existir, derivada de una autorreflexividad fantasmal, difusa, sin perfiles reconocibles aunque capaz de expresar un *sentimiento de sí*, en apariencia inequívoco; esta conjugación de procesos revela la incorporación de por lo menos cuatro vertientes reconocibles de la experiencia: la primera, una aprehensión imaginaria de un sí

mismo asumido como origen, destino y agente de sentido; la segunda, un sustrato residual del narcisismo infantil; la tercera, una integración de las reminiscencias de la propia experiencia en torno de un núcleo de sentido, de una identidad; y la cuarta, la composición de una "historia" propia, conformada a partir de la fuerza modeladora de las identificaciones con figuras de prestigio ordenadoras del propio universo.

Emerge así la ficción de una efigie paradójica de sí mismo –al mismo tiempo como un sujeto, surgido de un germen que preserva un vértice irreductible, invariante, intemporal, pero también simultáneamente una identidad permanentemente desplazada, errática, de perfiles cambiantes, contingentes, fantasmales, figura de una fijeza efímera–, modelada desde un impulso a la afirmación, al reconocimiento y a la extinción del propio deseo; un deseo figurado como arrastrado por la sensación de una necesaria aunque imposible plenitud.

Esta composición de rasgos residuales traza un perfil imaginario de sí delineado a partir de una pragmática autorreflexiva –una acción simbólica destinada a confirmar la tensión paradójica de sí mismo, como referencia eje y fuente de sentido, y como aquel que toma toda su posibilidad de conformar una visión integral de sí y del mundo, del entorno, a partir de la incidencia constitutiva de *el otro,* y cuyos elementos tópicos y temáticos remiten a la invención especular de una figura de sí como agente de toda acción posible, relevante simbólicamente–, la construcción de un relato sustentada sobre una *epojé* apuntalada sobre la síntesis equívoca de la reminiscencia de la aprehensión "histórica" de sí, de la persistencia y la invariancia imaginaria de los propios hábitos. La identidad de sí emerge por consiguiente como una figura de la creencia amparada en el extravío de una meditación alentada por el deseo paradójico de una afirmación solipsista. Una reflexión sobre sí capaz de suspender no solamente el trayecto cambiante y la exuberancia de las mutaciones cognitivas y afectivas del propio desempeño psíquico, sino la incidencia del extrañamiento permanente ante la irrupción

afectiva de las fisonomías del entorno y de la fuerza afirmativa del reconocimiento del otro constitutiva de la propia subjetividad.

El vínculo con el otro se revela como el reclamo y el impulso de "devenir" otro: este devenir otro es intrínsecamente ambivalente: por una parte, un otro hiperbólico y exorbitante, pero proyectado sobre una figura reconocible, el ideal del yo; por la otra, devenir "lo" otro, lo irreductible a la humano: una pura sensación, un puro afecto, un puro dolor, un puro estremecimiento inasequible, sin cuerpo, lo que apareció en alguna reflexión como el goce, la extinción de la propia presencia en la precipitación del ser en el estremecimiento puro, sin identidad simbólica. Acaso lo que Bataille concibió como "el erotismo", que señala los linderos de la experiencia estética. Lo simbólico involucra esta fuerza de desbordamiento de las regularidades –lo imaginario– y esa fuerza en la cual se finca la permanencia de la regulación, ajena a todo proceso de individuación, a todo desenlace singularizante de la significancia. Así, es posible admitir una calidad compleja de lo simbólico que involucra una doble realización objetivante: se realiza como régimen subjetivo en la identidad propia, en la fisonomía imaginaria del *self*, y, asimismo, como un conjunto de potencias reguladoras y nominativas, referenciales (indicativas) y con fuerza imperativa. La institucionalidad se revela como expresión del simbolismo, cristalizado en una expresión pragmática –un campo de acciones– y en la creación de un ámbito propio de creencias colectivas, un andamiaje de acciones habituales con una fuerza imperativa generalizada.

Modalidades de lo simbólico se despliegan así en una doble dimensión: la de la individualización y la de la sociabilidad –que no induce solamente identidades singulares, sino en una forma y un sentido de lo social, un ámbito de acciones de linderos inciertos que acoge un campo indeterminado, aunque cohesivo, de vínculos, intercambios y alianzas cuya integridad deriva de la potencia de intervención de lo imaginario. Sin duda, individualización y sociabilidad no son dimensiones extrañas entre sí; suponen un régimen de

concurrencia, presuposición recíproca, interferencia y resonancia, incorporación y fusión, transformación recíproca.

La experiencia requiere, para su realización expresiva, la aprehensión de la finitud: de las potencias de la subjetividad, de los entornos de validez de las regulaciones, de los tiempos de la presencia y la extinción de lo presente. Se trata de una ubicuidad de la finitud –finitud de la vida, de la memoria, de los recursos de la imaginación, de los alcances de la negatividad, de la validez de las regulaciones, de los linderos de lo institucional–; este espectro de la finitud se integra en una *síntesis disyuntiva* de las discontinuidades como un rasgo que alienta la expresión de las potencialidades de lo simbólico. Creación de identidades, creación de un sentido de integridad colectiva. Es posible, entonces, comprender lo social como una experiencia –la fuerza imperativa que engendra el sentido de unidad, de cohesión de lo colectivo– cuyo sentido se desprende de la conformación de las prácticas culturales de una colectividad asumida como una identidad imaginaria supraindividual, capaz de integrar toda subjetividad, subsumir toda individualidad, suspender la experiencia de finitud de cada sujeto y alentar la composicionalidad de los hábitos heterogéneos, e inscribir en una misma esfera de sentido los universos simbólicos disyuntivos.

La experiencia de lo social parece entonces suspender el vértigo de la dinámica incesante de transformación de lo social –cada instante en el tiempo social supone un potencial punto de inflexión en el curso de los procesos sociales–, volver imperceptible el giro catastrófico de la integridad colectiva. La experiencia de lo social forja una experiencia imaginaria de continuidad y permanencia de los procesos sociales finitos, torna inadvertido el vuelco liminar de las identidades y sustenta en la confirmación ritual la figuración mítica de los fundamentos normativos del vínculo colectivo identitario.

Lo simbólico se expresa como modo de existencia social desplegado en una multiplicidad de regímenes de intercambio; sin embargo, el repertorio abierto de los intercambios simbólicos aparece sólo imaginariamente como una esfera de significados sociales

conformada en entidades coherentes, consistentes, integradas en ordenamientos articulados y en correspondencias armónicas; por el contrario, la naturaleza propia de los procesos de intercambio se revela como composición de impulsos disyuntivos que, no obstante, persisten y reclaman prácticas interpretativas, que comprometen las potencias de lo imaginario, capaces de dar un sentido cohesivo a la pluralidad de los procesos que participan en la conformación social de los vínculos humanos.

La antropología como una reflexión orientada a comprender los alcances y latitudes sociales de lo simbólico, entendido como una composición de relaciones y tensiones dinámicas heterogéneas y de juegos discordantes entre procesos de semiosis, tiene como objeto privilegiado las modalidades de la simbolización que culminan en procesos pragmáticos de implantación y transformación de la trama en resonancia de los hábitos. Es este proceso de transformación catastrófica de la esfera cohesiva de los hábitos el que constituye el germen de la *experiencia colectiva* que hace evidente, que confiere su caracterización simbólica –jurídica, normativa, ética, teleológica– al conflicto, a los quebrantamientos y a los desequilibrios de lo social. Es la interrogación sobre la génesis, el sentido, el curso y la naturaleza de los conflictos, de la invalidación del impulso cohesivo de los hábitos la que ha marcado, de manera definitiva, los rumbos de la reflexión antropológica contemporánea. Es también esta interrogación la que ha hecho patente la relevancia política y estética de la pregunta antropológica sobre la experiencia.

Muy temprano, en el momento de la consolidación de las edificaciones conceptuales de la antropología funcional, Gregory Bateson planteó, en una tentativa crítica de esclarecimiento, la necesidad de analizar los presupuestos fundamentales del concepto de función y las consecuencias de éste en el sustento de la comprensión antropológica (Bateson, 1958, pp. 23-34). Uno de los ejes cardinales de su propuesta es la hipótesis de una determinación dualista de los marcos de orientación de las acciones colectivas:

conformadas culturalmente, por una parte, según patrones lógicos de la experiencia cognitiva, y por la otra, según por patrones también proposicionales capaces de dar valor, es decir, forma y cohesión a las experiencias afectivas. La concurrencia de estos órdenes proposicionales de contenido inconmensurable –cognición y afección orientada al desempeño pragmático de los sujetos– propuesta por Bateson dio lugar a una transformación radical en las formas de comprender la relación entre dimensiones cruciales de la experiencia: la integración de los procesos cognitivos y afectivos, sometida a estructuras proposicionales generales con disposición normativa, y expresada a través de procesos de interacción entre sujetos, a su vez integrados en formaciones rituales colectivas.

Acaso una de las contribuciones decisivas del acercamiento estructural a los procesos de significación haya sido la conjugación en la comprensión de lo simbólico, desarrollado en un compendio inaugural de contribuciones antropológicas de Claude Lévi-Strauss, de dos planteamientos aparentemente distantes entre sí: el carácter necesariamente simbólico constitutivo de toda colectividad humana y determinante en la conformación de los procesos psíquicos de todo sujeto –cognitivos, afectivos, volitivos y pragmáticos–; y la arbitrariedad de los procesos simbólicos, la cual remite a la conformación de las regulaciones que rigen la realización específica de las entidades simbólicas, necesariamente articuladas –de manera en apariencia paradójica– por la fuerza negativa de la prohibición (en específico la prohibición del incesto). Esta prohibición es la que marca el carácter del intercambio derivado de las estructuras conceptuales del parentesco; es lo que determina el carácter colectivo e institucional que confiere su lugar constitutivo a las estructuras de la significancia.

La realización de las potencialidades significativas de lo simbólico involucra asimismo la conjugación de diversos dominios de relevancia: una "eficacia"[10] comunicativa –la potencialidad de incidir

[10] Comprendo la noción de "eficacia" a partir de las implicaciones derivadas del empleo del término en el fundamental trabajo de Lévi-Strauss (1958), "L'efficacité

en los desempeños afectivos, cognitivos, corporales, de los procesos de individuación de los sujetos involucrados y los regímenes de interacción involucrados en la situación enunciativa–, otra, una "eficacia" referencial de los enunciados que deriva de la potencialidad de inducir una aprehensión gestáltica de procesos diversos de semiosis, una asimilación mnémica de acontecimientos vividos, una inteligibilidad del entorno y de los signos particularmente orientada, una formación pragmática adecuada a las determinaciones situacionales; y, finalmente, una *eficacia ritual*, que deriva de las fuerzas integradas en correspondencia a la situación de enunciación de ciertas expresiones a partir de su inscripción posicional en un entorno normativo y de intercambio socialmente estructurada –comprende una composición de fuerzas de creación de significación, inconmensurables entre sí, derivadas de procesos de semiosis concurrentes y complementarias: una semiosis relativa al proceso de enunciación y otra relativa al proceso de "recepción".

Austin (1962) designó como "fuerza ilocutiva" a la primera de ellas, y como "fuerza perlocutiva" a la otra. Así, estos órdenes de relevancia –mencionamos aquí estos tres, pero es posible reconocer otros más, distintos– responden a las exigencias propias del régimen de intercambio dialógico, intersubjetivo, y derivan de los procesos de integración narrativa, conceptual, figurativa y material (y sus materias expresivas específicas: sustrato sonoro, corporal, material o gráfico). Se conforma de esta manera una esfera articulada

symbolique". La noción de *eficacia* alude en dicho texto a las formaciones simbólicas, expresadas narrativamente en relatos míticos enunciados en el contexto de ceremonias shamánicas, capaces de inducir una respuesta corporal específica en un paciente sometido a condiciones de interacción ritual propio de la cura shamánica. Esta "eficacia" involucra modos de significación que se sustentan en calidades figurativas acotadas por dos polos: por una parte, una potencialidad figurativa del relato mítico capaz de suscitar imágenes cuya fuerza icónica remite de manera inmediata, referencial, a su sustrato corporal concreto, y que puede alcanzar modos de figuración alegóricos; por la otra, un polo instrumental-pragmático que revela la potencia de *intervención* de los elementos simbólicos en calidad de instrumentos operativos en la transformación directa, material, de los procesos corporales a los cuales se refiere.

de elementos significativos, cuya fuerza de intervención deriva de la integridad imaginaria de los procesos de semiosis en el entorno social. Es posible asumir que el sistema primordial que despliega las potencialidades más acabadas de lo simbólico es el lenguaje humano:

> Al lenguaje humano le pertenece el poder de la imaginación y de creación: la aptitud para manejar abstracciones y para tratar objetos y hechos alejados en el espacio y en el tiempo; finalmente y sobre todo ese carácter absolutamente original del lenguaje humano que consiste en la doble articulación: un primer nivel formado de unidades puramente distintivas que, en un segundo nivel, se combinan para formar unidades significativas que consisten en palabras y en frases (Lévi-Strauss, 2013, p. 256).

Si bien la alusión de Lévi-Strauss a la "doble articulación" no escapa a la vasta, y no del todo afortunada, polémica respecto de su relevancia teórica de este concepto y los límites de su posibilidad de generalización, sí pone el acento en la naturaleza finita del repertorio de las entidades significativas y, en consecuencia, la multiplicidad relacional de sus potencias combinatorias: diversos juegos de combinaciones de ese reducido número de elementos significativos es capaz de dar sentido a una infinitud de situaciones o acontecimientos que reclaman un sentido. Esa condición estructural y operativa, por consiguiente, involucra necesariamente procesos de recursividad en la conformación de las entidades figurativas y la potencia de esa integración para la creación de sentidos capaces de responder a los *acontecimientos* cognitivos y sensoriales que orientan el desempeño de la acción humana.

La raíz genealógica de la pregunta por la relación entre existencia y tiempo acompaña el impulso originario de la exploración filosófica y su asombro ante la génesis enigmática de lo humano. Como ha sido patente en todos los dominios de la reflexión no solamente antropológica o filosófica, la interrogación sobre lo humano es inseparable de la interrogación sobre la naturaleza del

tiempo y sobre su sentido. Hay una relación íntima entre experiencia y la memoria, asumida como la composición inestable de las huellas de las experiencias, las discontinuidades pragmáticas –la suspensión de los hábitos y regulaciones estables– de la significación. El enigma de la memoria supone la interrogación sobre la "proyección" del registro subjetivo de las huellas del acontecer, las inflexiones y las rupturas de las regulaciones de la significación, y la conformación tanto de la significancia como de las derivaciones figurativas de las operaciones cognitivas, tanto de la cognición que deriva de la experiencia surgida de la aprehensión directa del entorno y de la operación sobre él, como de las mediaciones discursivas –la trama abierta e indeterminada de los discursos que se fraguan en figuras y figuraciones[11] con valor cognitivo y afectivo– y su papel en la conformación del régimen de lo otro, abre el paso para una reflexión sobre la relación entre la experiencia del tiempo y la experiencia inherente a los recursos, los mecanismos y los destinos de la intersubjetividad.

La experiencia íntima, la experiencia de sí incesante y velada, de una opacidad inexpugnable, con la impronta indeleble de la finitud introduce una calidad particular al sentido de la duración, un relieve de la finitud –que participa del vértigo de lo absoluto–, pero que la distingue de la diferencia: la inscripción de una vacuidad, de una fisura irreparable de la continuidad, una desmemoria que es también una calidad propia de la irreversibilidad.

[11] Introducimos en este contexto la noción de *figuración* acogiendo en ese término ecos de las reflexiones de Lyotard (1971) sobre lo "figural".

Hacia la antropología de la experiencia; confluencia en ámbitos limítrofes: drama, ritualidad, escenificación teatral y estética

Quizás uno de los esclarecimientos más importantes sobre la relevancia de la noción de experiencia para comprender el alcance de los procesos simbólicos en la conformación de la subjetividad, los regímenes de acción, los vínculos y las dinámicas de intercambio, y la de interacción colectiva, y las condiciones de estabilidad y de transformación de los órdenes de la institucionalidad, deriva del giro decisivo de la reflexión antropológica hacia la necesidad de incorporar acercamientos a la subjetividad ajenos a las restricciones de las psicologías empíricas no del todo emancipadas de los paradigmas implantados en el siglo XIX.

El distanciamiento de la mirada antropológica respecto de las exigencias "objetivantes" de lo social y la recuperación de una idea de sujeto apuntalada sobre visiones "trascendentalistas" –no determinadas por las condiciones locales empíricas– de las operaciones perceptivas, cognitivas, afectivas y pragmáticas recobra preguntas estrechamente vinculadas con la propuesta de una comprensión de "lo mental". Pone en juego un régimen ampliado de comprensión; una disposición para conformar tramas proposicionales, asumidas como *sustrato no empírico* de las formas sociales y del proceso de subjetivación. Estas visiones pragmática y fenomenológica de la subjetividad encuentran su fundamento privilegiado tanto en la propuesta de la particular fenomenología formulada por Charles S. Peirce, como en las reflexiones de Husserl. Así, Peirce, en 1905, formula su concepto de *Phaneroscopía,* que ofrece como una propuesta filosófica integral denominada por el "pragmaticismo":

> Propongo usar la palabra *Phaneron* como el nombre propio cuya denotación es el contenido total de una consciencia cualquiera (puesto que una de ellas es substancialmente la de otra), la suma de todo lo que acogemos en la mente de

> cualquier manera posible, independientemente de su valor cognitivo (Peirce, 1998, p. 362).

Husserl, por su parte, a partir de una conceptualización del yo transcendental y la incidencia constitutiva de la presencia de el otro, ofrece los presupuestos de una conformación dinámica de los sujetos derivados de las condiciones de la intersubjetividad formuladas explícitamente de manera acabada en sus *Meditaciones cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*) (Husserl, 1963).

De ahí emerge el acercamiento de la antropología que se nutre de las propuestas de la sociología interpretativa de Alfred Schütz (1974), formulada en su obra decisiva *La construcción significativa del mundo social*, publicada originalmente en 1932, sustentada por los planteamientos radicales de la fenomenología de Husserl. El vuelco de la reflexión antropológica hacia el concepto cardinal de la experiencia aparece acaso como una secuela de la radical metamorfosis de los marcos y los sustentos de la reflexión antropológica a partir de los desarrollos de la etnometodología, estructurados con base en las propuestas de Harold Garfinkel (1984) que, al salir a la luz en 1967, conmovieron los marcos disciplinarios de la antropología. Al caracterizar las tareas y los objetos de la reflexión antropológica, Garfinkel sitúa en el foco de interés de esta reflexión la caracterización, comprensión y apropiación de las acciones cotidianas, *reconocibles y narrables* (nombrables, simbolizables, comunicables) llevadas a cabo tanto por el propio sujeto como por los otros, destinadas a producir y gestionar situaciones cotidianas, y a forjar las estrategias de su comprensión. Ya desde la apertura de su reflexión, al delinear su objeto de estudio, Garfinkel caracteriza las prácticas que se habrán de constituir en el objeto del trabajo antropológico:

> Esas prácticas consisten en interminables, incesantes, realizaciones contingentes; esas prácticas son desarrolladas como eventos y llevadas a cabo bajo el auspicio de los mismos episodios ordinarios, que estas prácticas describen

> en su organización. Estas prácticas realizadas por agentes que inciden, involucrando la destreza, el conocimiento y el empeño detallado, en esos escenarios que ellos reconocen, usan y de los cuales dependen obstinadamente y que, sin embargo, dan por sentados (Garfinkel, 1984, p. 1).

Garfinkel pone el acento sobre el carácter "interior", inadvertido, tácito, de las operaciones cognitivas, de los procesos de reconocimiento que se ponen en juego en la caracterización de situaciones, configuraciones de prácticas, y trabajo de intervención y de gestión llevado a cabo por los agentes sociales de manera incesante. Prácticas que se presentan como acontecer reiterado, que responde asimismo al carácter contingente de las situaciones. Se trata de una permanente transformación y mutaciones del régimen del actuar y del entorno situacional. Dar sentido a estas mutaciones contingentes reclama una incesante tarea de forjar condiciones, instrumentos y operaciones de inteligibilidad, y supone también un desempeño de una conciencia reflexiva. Recobrar la experiencia colectiva del tiempo, en la evidencia de la mutación situacional, exige abordar la incesante creación de aproximaciones y caracterizaciones de lo contingente. Operaciones cognitivas que reclaman un reconocimiento persistente de la transformación, el cambio, y las formas concurrentes de la experiencia de lo temporal. Creación de ordenamientos, surgimientos de correlaciones entre prácticas, la inteligibilidad permanente del propio desempeño de la conciencia del entorno y del hacer sobre el entorno, pero también de la incidencia de ese entorno sobre las condiciones y los destinos del hacer. Esa relación entre la relevancia de las operaciones cognitivas, narrativas, expresivas puestas en juego en un régimen de interacciones y mutaciones de universos en incidencia recíproca pone el acento sobre la transformación permanente y acaso irreversible de los vínculos y las identidades. El foco de la antropología se desplaza: más que buscar la inteligibilidad de los equilibrios, las invariancias, la persistencia de los regímenes, la incidencia estabilizante de las regularidades instituidas, el perfil del objeto antropológico tiene como

eje la experiencia, la expresión, la interacción y la comunicabilidad de las comprensiones.

Sin embargo, otro impulso para la transformación del objeto de la antropología, constituido por las condiciones de estabilidad y la vigencia de las regulaciones en el régimen de vínculos, de alianzas y de significaciones, irrumpió del seno mismo de la antropología canónica al desplazar el polo de reflexión hacia la comprensión del conflicto y sus fuentes, las condiciones del desorden que ilumina de manera oblicua y acaso negativa el enigma de la genealogía, la implantación y la fuerza conminadora, excluyente, o afirmativa de la ley. La fuerza de la ley y los recursos de su expresión en acciones de sometimiento o de aniquilación, de cohesión o de alianza, reclaman la comprensión de la participación de las creencias en la caracterización y sustento de patrones de acción –figuras de la legitimidad y el respeto–.

La antropología se adentra en la interrogación sobre la génesis del conflicto social y las profundas mutaciones que éste acarrea en la esfera de los vínculos, las alianzas y la identidad de los actores, en las esferas de regulación que se expresan en complejos ensamblajes rituales y en densas y con frecuencia oscuras estrategias de control y de ejercicio de la fuerza conminatoria. Pero esta mutación está acompañada de variaciones en la comprensión y caracterización de situaciones y acciones, en la configuración de las fuerzas y los impulsos del actuar, en el quebrantamiento y la restauración o abandono de los hábitos. Modos de inteligibilidad de situaciones y acciones, modos de desplegar estilos, regímenes y estrategias expresivas responden a las dinámicas cambiantes de agentes de interacción y patrones institucionales de uso de la fuerza, instituido o en franca transgresión. Pero el relieve de la experiencia de la temporalidad no se restringe a los modos de operar de la comprensión, la afección, los vínculos y la génesis de las fisonomías identitarias en las esferas de la interacción. Max Gluckman (2006), en una de las contribuciones relevantes para fijar los nuevos marcos de la antropología política, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society,* publicada en 1965, ahonda en la multiplicidad de factores de la mutaciones y

las transformaciones sociales, las particularidades que éstas asumen bajo diversas transformaciones de los regímenes económicos: regímenes de propiedad, modalidades del intercambio, patrones de distribución de organización de los hábitos colectivos, calidades diferenciales de la eficacia instrumental en el desempeño del trabajo, pautas de gestión y de distribución de los bienes y prerrogativas del prestigio, organizaciones de parentesco, modos de aparición y relevancia de las creencias –incluso de las prácticas místicas–. Pero Gluckman no deja de insistir en la relevancia de la diversidad de las posiciones históricas relativas entre las culturas para la comprensión de las pautas del desequilibrio, los impulsos a la disgregación y el desorden, las fuentes diversificadas del conflicto.

En esta transfiguración del objeto de la antropología se delinea no sólo una visión radicalmente procesual de lo social, un nuevo sentido de la experiencia social e individual de las temporalidades, las interacciones, los intercambios y las identidades, sino también se delinea el reservorio de recursos regulatorios y el modo de implantación de las regulaciones en juego en las estrategias para conjurar la potencia de disgregación, de destrucción y de aniquilación que se realiza en la expresión de la violencia y en su impulso de diseminación.

Dentro de los márgenes bosquejados para la reflexión antropológica por Max Gluckman y la llamada "Escuela de Manchester", Victor Turner adopta la vía abierta por la reflexión sobre el carácter procesual del ritual en la consolidación expresiva de la dinámica de las configuraciones de las acciones colectivas. El ritual como una *configuración procesual* de acciones, cerrada, articulada simbólicamente en un dominio espacial y temporal acotado, capaz de intervenir en la consolidación de las expresiones cognitivas, normativas y afectivas de una colectividad, es un proceso destinado a consolidar la composicionalidad de los hábitos de un grupo social y, con ello, atenuar las tensiones derivadas de la invalidación de sus regímenes normativos a raíz de la diseminación, el derrumbe y la invalidación de los ordenamientos simbólicos.

En algunos momentos privilegiados de reflexión antropológica, Turner (1970 y 1975) modela su comprensión procesual del ritual con base en una reformulación del modelo de tres fases simbólicas sucesivas, el cual supone un primer momento de disolución de los procesos identitarios a partir de una suspensión de la semiosis colectiva –fase pre-liminar–; una segunda fase –liminar– destinada a la exploración de las condiciones de composicionalidad de los procesos de semiosis individuales destinada a ofrecer formaciones pre-estructurales de espacios normativos virtuales; y una tercera fase –posliminar– destinada a una restauración de la semiosis y la consolidación de una configuración estable de los hábitos –dotados de fuerza normativa–. Un conjunto de procesos que compromete la experiencia colectiva –la experiencia de pérdida de sentido, de violencia íntima objetivada en expresiones sociales, la experiencia de derrumbe de las relaciones de intercambio, y la disolución de los fundamentos intersubjetivos de los vínculos y las alianzas– suscita la intensificación de los impulsos afectivos de la degradación colectiva de los vínculos –ansiedad, amenaza, angustia, melancolía–. El ritual aparece como un proceso simbólico supra-individual, la experiencia de una potencia ordenadora intemporal, trascendental, que se confunde con la expresión de la experiencia comunitaria, un hábito capaz de engendrar la composición de hábitos y la composición colectiva de la significancia social, hace posible la recomposición de las experiencias simbólicas –cognitivas, afectivas, estéticas– destinadas a la restauración de los regímenes de intercambio individuales y colectivos.

Turner advierte que estos procesos sociales responden a las condiciones expresivas del drama y ponen en juego, en un amplio proceso metafórico, potencialidades colectivas derivadas de la experiencia estética que se expresan en las configuraciones escénicas, teatrales, que apuntalan la densidad genealógica y mítica al ritual. Éste aparece como una configuración presente, eficiente, que expresa la "profundidad" temporal del ritual, sus raíces originarias, su emergencia surgida de un impulso comunitario primordial. Así,

el ritual aparece como el recurso para la reinvención y la recreación expresiva del *communitas,* entendido como la expresión de una experiencia de fusión afectiva que consolida la fuerza cohesiva de articulación de los procesos de semiosis, la reedificación de los patrones identitarios quebrantados por la fuerza de disgregación de la violencia derivada de la invalidación de la semiosis normativa vigente en la colectividad. El ritual parece revelar una dimensión trascendental de lo social, una potencialidad de la semiosis colectiva para recrear su composicionalidad, para operar una intervención política de recomposición de la regulación colectiva quebrantada por el o los conflictos, que se realiza en una expresión escénica, teatral, dotada de una fuerza cohesiva arraigada en la experiencia estética.

Ciudad de México

Marzo de 2022

Referencias

Austin, J. L. (1975). *How to do things with words*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Bateson, G. (1958). *Naven*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

Benveniste, É. (1969). Semiologie de la langue. En É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 2*. París, Francia: Gallimard.

Benveniste, É. (1974). *Problèmes de linguistique générale 2*. París, Francia: Gallimard.

Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.

Cassirer, E. (1954). *Philosophie der Symbolische Formen. Sonderausgabe*. Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cohen, H. (1918). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlín, Alemania: Bruno Cassirer.

Dewey, J. (1980). *Art as Experience*. Nueva York, Estados Unidos: Perigee.

Dilthey, W. (1985). *Das Erlebnis und die Dichtung*. Göttingen, Alemania: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gluckman, M. (2006). *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Transaction Publishers.

Groethuysen, B. (1928). *Philosophische Anthropologie*. Munich y Berlín, Alemania: Druck und Verlag von R. Oldenbourg.

Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.

Garfinkel, H. (1984). *Studies in Ethnometodology*. Cambridge, Estados Unidos: Polity Press.

Jakobson, R. (1949). Principles of Historic Phonology. En L. R. Waugh y M. Monville-Burston (comps.), *Roman Jakobson. On Language*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Kant, I. (1968). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. En I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichts-philosophie, Politik und Pädagogik 2. Werkausgabe, XII.* Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Kristeva, J. (1975). La function prédicative et le sujet parlant. En J. Kristeva, J. C. Milner y N. Ruwet. *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*. París, Francia: Éditions du Seuil.

James, W. (1902). The Varieties of Religious Experience. En W. James, *Writings 1902-1910*. Nueva York, Estados Unidos: The Library of America.

Leach, E. (1953). Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time. En E. Leach, *Rethinking Anthropology*. Londres, Inglaterra: The Athlone Press, University of London.

Lévi-Strauss, C. (1958). L'efficacité symbolique. En C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. París, Francia: Plon.

Lyotard, J. F. (1971). *Discours, figure*. París, Francia: Klincksieck.

Malinowski, B. (1989). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

Malinowski, B. (1965). *Coral Gardens and their Magic*. Indiana, Estados Unidos: Indiana University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*. París, Francia: Gallimard.

Peirce, Ch. S. (1977). *Semiotics and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington, Estados Unidos: Indiana University Press.

Peirce, Ch. S. (1998). Harvard Lectures on Pragmatism. En C. S. Peirce, *The Essential Peirce. Vol. 2. (1893-1913). Selected Philosophical Writings*. Bloomington, Estados Unidos: Indiana University Press.

Schütz, A. (1974). *Der sinhafte Aufbau der socialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Turner, V. (1970). *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Turner, V. (1975). *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Turner, V. (1986). Dewey, Dilthey and Drama. An Essay on Anthropology of Experience. En V. Turner y E. M. Bruner, *The Anthropology of Experience*. Chicago, Estados Unidos: University of Illinois Press.

Turner, V. y Bruner, E. M. (1986). *The Anthropology of Experience*. Chicago, Estados Unidos: University of Illinois Press.

Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage*. París, Francia: Picard.

CAPÍTULO 2

JÓVENES Y EXPERIENCIA, RESPONSABILIDAD COLECTIVA. IMAGINAR OTROS FUTUROS

María Luisa Murga Meler[1.]

Nunca se está a la medida de una responsabilidad que nos es asignada antes mismo de que la hayamos aceptado.
(Derrida, 2000).

La solidaridad es responsabilidad, como si todo el edificio de la creación se mantuviera sobre mis espaldas.
(Levinas, 2000, p. 63).

INTRODUCCIÓN

Hablar de responsabilidad, de responsabilidades, puede remitir a las condiciones que cada sujeto tiene que aceptar y adoptar frente a sí y a los otros, frente a la sociedad. También referirse a una persona como responsable podría implicar: deuda, obligación de reparar y

[1.] Docente de licenciatura y posgrado, e investigadora en la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco.

satisfacer, por sí o por otra persona; culpa o deber. En algunas ocasiones, la idea de ser responsable o de responsabilidad puede relacionarse, en cierto modo, con algún tipo de causa legal. Son varias las facetas de la vida humana que se vinculan con la idea de responsabilidad y no sólo en términos sincrónicos o del tiempo presente, como señala Derrida (2000): "Ser responsable es a la vez responder de sí y de la herencia, ante lo que viene antes de nosotros y responder, ante los otros, ante lo que viene y queda por venir –à-venir" (p. 4).

De entre los varios significados que pueden reconocerse en la categoría de responsabilidad, uno es de gran importancia para el presente trabajo: el relacionado con el acto de responder. El que es responsable, *responde*; y responder en este caso indica la condición de que hablar o presentarse como responsable remite a ese otro que requiere respuesta, lo cual implica no sólo la contestación o satisfacción, pues en la acción está implícito que al responder se corresponde a la acción de otra persona o agente. Al tener por causa o consecuencia que corresponder con una conducta o acción frente a sí y a los otros, parecería que no solamente se implicarían las condiciones de vida de quien responde, sino las condiciones de posibilidad y efectuación de la circunstancia o circunstancias que llevaron a solicitar y a responder.

Ahora bien, ¿en qué condiciones los sujetos pueden y deben reconocerse o presentarse como responsables? ¿En qué condiciones les es dable responder por algo o a alguien? La respuesta sería que esas condiciones, aun cuando el sujeto las reconozca, las "prefiera" (Derrida, 1991), no son estrictamente dadas al sujeto por gusto, sino que son aquellas en donde se encuentra inscrito y que con esa preferencia dan la "sustancia a la decisión o a la responsabilidad singular sin la cual no habría ni moral, ni ley, ni política" (Derrida, 1991). Esto es, responder ante sí, ante los otros; ante esos otros que están, a quienes le precedieron y a los que están por venir. Desde esta óptica, la responsabilidad no tendría límite; sin embargo, esas condiciones en las cuales se inscribe el sujeto no sólo son las que permiten o conflictúan las posibilidades de respuesta, sino que, desde

la perspectiva de este trabajo, son las instituciones que conforman a cada sociedad las que configuran las condiciones donde se gestan las solicitudes de respuesta y, a su vez, son las que proporcionan, en cierta medida, la materia simbólica para que los sujetos figuren sus respuestas, para las cuales no existe norma ni normalidad, no están prefijadas ni se definen por anticipado.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿Cuáles son esas condiciones en las que los sujetos tienen que asumir responsabilidades y se les exigen respuestas? ¿Cuáles son las condiciones para responderse a sí y a los otros en las sociedades contemporáneas? Se trata de sociedades en donde las vidas y los proyectos de los sujetos si bien ya no dependen de condiciones prefijadas, inamovibles o circunscritas, como los oráculos o la predestinación, todavía son sociedades en las cuales se requiere establecer las condiciones que permitan a los sujetos acceder a la materia simbólica para reconocer valores, modelos, estilos o circunstancias, desde las cuales figurar esas respuestas que hablarían de la apuesta por una identidad y, en este caso, de la asunción de una responsabilidad. Sobre todo para los jóvenes que requieren de la materia simbólica y los elementos suficientes para configurar una subjetividad actuante.

Sin embargo, a pesar de esta especie de exigencia vital, actualmente los sujetos tienen que figurar sus vidas, proyectarlas y concretarlas en las condiciones donde, como señala Turner (1986), se insiste en que deberán asumir la carga de elaborar ellos mismos cada significado, cada valor. A menos que de manera individual escojan "un sistema urdido por otro individuo no más legitimado" (Turner, 1986, p. 36) colectiva e históricamente que ellos mismos, porque esa ausencia de legitimación histórica y colectiva caracteriza a nuestras sociedades; lo contrario ocurría en las sociedades preindustriales, en donde los valores se asignaban de forma colectiva a los significados, y era a estos valores a los cuales se apegaban los sujetos para ordenar sus conductas más relevantes.

Esto se debe a que dichos valores fortalecidos cultural y colectivamente ofrecían un soporte ético y legitimado por consenso,

sobre el que se habría de reconocer la materia no sólo con la cual figurarían sus identidades, sino a partir de la que vislumbrarían las responsabilidades que habrían de asumir. Contrario a eso, además de elaborar cada significado, figurar ellos mismos sus identidades y anticipar las responsabilidades que deberán asumir, los sujetos, principalmente jóvenes, deberán afirmar todo ello y más aún esas responsabilidades frente a unos *otros* que se les presentan *difusos e inconsistentes*. Porque debido a la deslegitimación y dispersión de los soportes colectivos para la vida social –instituciones y regulaciones sociales–, los perfiles que figurarían a esos *otros* hoy se han tornado en patrones de control modulados y esgrimidos individualmente, que se dispersan sin mediaciones como si fueran la materia con la cual los jóvenes tendrán que elaborar significados y figurar responsabilidades para sí y los otros.

La reflexión precedente, en torno a las responsabilidades de los sujetos, se motiva como punto de partida en la aproximación a los hallazgos de la investigación realizada desde 2015, con estudiantes de tres escuelas secundarias públicas en la Ciudad de México. La investigación se llevó a cabo en dos fases: en la primera participaron 356 alumnos (primer y tercer año), a quienes se les solicitó respondieran, de manera narrativa: ¿Qué era para ellos ser jóvenes? y ¿cómo imaginaban su vida cuando fueran adultos? Para la segunda fase se trabajó con grupos focales sólo con estudiantes que cursaban tercer año; la discusión en los grupos se centró en profundizar los hallazgos de la fase previa que hacían referencia a *las responsabilidades que los jóvenes, desde sus perspectivas, vislumbraban que tenían que asumir en la vida social, en tanto jóvenes y luego como adultos.*[2]

En este trabajo dichos hallazgos serán tratados desde nuevas perspectivas y observaciones (Coffey y Atkinson, 1996, pp. 16;

[2] A partir de este punto, todas las referencias que remitan a la categorización y análisis de los textos de las narrativas y de la discusión en los grupos focales se presentarán sistematizadas de manera apropiada para la edición de esta publicación.

19-20);[3] su análisis se lleva a cabo a partir del significado que se reconoce y asigna a *la responsabilidad*, a *las responsabilidades*, a su posible dimensión colectiva y al vínculo que éstas podrían tener con las condiciones en las cuales los jóvenes perfilan e imaginan realizar sus proyectos de futuro. Con base en los datos generados con las breves narraciones y en los grupos focales, se destaca que los jóvenes hacen referencia a las *responsabilidades* como una especie de sello distintivo de su situación como miembros de la sociedad. Tanto al plantear qué es para ellos ser joven, como lo que imaginan será su vida de adultos, hablan de la responsabilidad y de las responsabilidades, además de los distintos significados y acepciones relacionados con éstas, y con ellos conforman sus enunciados. De manera que el deber, la obligación, ser formales o serios y cumplir forman parte de esas concepciones que han construido y con las cuales señalan sus circunstancias vigentes y lo que imaginan para el futuro.

Al hablar de sí mismos, comentan que ser joven es "una etapa que puede ser buena y mala a la vez porque no siempre se les hace caso"; experimentan cambios de humor y además deben asumir algunas *responsabilidades* que de niños les eran ajenas, pero aún no tienen que asumir las *responsabilidades* que suponen les corresponderán cuando adultos. Para ellos, ser joven es: "vivir el momento", "responder ante padres y maestros", "tener amigos", "alejarse de la violencia y las adicciones", "realizar tareas escolares, jugar, divertirse" y, para algunos, "encontrar el amor de pareja".

Cuando hablan de su futuro al llegar a adultos y de cómo lo imaginan, desde sus perspectivas plantean que tener una vida de adulto implica "asumir responsabilidades que ya no serán como cuando jóvenes". La mayoría esboza lo que vislumbra como un proceso: "terminar los estudios", "tener una profesión, obtener un empleo"; algunos piensan formar una familia, conseguir beneficios materiales,

[3] En una primera aproximación analítica sólo se trabajó con la referencia a las responsabilidades, por ello solamente se trabajaron los significados y referentes con los que construyeron sus breves narrativas y se profundizó en la significación y resignificación que realizan acerca de sus proyectos de futuro.

por ejemplo, casa propia, autos, poder viajar, tener mascotas. En general, se imaginan la vida adulta "menos divertida y libre" que la que llevan como jóvenes; la asunción de *responsabilidades serias* los lleva a la idea de que incluso serán aburridos o "amargados": "Pues yo pienso que ser adulto es más difícil que ser joven, ya no disfrutas tanto de la vida"; "Con responsabilidades un poco más grandes; hay veces en las que nada más te tienes que dedicar al hogar". Lo destacable de la mayoría de las referencias (más de 90%) es que señalan la adquisición de mayores *responsabilidades* y *compromisos* en general. Ciertamente, hay quienes se distinguen por plantear que no quieren tener hijos y otros sólo desean cuidar mascotas (perros o gatos) en lugar de hijos. No obstante, los jóvenes (80%) hablan de formar familias, hogares, tener esposos o esposas: "Trabajar duro para lograr una buena vida"; es decir, piensan la vida futura como adultos en términos de *responsabilidades*, de *trabajo duro* y quizá también desde ciertas preconcepciones derivadas de algunos modelos identificatorios que aún estarían vigentes para ellos.

Por otro lado, en cuanto a las condiciones de vida que los participantes enfrentan,[4] puede decirse, como supuesto, que éstas se configuran a partir del entramado que en nuestro país los reconoce desde cierta concepción de infancia y juventud, mediada por la educación formal y que con base en tal mediación los jóvenes tendrán determinadas posibilidades para desarrollar sus capacidades y proyectos. En este contexto, la mayoría de los participantes se expresa en torno a sus situaciones personales con un cierto tono positivo. Y aunque la investigación tuvo pocas oportunidades de recaudar textos que hablaran de experiencias de exclusión o pauperización extrema, no todos los jóvenes cuentan con el soporte adecuado y suficiente respecto a las condiciones estructurales, económicas o de dinámicas familiares para desarrollar sus

[4] Las escuelas secundarias del presente estudio son públicas. Dos son diurnas y una técnica. Se encuentran en tres zonas distintas de la Ciudad de México, entre el sureste y noreste; una está en una zona industrial, otra en una zona urbana popular y la otra se halla cerca de una zona semirrural-urbana.

posibilidades y expectativas. Un ejemplo de ello es el siguiente texto de una persona participante:

> Pues la verdad no creo que sea muy buena, ahorita no tengo buenas calificaciones. Tengo problemas fuertes en mi casa y pues trato de echarle ganas, pero me deprimo y no sale como yo espero, pero quisiera ser diseñadora de modas, sé dibujar muy bien, y ser forense.

Además, los jóvenes también hablan de la problemática que ha prevalecido en México desde los años del estudio (2015-2019) y que los afecta directamente:

> Por la situación política y económica de mi país cada día es más difícil conseguir un buen empleo, pero quiero prepararme para el futuro, estudiando, de grande me gustaría ser biólogo científico o practicar algún deporte y tener dinero suficiente para viajar.

Al considerar las cualidades distintivas en las referencias de los jóvenes, resulta sobresaliente que en la composición de la mayoría de los textos y de las referencias en los grupos se pueden reconocer dos actitudes destacadas: una que habla de las metas, objetivos y sueños, que es lógico plantearse como jóvenes, y otra en la cual tienden a señalar el esfuerzo que cada uno, individualmente, deberá hacer para lograr el progreso personal. Estas actitudes se pueden ejemplificar con las siguientes expresiones: "Me imagino [como] una persona formada luchando por lo que me llegue a faltar, para eso tengo que estudiar, para poder cumplir mis metas", "Me imagino superándome a mí mismo cada vez más y cumpliendo o haciendo mis sueños que tenía de joven y darme cuenta que lo logré".

Los jóvenes frente a la responsabilidad

Con base en lo anterior, si bien los jóvenes hablan de la juventud como una especie de *etapa de disfrute* o *de felicidad*, con todo y esa mirada exaltada como expansión de las potencias, al hacer referencia a las responsabilidades y compromisos que asumen y suponen asumirán, discurren acerca de los papeles que deberán representar como miembros de su sociedad: "Ser adulto es como tener obligaciones, para eso se va a estudiar mucho. Ser adulto es tener muchas responsabilidades". "Mi vida como adulto será: acabar mis estudios y acabar mi carrera". "Empezar a trabajar. Pensar en ahorrar para comprar una casa para mi esposa y mis hijos, mi perro". "Ahorrar dinero para cuando sea más viejo para comer y lo que haga falta". "Etapa final de la madurez, ver al entorno de otro modo". "Salir y trabajar". "Estudiar una carrera de piloto aviador o una carrera en la industria automotriz, trabajar en las grandes compañías". "Me veo con un gran empleo, una casa y viviendo en Dubai: la Ciudad del Futuro". "También me imagino que seré reconocida por mi trabajo, porque en serio le echaré muchas ganas y creo que me va a costar trabajo, pero al final espero que salga bien".

Aunque referencias como *viviendo en Dubai: la Ciudad del Futuro* podrían parecer meras ocurrencias, en cierto sentido señalan también las condiciones de realización para los logros que los jóvenes prefiguran. Porque si bien es lógico y deseable que en las condiciones culturales de nuestras sociedades los jóvenes, en su momento y en su mayoría, hablen de sueños y proyectos para su porvenir, en la mayor parte de sus referencias subyace la característica de que los sueños y proyectos remiten al esfuerzo y logro individuales: *si son responsables y le echan ganas, llegarán hasta donde se lo propongan*. Así, las responsabilidades y realizaciones serán eminentemente individuales, y no existiría la responsabilidad social o el sustento colectivo. Aunque los jóvenes se reconocen como parte de una sociedad, la dimensión colectiva parece haberse disgregado

o difuminado, como si la sociedad fuera sólo una adición de individualidades, y los sujetos no pudieran pensarse en términos de responsabilidades de todos para con todos.

Así, frente a las descripciones que ofrecen las narraciones y las referencias en los grupos –en algunos casos abigarradas y en otros escuetas, como la que lacónicamente expone: *Sólo me imagino siendo alguien en este mundo*–, es preciso preguntarse: ¿Cómo podrán formarse los jóvenes como sujetos activos y reflexivos en la configuración de un espectro ético –de valores–, que les permita orientar sus capacidades para la acción?, si tanto la sociedad como los espacios educativos –escolares– y los actores que los sostienen han sucumbido a los efectos de los factores disruptivos de la modernidad tardía, vinculada al mercado capitalista y a su "impulso disgregador" (Mier, 2006). Al no poder brindar los valores sustantivos de esta sociedad –como materia simbólica para la creación de sentido–, dejan paso a un conjunto de valores esbozado individualmente por algunos y que se dispersa a través de las mercancías y las redes sociales digitales: *youtubers* e *influencers*.

Más aún, cuando los jóvenes, en el proceso de conformar una identidad para sí y los otros, recurren a esos valores y significados –pues requieren inexcusablemente de *esos otros* que ofrezcan materia para el sentido– son considerados *superficiales, sin proyectos, sin rumbo, sólo interesados en el consumismo* y catalogados como *X*, *Z* o *ninis*. En esas condiciones, ¿cómo reconocerán los jóvenes las responsabilidades que les incumben como sujetos? y ¿cómo identificarán las que como sociedad se habrán de asumir colectivamente? Por lo tanto, desde la perspectiva de este trabajo, el problema que se plantea nos lleva a interrogar los fundamentos sociohistóricos de los referentes identificatorios que se brindan a los jóvenes, las pautas de identidad transmitidas en cada generación y las articulaciones simbólicas que los sostienen. Ello a partir de considerar que históricamente la transmisión de dichas pautas se ha realizado a través de los vínculos: primero con las figuras de cuidado-crianza

desde el nacimiento[5] o por las figuras relevantes de las redes de parentesco; más tarde a través de ciertos actores sociales, como los educadores, y mediante las representaciones que en cada sociedad se transfieren.

Es en ese entramado donde los sujetos, en la conformación de sus experiencias como actos "de aprehensión y atribución de sentido"[6] (Mier, 2010, p. 12), se apropian o no de lo que su cultura les ofrece como la materia simbólica con la cual, en la medida de sus posibilidades, con sus capacidades de emergencia de acoger sentido y a su vez de hacer con él algo para sí (Castoriadis, 1998), podrán adjudicarse, a su manera, el lugar en el mundo que se les brinda. Indagar en las transformaciones que estos procesos han experimentado quizá ofrezca algunos elementos para comprender los fenómenos relacionados con la insistencia de los jóvenes en torno a las responsabilidades.

JÓVENES, EXPERIENCIA Y TRANSMISIÓN CULTURAL

El proceso de constitución y socialización de los sujetos en cada nueva generación, desde las sociedades que se han denominado tradicionales, ha incluido la transmisión de la cultura a través de cierto tipo de formas o modelos, los cuales se esperaría que, en lo posible, se los apropien los individuos para que, como parte de esa sociedad, participen de su conservación, fortalecimiento o cambio. Para ello, lo que se ofrece, en el entramado institucional, son las

[5] Como figura de cuidado-crianza se entenderá en este trabajo a lo que antes se llamaba "figura de lo materno", articulada con la "figura de lo paterno", debido a que en la actualidad esa función de lo materno ya no se realiza exclusivamente por parte de una madre o una mujer ni por parte de sólo un adulto.

[6] "Facetas activas y pasivas de lo psíquico conjugadas en la imaginación, la memoria, en los distintos aspectos de la inteligibilidad y las afecciones" (Mier, 2010, p. 12).

significaciones imaginarias que proporcionan la materia como respuesta a preguntas fundamentales: "¿Quiénes somos como colectividad?, ¿qué somos los unos para los otros?" (Castoriadis, 1999, p. 254). Además, para cada nueva generación también implica preguntarse por el sentido: ¿Cuál es mi lugar en esta cultura?, ¿qué es ser hombre o mujer en esta cultura?, ¿cuál es el lugar de mi tarea en el vínculo con los otros?

Si bien esto no se trata de un ejercicio sistemático de formular preguntas y obtener respuestas, tanto en el proceso de constitución y formación de los sujetos como en el de las sociedades, emergen las respuestas a estas cuestiones que los sujetos y la sociedad se plantean respecto a: el mundo, las relaciones que mantienen con éste, los objetos que contiene, sus necesidades y deseos. De manera que "en el *hacer* de cada colectividad [es] donde aparece como sentido encarnado la respuesta a esas preguntas" (Castoriadis, 1999, p. 255).

Con este hacer social, con la convergencia en el campo de la regulación social, se ofrecen los modelos para que los sujetos, en su apropiación, no sólo accedan a ciertas formas de hacer o decir, sino al sentido más significativamente. Con ello se conjura el vacío de significación del propio sujeto, se posibilitan las articulaciones entre pasado y presente, y se apuntala la dinámica de conservación-transformación social. Ya sea que los modelos ofrecidos a cada nueva generación estén anclados en el pasado y que el cambio aparente ser muy lento e imperceptible, el cual implique la "hipótesis [de que esa forma de vida social] es inmutable, eternamente igual" (Mead, 2006, p. 36), o bien que estos modelos incorporen de manera significativa conductas de los contemporáneos, lo que prevalece hasta cierto punto es que no hay culturas donde niños y adultos aprendan exclusivamente de sus pares, porque en general (Mead, 2006) los mayores siguen aportando materia y modelos para las conductas que serán aceptadas, y los jóvenes, de algunas formas, acuden a esos modos transmitidos para que los cambios que figuran con sus conductas sean reconocidos y aprobados finalmente.

Desde esta perspectiva, no sería muy común que se deje únicamente en manos del pasado la figuración de los proyectos de vida para las nuevas generaciones como destino inamovible o que la transmisión de los modelos culturales sea patrimonio exclusivo de los pares. Pues si bien han existido registros de algunos casos singulares de estas formas en los confines (Mead, 2006), en general de lo que tratan dichos procesos de transmisión cultural es del cambio entre generaciones, lo cual implica la metabolización de las diferencias que socialmente se construyen, lo que no incluye catástrofes naturales o poblacionales. Así, este proceso de metabolización social involucra las formas que revisten los cambios de conducta que se presentan como "brechas de aceptación", las cuales, de tiempo en tiempo, se generan entre las costumbres y los modos de comportamiento que proveen los antepasados –y encarnan los mayores– y aquellas nuevas maneras de comportarse que los jóvenes figuran a partir de cómo se han apropiado y resignificado el mundo desde su mirada y que buscan sean aceptadas socialmente. En estos procesos casi siempre participan, en algún grado, tanto las nuevas generaciones como las de los mayores, ya sea aceptando, asimilando, incorporando fragmentos o bien aportando una dosis de reflexión y oposición frente a los comportamientos que surgen.

Efectivamente, parte de lo que entra en juego con estos cambios es el papel que representan los antepasados, las figuras parentales[7] y las relaciones que se establecen con algunos actores sociales, para conservar o no la forma en la cual se transmiten aspectos relevantes de la cultura; es decir, los cambios dependerán de la continuidad o discontinuidad generada con la participación de dichas figuras y las formas que adquiere el énfasis que introducen las relaciones establecidas entre sí por las generaciones. En dichas relaciones influyen necesariamente: las edades que abarcan, las clases y rangos sociales, y las tareas que socialmente desempeñan, lo cual creará una cierta pauta generacional que marcará la tesitura de los cambios

[7] Los abuelos, padres y parientes.

intentados y los aceptados. Así, en algún momento, se presentará una discontinuidad en diversos modos o grados; y al espectro de experiencias susceptibles de ofrecer modelos, estilos o valores con los cuales los jóvenes puedan articular formas coherentes de comportamiento para conducirse en el entramado social, le podrán sobrevenir cambios o incluso confrontaciones que entrarán en discusión y ajustes para sentar las bases de lo nuevo que se proyecta. Por ejemplo, cuando los métodos de crianza adquieren diferencias significativas entre dos generaciones: lactancia materna frente a alimentación con fórmulas alimenticias.

En el caso de las sociedades contemporáneas, marcadas por los patrones de industrialización tecnológica y por la incidencia de las instituciones del mercado capitalista neoliberal, ocurre que esta discontinuidad generacional se nos plantea como algo que va más allá del cambio en los métodos de crianza, las formas de manejo de la propiedad, los estilos y las modas, porque centralmente esa discontinuidad se genera por el fenómeno de la aceleración del cambio tecnológico. Lo que en apariencia implicaría que sólo cada nueva generación conozca tanto las nuevas modalidades tecnológicas, como que exclusivamente esa generación podrá acceder al saber y la práctica de dichas modalidades.

Esto configuraría una especie de *nuevo orden*, expresado de manera superficial por la caracterización de las nuevas generaciones a partir de su inscripción tecnológica específica, y en el cual la experiencia y valores de los abuelos no solamente son distantes de los de las figuras parentales, sino que a los ojos de los jóvenes –hijos, nietos– adquiere características irreconocibles, impensables e incluso inverosímiles.

Frente a ello se puede señalar que en las sociedades se presentan continuamente situaciones donde los padres no han vivido algo similar a lo que viven los jóvenes, y éstos tampoco se reconocen totalmente en las experiencias de los mayores. Por lo tanto, la discontinuidad que se plantea para las sociedades contemporáneas con esta especie de *nuevo orden*, centrado en exclusiva en la aceleración

tecnológica, nos muestra un fenómeno donde pareciera que ningún espectro de experiencias permitirá que las generaciones elaboren reflexivamente puntos de referencia para figurar modos coherentes de proceder. Además, para encontrar algunas señales con las cuales construir un mínimo sentido de coherencia para sus comportamientos, tendrán que recurrir sólo a los modelos dispuestos por esos mismos cambios tecnológicos, diseminados por las representaciones del momento y transmitidos solamente por los individuos que los ostentan.

Sin embargo, todo ello parecería más bien un discurso a punto, con el cual se perfila ese *nuevo orden eminentemente tecnológico* como realizado de manera efectiva en la experiencia humana. Como si indudablemente las distancias entre generaciones, grupos o sujetos fueran sólo las que introduce la aceleración del cambio tecnológico; porque si bien, culturalmente, un elemento del entramado social y subjetivo que marca las distinciones entre generaciones, grupos y sujetos es dicha aceleración, el problema resulta más profundo y remite también a otros aspectos.

Desde la perspectiva del presente trabajo, en las sociedades contemporáneas la superposición de las instituciones del mercado capitalista neoliberal a las instituciones sociales –el individuo, la familia, la educación y el trabajo (Castoriadis, 2001)– ha generado una transformación estructural. Al privilegiar la condición y acción individual, y apuntar a la modulación de las masas por el consumo, esta superposición del mercado, asociada a la aceleración de los cambios tecnológicos en su incidencia, infiltra con su lógica los marcos de regulación y los patrones de significación, los cuales ofrecen la materia simbólica para que colectiva e individualmente se encuentre sentido a la existencia. Por ello, lo que se presenta no es solamente un cambio de estilos, técnicas, modas o privilegios, no es sólo que haya proyectos diferentes, nuevas costumbres o formas de vida más o menos flexibles o rígidas, pues lo que ha sucedido es que al desdibujar y deslegitimar a las instituciones sociales, trasmudando los marcos de regulación y de creación de valores –que inevitablemente produce cambios culturales y, en

consecuencia, cambios en los procesos de constitución y socialización de los sujetos–, se comprometen la conformación de la subjetividad y las posibilidades del vínculo colectivo.

Instituciones transfiguradas

La adopción, la herencia o el aprendizaje de estilos de comportamiento, la aprehensión de valores culturales –ya establecidos o nuevos– es, como se mencionaba, un proceso complejo que se extiende en el tiempo, el territorio y en las generaciones, y comprende ineludiblemente a las instituciones de cada sociedad. Si estos procesos se realizan de forma intempestiva por medio de la imposición radical, las instituciones se dislocan, y el proceso se tornará catastrófico para algunas facetas de la vida social, debido a que la transmisión cultural implica una dimensión colectiva e histórica, la cual trasciende a la dimensión demográfica y no es asunto que ataña sólo al individuo. Por lo tanto, el problema no es simplemente definir, reconocer o aceptar todo lo anterior como una cierta forma de práctica o comportamiento social, lo central es que ha ocurrido una transformación que incide tanto en los procesos de configuración, desarrollo y metamorfosis de las sociedades, como en los de constitución psíquica (sexual y social) de los sujetos.

Al respecto, Castoriadis (1990) plantea que "la socialización de la psique es indisociablemente una psicogénesis […], y al mismo tiempo el de una sociogénesis" (p. 220), pues en los procesos de constitución de los sujetos no sólo se pone en juego la sobrevivencia física y simbólica del individuo, de su conformación como sujeto social, sino también está en juego la sobrevivencia de la sociedad no solamente como *esa sociedad*, sino como sociedad propiamente, con todo lo que implica su dimensión colectiva, territorial, histórica e institucional.

En ese sentido, es preciso discutir algunos de los aspectos que configuran las *condiciones* en las cuales los sujetos hoy en día se

constituyen y figuran sus proyectos, porque con estos aspectos se traza el proceso en donde las instituciones del mercado capitalista neoliberal, al imponer su preeminencia, han desplazado a las instituciones sociales como portadoras de significaciones imaginarias, las que han sido legitimadas colectiva y sociohistóricamente como expresión simbólica del hecho de que la sociedad se crea a sí misma y se crea cada vez como *esa* sociedad, creando instituciones como respuestas a las preguntas por el sentido. Con la transmisión –simbólica– de los valores, formas de decir y de hacer que implican a tales significaciones no sólo hay conservación, sino la potencia y la posibilidad creadora para el cambio de *esa* sociedad.

Por consiguiente, al apuntalarse en la misma configuración radical a la cual se imponen, las instituciones del mercado –en el devenir de las significaciones fluctuantes que generan– instauran modos de hacer y decir modulados por la significación relativa a la predominancia instrumental de los flujos y disgregaciones propios de la dimensión financiera e informática, y de la eficacia y la eficiencia que las distingue. Así, potencian y privilegian la individualización de la acción y se desmantela la densidad colectiva –que ya había sido puesta en entredicho–, para afianzarse con formas segmentadas de vínculos, acción y trabajo que, desmenuzados, pasan a ser parte de los caudales que concretan el mercado de flujos. Es la concreción de una "distribución eficiente de magnitudes numéricas, modos cifrados de reconocimiento y archivo, e integración en patrones recursivos de acumulación o descarte" (Mier, 2017, p. 38).

Por todo lo anterior, las sociedades se nos presentan, con frecuencia, privadas de horizontes colectivos y de posibilidades para que los sujetos se inciten mutuamente para la acción conjunta, en donde las relaciones sociales se han segmentado pasmosamente, y las modificaciones en los vínculos, en ocasiones, se manifiestan de maneras muy virulentas y desaforadas por la radicalización e intensificación de la circulación de los flujos financieros, de mercancías e información, y por la flexibilización del trabajo y la exacerbación

del consumo; donde además pareciera que el discurso del proyecto de la modernidad hubiese apuntado a la disgregación o acaso a la dilución de las instituciones.

En estas *condiciones*, los sujetos, sin colectivo, son incorporados en la lógica de la atomización, de los datos y de su "calculabilidad indiferente" (Mier, 2017), orientados a conformar sólo indicadores y probabilidades, emplazados para la concreción específica de los destinos que señalan y proyectan las fluctuaciones del mercado. Con ello, las formas de los valores esenciales –fundamentales– de cada sociedad se sustituyen por esas formas de significación y valores fluctuantes que se modulan con los ritmos y circuitos del mercado, los cuales se aceleran o ralentizan según requiera el propio mercado. Más perturbadoramente, en esa relación de apuntalamiento, casi perversa, estas significaciones fluctuantes se apropian de las formas que conlleva la dotación de sentido que simbólicamente cada sociedad debe proveer a los sujetos y con ello incorporan la propia manera de existir del sentido: la del *devenir*. De este modo, los sujetos se encuentran y coexisten en sociedades donde se han trastocado "las identidades, la comprensión de sí y de lo anímico […] la esfera de lo propio […] las redes de solidaridad […] la estabilidad de los vínculos […] los patrones de intercambio y las redes de solidaridad" (Mier, 2006, p. 13).

Por ello se afirma que se genera esa especie de derrumbe y superposición en las instituciones histórico-sociales, pues si éstas son esos modos de hacer y decir que se han establecido así para permitir la vida del conjunto (Castoriadis, 1999) y conjurar el peligro de la disgregación (Durkheim y Mauss, 1963), con la superposición de las instituciones del mercado lo que se ofrece a los sujetos es ese medio enrarecido bajo el dominio de la modulación de la significación y el sentido que el mercado introduce. Este medio es entonces donde los jóvenes se constituirán psíquica y socialmente, y al que demandarán los referentes para la configuración de una identidad individual y colectiva, en un proceso que implica la aprehensión y tramitación del conflicto, sostenido en su "capacidad emergente de

acoger sentido y a su vez de hacer con él algo para sí" (Castoriadis, 1998, p. 117). Por lo tanto, dicho proceso queda comprometido.

Ahora bien, con este flujo de superposiciones, las instituciones comprometidas –el individuo, la familia, la educación, el trabajo– en sus marcos de regulación y sus pautas de significación, al quedar sumidas en los parámetros que instituye el mercado, modifican estructuralmente procesos cardinales para la vida colectiva. De entre éstos interesa destacar también los concernientes a la educación que, como institución y desde la modernidad con la escuela como establecimiento, ha tenido a su cargo la transmisión de las formas de decir y hacer para los procesos de formación de los sujetos y la organización del medio en el cual los jóvenes accederían al conjunto de conocimientos que constituyen los saberes, así como al saber acerca de los valores fundamentales de la sociedad, a la reflexión en torno a sus responsabilidades y derechos, y a su puesta en práctica. Con la apropiación efectuada por las instituciones del mercado y en la cresta de los impulsos para hacer eficaces y eficientes a los sistemas educativos en la búsqueda de la calidad, desde finales del siglo pasado y comienzos de éste, en el entramado simbólico que hace presente a la educación queda atrapada en la dinámica que instaura el hecho de haberse privilegiado las dimensiones de instrucción y capacitación que ésta siempre ha contenido, en función de concretar ese ideal de la calidad con eficiencia y eficacia.

Parte de ello fue la instauración de las pruebas estructuradas de rendimiento y de evaluación de los estándares de aprendizaje,[8] con el supuesto de que a partir de sus resultados se orientarían eficientemente las acciones hacia la mejora de la educación en aras de la calidad. Sin embargo, a pesar del supuesto de mejora, se produjeron algunos efectos negativos en la dinámica de las prácticas y de la acción educativa, porque con la consigna de realizar sistemáticamente las pruebas en todas las escuelas de educación básica, la

[8] Las pruebas que se han aplicado en México son: EXCALE, ENLACE, PISA y PLANEA.

organización de los contenidos y las experiencias de aprendizaje se centraron en la práctica de *responder* los reactivos de las pruebas. Esto desplazó del eje formativo al conjunto más amplio de actividades en torno a los saberes, incluso a las propuestas en los planes de estudio. Es decir, el núcleo de la formación quedó como *resto*, mientras que el principal foco de atención fue lograr que niños y adolescentes, mediante entrenamientos sistemáticos, *respondieran adecuada* y *específicamente* los reactivos de las pruebas.

Si bien la discusión en el campo de la evaluación educativa a nivel mundial plantea muchas controversias al respecto, los efectos de haber concedido a estas pruebas la importancia de calibrar el centro de la acción educativa hace que la educación parezca una especie de práctica mecánica para el entrenamiento del *responder*. Porque luego de haber *pasado* las pruebas, la posibilidad de saber, de interrogar ese saber y de cuestionar los fundamentos de sus sociedades, parece quedar suspendida en la perspectiva del siguiente entrenamiento instrumental, para la prueba venidera.

Además, los medios de comunicación masiva, las tecnologías de la información y la comunicación y las redes sociales digitales que ya forman parte del entramado de los procesos que configuran la educación –intensamente en algunos casos– amplían su presencia no sólo como medios, apoyos o herramientas. La pretensión de acercar la educación a las formas modernas que aparentemente debería adoptar para ampliar su cobertura, eficacia y eficiencia, lleva a incorporar a las tecnologías y a las redes de manera programática –impositiva–, al integrarlas a la realización de las pruebas. Así, las tecnologías adquieren una eminencia significativa en los procesos educativos y más aún con el impulso de efectuarlos a distancia para mejorar *su alcance y efectividad*; el resultado es que, en efecto, la formación ha cedido su importancia y lugar "al desempeño programado [y a las] rutinas de operación diseminadas detalladamente" (Mier, 2017, p. 39).

En tales circunstancias, como consecuencia de la disgregación de las instituciones y el concurso intenso de las tecnologías, no sólo

la fragmentación e insustancialidad de los contenidos banalizan la formación, sino que de manera inquietante se deja de lado que la educación es formación y transmisión, que ambas requieren de tiempos y espacios densos en donde la aprehensión del saber sea posible y con ello se ofrezcan algunos de los referentes de sentido que permitirían a niños y jóvenes contar con una base para perfilar sus proyectos de futuro. Así, no sólo se les sujeta a realizar ejercicios programados para aprender a *responder* pruebas, sino también se les sujeta a la invariancia de la inmediatez, se les doblega con la exigencia de someterse a la designación de que el sentido de su vida no exceda la programación de sus *respuestas* y se les aísla en la lógica de la asunción individual de responsabilidades frente a las condiciones que la sociedad y el vínculo colectivo deberían asegurar.

Discontinuidades, confusiones y experiencia, lejos del vínculo colectivo

La discontinuidad es propia de la diferenciación entre generaciones de jóvenes y adultos; así ha sido a lo largo de la historia. Que la experiencia de los mayores genere extrañeza a los jóvenes tiene su fundamento lógico en las diferencias no solamente individuales, sino de mundos a los cuales se enfrenta cada conjunto generacional. Sin embargo, lo que jóvenes y adultos viven actualmente implica la instauración de brechas que trascienden las formas superficiales de comportamiento: estilos, modas, algunas costumbres, determinadas expresiones. Estas brechas se han conformado, paulatina y sintomáticamente, en especies de abismos sombríos que se evidencian no sólo por el resultado de la incomunicabilidad del pasado de los adultos frente al presente de los jóvenes, sino porque los adultos no saben cómo conducirse ante los jóvenes.

En efecto, hacia mediados del nuevo siglo, las diferencias entre las generaciones se han agudizado por la dificultad que padres y

maestros experimentan para relacionarse con sus hijos o estudiantes. Si bien el temor a perder el control de sí y de las situaciones ha sido una característica de estos vínculos en las distintas épocas –que se vive y expresa con diversos grados de tensión y afección–, ahora el temor se centra en la pérdida del control de sí frente a los efectos que les generan tanto las representaciones sociales que magnifican los aprontes de descarga –que son parte de las formas de actuar de los jóvenes–, como las derivaciones conflictivas que se crean a causa de la renuncia que éstos deben enfrentar a las identificaciones más originarias que realizaron cuando niños y ante las cuales pareciera que, como adultos, se sitúan en igualdad de condiciones.

Lo anterior es en parte el resultado de un proceso, en cierto sentido pendular, que desde los años ochenta empieza a demarcar las relaciones entre padres e hijos, entre maestros y alumnos, entre adultos y jóvenes, porque, primeramente, estas relaciones fueron llevadas hacia condiciones de igualación y por tanto de confusión de las atribuciones que distinguían a jóvenes y adultos; pues a partir de las narrativas libertarias de los años sesenta (Sennett, 2006), el ámbito donde se contenían estos vínculos se inundó con el ánimo de alcanzar el distanciamiento de la representación estigmatizada de lo que se consideraba era el autoritarismo. En este sentido, padres y maestros buscaron igualarse frente a hijos y estudiantes con el objetivo de mejorar las condiciones en que sus relaciones debían concretarse y quizá buscando también representarse a sí mismos como figuras diferenciadas de aquellas que las representaciones señalaban como prototipos del autoritarismo y violencia, lo cual era apremiante erradicar. Por lo tanto, la autoridad que es pertinente y necesario asumir frente a los jóvenes derivó en ese igualitarismo superficial, en esa *buena onda,*[9] cuyos efectos han sido perniciosos.

[9] Con ello, los adultos serían *amigos* de sus hijos o alumnos, y en su *buena onda* escucharían la misma música, algunos hasta se vestirían de modos similares e incluso dejarían a los jóvenes las responsabilidades de asumir el respaldo de ciertas condiciones de vida.

Por otro lado, adicionalmente a las formas de cuidado y educación que desde finales de siglo XIX se instauraron al reconocer a la infancia como edad de la vida y etapa significativa en el desarrollo de los seres humanos, que enfocó las miradas médicas, pedagógicas y psicológicas en los aspectos que *por el bien de los niños* era necesario modular, hacia mediados del siglo XX la búsqueda de la mejora en la atención a niños y adolescentes, apuntalada en la Declaración de los Derechos del Niño (ONU-Unicef, 1959), genera un discurso en el cual se desacreditan las prácticas que se sospecha involucran cierta disciplina o los ejercicios que impiden experiencias libres de tensión y conflicto, de *pleno goce*, para los niños y jóvenes.

Si bien la condena al maltrato, al desinterés, al abuso o uso de la violencia contra niños y adolescentes debe ser suscrita por todos y desembocar en prácticas que respeten su integridad psíquica y corporal, lo que ha derivado de este discurso de censura a la disciplina, a la autoridad, a la tensión y al conflicto es la tendencia a convertir, *de hecho*, a niños y adolescentes, parafraseando a Freud (1993), en *Their Majesties the Babies* atrapados. Esto se debe a que debajo de la impetuosa defensa de los Derechos del Niño subyace, para algunos, no sólo la idea de que "el niño debe tener mejor suerte que sus padres", sino que en aras de cumplir el mandato de no maltratar ni violentar se estigmatiza todo lo que pretenda la "renuncia al goce [o] restricción de la voluntad propia", porque "las leyes de la naturaleza y las de la sociedad han de cesar ante [ellos y deben] ser de nuevo el centro y el núcleo de la creación" (Freud, 1993, p. 88), como alguna vez se lo creyeron quienes sostienen estos preceptos.

Es una especie de evocación a la inmortalidad del yo de quienes defienden tenazmente una crianza y educación que no conflictúe en nada a los niños para que se desarrollen plenamente. Esto es paradójico, porque al tiempo que se ensalza una efigie idealizada de la infancia y se pretende debilitar una posible tendencia hacia el autoritarismo, también se estigmatiza la mínima autoridad que es pertinente y necesario esgrimir en cuanto a la responsabilidad de garantizar su sobrevivencia física y simbólica, con lo cual además

se minan los fundamentos para su desarrollo pleno. Porque frente a una realidad que asedia cada día a los sujetos, las herramientas que es preciso ayudar a construir a niños y jóvenes no provienen de su condición individual dejada a la deriva de su *soberanía*, sino que tienen que ser producto de las *responsabilidades* que los adultos y la sociedad deben asumir y llevar hacia el terreno de las acciones concretas.

Resulta que a partir de *esa buena onda* de igualación y el abandono de la *responsabilidad* para garantizarles la sobrevivencia, se les ha dejado a la deriva de los significados y valores ofrecidos desde los medios de comunicación masiva y las redes sociales digitales, los cuales, como referentes, no sólo son formas individuales e individualizantes de proceder, sino que devienen confusos y perturbadores para los requerimientos constitutivos y formativos de niños y jóvenes. Con base en ese impulso de igualación y abandono, niños, adolescentes y jóvenes pasaron a ser los representantes de un *nuevo orden* en donde son los *responsables* de todo aquello por lo cual, anteriormente, los adultos respondían por ellos. Son responsables, pero al mismo tiempo se les escatima la posibilidad de configurar las experiencias que los llevarían al reconocimiento y asunción de las responsabilidades *para sí, con y para con los otros*.

Todo esto es paradójico, porque contrario al contexto social que aparentemente se construiría luego de reconocer los derechos de la infancia y la juventud, el mundo al cual se enfrentan y enfrentarán niños y jóvenes si bien ofrece avances, apoyos tecnológicos y ciertas libertades, también es aquel en donde la individualización y la carrera por los méritos *responsabilizan* de forma personal a los sujetos por aquello que las sociedades deberían atender y *responsabilizarse colectivamente*.

Reflexiones finales

Las repercusiones que ha traído consigo el hecho de que niños y jóvenes hayan sido los depositarios del impulso que lleva a la

individualización en las sociedades pueden reconocerse en las vicisitudes que deben enfrentar en sus procesos de constitución y configuración de una subjetividad actuante e idealmente reflexiva. Lo anterior es relevante no sólo en términos individuales por los efectos concretos que trae para los sujetos, que son bastantes, sino también por los que conlleva para la constitución, desarrollo y transformación de las sociedades al ser formas colectivas de la vida humana. Porque tanto el exceso de protección como la indiferencia o desidia deja a niños y jóvenes a la deriva de sus aprontes y descargas de afección y para la afección, en cuanto a las consecuencias del recrudecimiento de las pautas de regulación y control, como el maniqueísmo acerca del poder restrictivo de lo colectivo o el bienestar al cual se accedería con la garantía de los derechos de la infancia, que además son derechos individuales.

Al privilegiar sociedades flexibles basadas en la modelación de las instituciones a partir de la maximización de las necesidades individuales no sólo se fracturan los procesos de socialización, sino que se psicologizan al estigmatizar la autoridad y la disciplina como parte de la constitución y formación de los sujetos. Con ello, los valores sociales fundamentales, anteriormente legitimados de manera colectiva (Turner, 1986), sufren la mutación hacia los valores del culto a la imagen y el consumo individualista, más personales y aparentemente humanos, pero desligados de su dimensión histórica y colectiva-política. Así, los procesos de constitución, formación y socialización de niños y jóvenes quedan a la deriva de lo que Lipovetsky (1986) señaló como "indiferencia de masa",[10] dominada por la apoteosis del consumo, al difuminar la línea que separaba lo privado de lo público y lo político a través del encubrimiento de "la imprecisión existencial", por el efecto refractor de las redes sociales digitales y su impulso a desdibujar las diferencias y suplantar la dimensión colectiva por el efecto de *comunidad* que, en apariencia,

[10] Para Lipovetsky (1986), estas características corresponden a lo que llamó "sociedad posmoderna", categoría que aquí no se discute.

generan desde el reflejo de la propia imagen, lo cual se constituye en uno de los vectores que potencian el individualismo.

Por otro lado, y directamente vinculado con los objetivos de este trabajo y con los datos construidos en el proyecto de referencia, lo que indican las respuestas de los jóvenes en cuanto a las *responsabilidades*, en una primera aproximación, es que hablan de lo que cada uno supone e incluso reconoce, de manera general y probablemente como producto de algún tipo de reflexión respecto a lo que tienen y tendrán que asumir tanto para sí como para los otros: familia, hijos, sociedad.

En una segunda aproximación y a partir de las distintas formas de expresión y de los significados que se reconoce asignan los jóvenes a la idea de la *responsabilidad*, puede apreciarse que los significados con los cuales han nutrido su formación y los valores que se les han transmitido y con los que apoyan sus argumentos, han sido configurados con una trama de presupuestos que, en su articulación narrativa, traducen la idea de que *toda responsabilidad es eminentemente individual*.

Como si allegarse las condiciones estructurales para la figuración y concreción de los proyectos de vida fuera tarea del sujeto solo. Como si la *responsabilidad*, en el ámbito de lo humano, se circunscribiera al hecho individual de reconocer lo que *uno tiene que hacer* sin vínculo ni donación alguna. Pareciera con ello que las derivaciones contemporáneas de la sinergia entre la expansión del capitalismo neoliberal y sus instituciones, y los efectos de las disgregaciones de la modernidad tardía que vivimos, en su articulación narrativa y de las acciones, hubieran llevado a los sujetos a tener que reconocer que deberán hacerse cargo de ellos sólo por sí mismos y que la *responsabilidad* no tendría ninguna relación con las formas colectivas de la sociedad.

En una tercera aproximación, en el análisis de la correlación entre los argumentos con los cuales responden a las dos preguntas –lo que para ellos es ser jóvenes y lo que imaginan será su vida como adultos–, se refuerza el supuesto de que en ellos ya operó

sus efectos la consigna del proceso de *personalización* y *responsabilización* individual que, en tanto supuestos sujetos libres pero administrados, se les inculcó como referente de lo que debería ser un sujeto: el estudiante que *responde* las pruebas, el ciudadano *responsable que vota en las urnas* y el consumidor *que se orienta por sí solo en la sociedad y en el mercado*. Lamentablemente, con sus referencias nos indican que han aprehendido muy bien lo mucho que les han señalado deben asumir individualmente para desempeñar el papel prefijado como "capital humano", en tanto encarnación de la superposición de las significaciones del mercado capitalista neoliberal, apuntaladas y superpuestas en las instituciones sociales, que al transfigurar los marcos de referencia y regulación social han llevado a la "institución del individuo social humano" (Castoriadis, 1999) a ser esa categoría de "capital humano" que, como recurso, ya no es contemplado ni siquiera como en aquellas empresas pre-neoliberales (shumpeterianas) en las que, además de una calificación de valor, era un recurso tenido en cuenta como fuerza de trabajo que debía procurarse para la realización del proceso productivo.

Ahora, por el contrario, ese capital humano es una especie de externalidad del proceso de financiarización de los flujos de ganancias en el mercado de las rentas, donde los sujetos, como capital humano de inversión, son esos *empresarios de sí* que incorporan sus recursos bajo su propio riesgo y con la gestión subordinada a la lógica de la inversión del capital financiero. Así, el sujeto invierte en su mejora, como capital, a partir de las *responsabilidades* que asume como inversión, y el empresario capitalista gestiona sus inversiones descontando esa externalidad y trasladando los riesgos a los sujetos individualmente, en tanto ese "capital humano".

Por ello es posible señalar que los jóvenes no son propiamente *esos irresponsables* que señalan algunas clasificaciones de las generaciones concebidas como *X, Y, Z, ninis* o *cristal*; al contrario, a partir de las referencias recuperadas en la investigación se puede afirmar que lo que vislumbran y a lo cual apuntan es a proyectos plagados de *responsabilidades*. Responsabilidades que no son aquello a lo que

Levinas se refería, metafóricamente hablando, como la solidaridad: "Que el mundo se sostuviera en los hombros del sujeto" (Levinas, 2000, p. 63), porque además podríamos decir que esta referencia corresponde a una dimensión éticamente humana. Por el contrario, dichas responsabilidades son más bien parte de las significaciones que las instituciones del capitalismo neoliberal han apuntalado para producir sujetos que replican, casi sistemáticamente, las condiciones que llevan a "la socialización del riesgo y la privatización de las ganancias" (Brown, 2016, p. 93), como eso que las sociedades ofrecen como materia simbólica para el sentido y materia estructural para anclar los proyectos de futuro. De esta manera, los jóvenes nos indican que de cierto modo han interiorizado su condición de "ser responsabilizados" en detrimento de sus potencias para la acción, en un contexto donde mediante la reunión de:

> Agencia y culpa [en la que] el individuo es doblemente responsabilizado: se espera que se las arregle por sí mismo (y se le culpa por su incapacidad para prosperar) y se espera que actúe por el bienestar de la economía (y se le culpa por la incapacidad de ésta para prosperar) (Brown, 2016, p. 178).

Así, han sido instruidos en el lenguaje de las "buenas prácticas", que los buenos ciudadanos realizan en beneficio de sus sociedades, sustentándose a sí mismos en la búsqueda individual de *una buena vida*[11] y a la vez permitiendo que se les convierta en posibles descartes de los sistemas a los cuales buscan incorporarse como sujetos activos. Por ello se requiere señalar con urgencia que si bien hoy los jóvenes actúan llevados por sus aprontes eminentemente afectivos y de afección, no sólo es por las circunstancias que enfrentan debido a las exigencias que les imponen esas edades de la vida por las cuales atraviesan, sino es porque además efectúan estas travesías colmados por la alienación que se les impone a partir de un discurso y unas prácticas que, con base en la doble articulación

[11] Como plantean los jóvenes del estudio.

entre indiferencia y control, los colocan en el lugar de sujetos de la *responsabilización* y la administración individual de unos recursos que se les escatiman y que quizá no lleguen a poseer. Se les sujeta a la invariancia de la inmediatez, doblegándolos con la exigencia de someterse al destino de que el sentido de su vida no exceda el subsistir en una sociedad que, además de economizar el pasado y el futuro, los aísla en la lógica de la asunción de *responsabilidades* que deben asumir individualmente en las condiciones que la sociedad, en el vínculo colectivo, debería asegurar.

Finalmente, a partir de todo ello, es preciso preguntarnos: ¿Qué responsabilidades asumimos frente a los jóvenes? ¿Qué respuestas podemos apoyarles a construir? Y en ese sentido, ¿cómo y cuándo permitiremos que los jóvenes accedan a las condiciones que les permitan apuntalar, en lo posible, la figuración de sus proyectos de futuro, con futuro, sin culpa ni responsabilización?

Referencias

Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona, España: Malpaso.

Castoriadis, C. (1998). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, España: Taurus.

Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable.* México: Fondo de Cultura Económica.

Coffey, A. y Atkinson, P. (1996). *Making Sense of Qualitative Data. Complementary Research Strategies*. Thousand Oaks, Estados Unidos: Sage.

Derrida, J. (1991). Entrevista a François Ewald. *Revista Literaria dedicada a Jacques Derrida* (286), marzo. Recuperado de *https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/*, el 2 de marzo de 2022.

Derrida, J. (2000). Entrevista con Antoine Spire. *Le Monde de l'Éducation* (284), septiembre. Recuperado de *https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/*, el 2 de marzo de 2022.

Durkheim, É. y Mauss, M. (1963). *On some primitive forms of classification: contribution to the study of collective representations*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.

Freud, S. (1993). Introducción del narcisismo. *Obras completas,* 14 (pp. 65-98). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Levinas, E. (2000). *La huella del otro*. México: Taurus.

Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, España: Anagrama.

Mead, M. (2006). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona, España: Gedisa.

Mier, R. (2006). Estética y melancolía: narcisismo y eclipse de la tragedia en la modernidad. *Tramas* (26), pp. 13-37.

Mier, R. (2010). Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción. *Tramas* (33), pp. 11-41.

Mier, R. (2017). Autoridad/respeto: Las aporías del régimen pedagógico. En M. L. Murga (coord.), *Dogmas de la educación. Irrumpir la uniformidad* (pp. 13-40). México: Universidad Pedagógica Nacional.

ONU-Unicef (1959). *Declaración de los Derechos del Niño*. Nueva York, Estados Unidos: ONU-Unicef.

Sennett, R. (2006). *The Culture of the New Capitalism*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.

Turner, V. y Bruner, E. (eds.) (1986). *The Anthropology of Experience*. Chicago, Estados Unidos: University of Illinois Press.

CAPÍTULO 3

CUERPOS ABSOLUTOS. EL VÍNCULO INSURRECTO

Rocío Hidalgo[1]

Velar solícitamente y ante todo
por la salud de mi paciente.
Hipócrates (siglo V a. de C.)

¿Es posible una transformación profunda del significado actual del cuerpo para la biomedicina?, ¿es una utopía que anuncia su fracaso inevitable?, ¿la conciencia sobre el poder del vínculo es la solución? El presente texto intenta hacer una aproximación a la relación médico-paciente, permeada por la visión del cuerpo en la modernidad tardía, a partir de la práctica médica desde su discurso de poder y reificación que procede del sistema institucional. Las nociones de verdad ligadas a la cientificidad, así como la del vínculo colectivo en confrontación con la noción de displicencia, son aspectos insertos

[1] Doctora en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Investigadora del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información de la Danza "José Limón", del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura. Profesora titular de una línea de investigación del Posgrado en Ciencias Antropológicas de la ENAH.

en una trama que interroga la intersubjetividad, la autonomía y la potencia de lo político. ¿En dónde es *colocado* el cuerpo de afecciones en el discurso monopolizado de la medicina institucional?

Del cuerpo sagrado al profano en exceso, abstraído de su dimensión de ser, de persona, se mira desde el discurso médico como un conjunto de órganos enfermos, separados unos de otros, a los cuales se debe sanar. El concepto de *calidad de vida* para un cuerpo enfermo es vacío. De ahí la violencia –entre otros factores– en el ejercicio de la práctica médica, que hace del cuerpo un campo de intervención aséptico de lo subjetivo.

Del ser alejado de sí, identidad extraviada

Desde las primeras disecciones que realizó Vesalio para su estudio anatómico en 1543, el cuerpo ha ido perdiendo su estatus sagrado, aunque no del todo pese a varios factores y acontecimientos que podrían haberlo despojado por completo de esta cualidad otorgada, principalmente y a veces de forma contradictoria, por la religión judeocristiana desde su posición hegemónica en la historia occidental. Otros universos de imaginarios colectivos también han coadyuvado a preservar este atributo, pero cada vez con menos fuerza, sobre todo en algunos ámbitos como el médico.

Dicha condición sacra en su más amplio y profundo sentido lo ha dotado de un resguardo ético –por paradójico que parezca– necesario para la sobrevivencia, convivencia. El *cuidado de sí*, como herencia de la cultura clásica griega, ha tenido resonancia en diferentes momentos históricos como un poder de autorregulación. En el imaginario de la modernidad, el cuerpo-máquina implicó un cambio de visión, de destino, lo cual demandó una economía del movimiento. En la posmodernidad se funden, intercambian y yuxtaponen los imaginarios heredados y los de la propia época, tradiciones de pensamiento ya fragmentadas por el paso del tiempo y

por el adosamiento de otras perspectivas, también en piezas y sin el sentido de las fuentes de donde emanaron.

En el imaginario de la posmodernidad se exige una *modelación* homogeneizante, de acuerdo con un estereotipo marcado; el conflicto interno y colectivo es producto de estas tensiones a las cuales se somete a los sujetos, que deviene, entre otros aspectos, en la entronización de las identificaciones,[2] cuya volatilidad genera confusión y un estado de insignificancia.

La potencia en devenir del cuerpo procede de sí mismo; lo que no se sabe de las infinitas posibilidades que se revelan en momentos cruciales de la existencia es parte de su enigma. Esto se encuentra en los terrenos de lo luminoso, *lugar*, cuerpo; es en éste donde converge toda la cultura, aprehensión y su *hacer* mundo.

Sin embargo, existen acontecimientos en los cuales ese *hacer mundo* se desvanece. La experiencia de la salud puede pasar desapercibida, pero la de la enfermedad marca un lapso de incertidumbre que, dependiendo de la gravedad, ubica en un lugar de arraigo y hace patente la vulnerabilidad y la finitud de los seres humanos, a veces de la manera más atroz.

La enfermedad, el dolor, por más leve que sea, trastoca la cotidianidad, el sentido del tiempo y la percepción del cuerpo mismo; pero cuando la enfermedad o el dolor[3] sobrepasan los umbrales soportables o alteran los modos de vida con la discapacidad (independencia y funcionalidad laboral y social, entre otros aspectos), hay un impacto irreversible en la identidad del sujeto. El derroche energético forma parte de este cuadro de desgaste que mina al cuerpo

[2] Es necesario destacar que la identidad es un proceso constante de subjetivación, pero de alguna manera estable; de ahí el enorme desconcierto de lidiar con las exigencias de la posmodernidad, pues la identificación en términos sociales es volátil. Aunque existen controversias acerca del uso de estos dos términos, me adscribo a la mencionada.

[3] El dolor ya es tratado como enfermedad en la actualidad, no solamente como síntoma. La percepción del dolor varía de un sujeto a otro y tiene que ver con la liberación de endorfinas, además de la biografía del propio sujeto y la significación cultural que la permea.

(emocional-físico-espiritual). En varias ocasiones es preciso, incluso, prescribir fármacos de espectro psiquiátrico, estrategia a la que no recurren muchos médicos, menos aún a los servicios de apoyo psicológico, como formas integrales de cuidado del paciente. La mayoría de los profesionales de la salud suelen tomar con liviandad el daño emocional provocado por la enfermedad/el dolor; hay una constante indolencia por los alcances del padecimiento en la integridad del paciente. Sólo a partir de la petición de los familiares, que exigen un tratamiento o terapia profesional –que juega un papel fundamental–, es cuando solicitan una consulta de este servicio.

Únicamente el cáncer destaca por el apoyo holístico para su tratamiento, y quizás otras enfermedades crónico degenerativas cuenten con estas consideraciones, las cuales deberían tener todas las que conllevan un efecto de discapacidad físico-emocional en el sujeto. Se observa que en esta categorización intervienen parámetros de índice de incidencia, es decir, de índole político estatal, no las necesidades propias de los pacientes en relación con las condiciones que provoca la enfermedad/el dolor, a lo cual se añade también el sufrimiento.

Diferenciar entre dolor y sufrimiento ayuda a comprender el impacto que desencadena una enfermedad. En cuanto al primero, la Asociación Internacional de Estudio del Dolor lo define como "una *experiencia sensorial y emocional* desagradable, asociada a lesiones tisulares *reales o probables*, o descritas en función de tales daños"[4] (Bayés, 1998, p. 9). Mientras tanto, el sufrimiento, según Eric J. Cassell, es "el estado de malestar inducido por la *amenaza* de la pérdida de *integridad o desintegración de la persona*, con independencia de su causa"[5] (Bayés, 1998, p. 9). Cabe destacar que lo importante es la significación de la *amenaza,* en la cual se involucra la identidad e integridad de quienes padecen el sufrimiento, pues es muy fuerte la desestructuración que experimenta el sujeto: un

[4] Las cursivas son mías.
[5] Las cursivas son mías.

vacío de expectativas intolerable. El dolor puede o no estar presente, pero el sufrimiento es un estado de ánimo (ansiedad, depresión, ira, entre otros) con el cual es difícil lidiar, pues no hay analgésico que lo disipe por completo –en ocasiones solamente medicamentos psiquiátricos–; el esfuerzo debe provenir del sujeto, por eso se torna fundamental el apoyo psicológico. Marta Aullé (2004) dice que el sufrimiento es "el tatuaje mental del dolor" (p. 76), es una situación límite en donde se pierde el sentido y se quebranta el ser.

Se reconoce al dolor físico como una función biológica, incluso como señal del malestar que se debe atender; en este sentido, se le puede integrar dentro de la experiencia. Sin embargo, cuando se presenta el sufrimiento, al cual también le llamamos dolor mental, al que comúnmente se metaforiza como dolor del corazón, del alma, es cuando los apegos comienzan a debilitarse. La metáfora comunica al otro el sentir real del ser, aunque la comprensión por parte del interlocutor es una aproximación de ésta. No solamente el paciente sufre, también la familia. El grado más alto del sufrimiento es la muerte, en donde la impotencia es el vacío mismo, en términos psicoanalíticos; no hay un después, no existe un futuro ni proyectos.

El poder de la palabra, su importancia, procede de la investidura de quien la dice y de su despliegue simbólico; se reconoce un saber que respalda, de tal forma que traza los linderos sobre *la verdad* incuestionable no sólo por los neófitos –pacientes y familiares–, sino por los pretendientes al campo, quienes padecen los embates jerárquicos inherentes al sistema. Se desdibuja a la persona para tornarse en síntomas inequívocos, en partes de un cuerpo que están al margen de la capacidad de una narrativa integral propia de la complejidad del ser –en su construcción psicosociocultural–; se mira desde una asepsia contextual. Inquirir por parte de los familiares se considera una ofensa, la cual se saldará con el maltrato.[6]

[6] El maltrato puede incluir actos como, por ejemplo, perder el expediente del historial médico por parte del personal administrativo o una atención precaria de médicos y enfermeras.

Desde ese panorama aséptico, el sujeto se ve despojado de la urdimbre colectiva y las implicaciones en su identidad; las redes que sustentan y dinamizan sus experiencias y los universos simbólicos que les dan sentido se minimizan. Resulta una ficción pretender borrarlos en el momento de la interacción paciente-médico. El propio espacio de sentido, juicios y prejuicios de los médicos también se pone en juego en dicha interacción; así, la tentativa de ignorar lo experiencial vertido en la palabra del paciente se tiñe de extrañeza. Escuchar el relato de lo que aqueja al enfermo es, hasta cierto punto, accesorio a la auscultación practicada; el cuerpo es *depositado* con una especie de confianza para los procedimientos requeridos para el diagnóstico, se priva de autonomía. Todos estos procesos son naturalizados por los pacientes y por los profesionales de la salud, debido al ejercicio de invisibilidad del sistema que opera desde los mecanismos de poder –y violencia– con su fuerza imperativa.

El cuerpo preciado en otras épocas históricas es denostado en la posmodernidad delirante, la cual ensalza el sentido prometeico que la ciencia y la tecnología se han adjudicado. No se desconocen sus alcances para el bienestar del ser humano; sin embargo, al regirse por las ideologías neoliberales –cuyo arraigo se enfoca en lo desechable, la superespecialización y lo perfectible que se lleva a cabo de manera artificial, en lo *postorgánico*, diría Sibilia (2005)–, las búsquedas, procedimientos y soluciones de estas áreas del saber desvirtúan al cuerpo integral, lo fragmentan, enrarecen, cosifican, objetualizan,[7] lo despojan del poder identitario que otorga singularidad y colectividad simultáneamente.

> Si el cuerpo es un símbolo de la sociedad, según lo sugiere Mary Douglas, toda amenaza de su forma afecta simbólicamente al lazo social. Los límites del

[7] Aunque este concepto se utiliza mayormente en la literatura feminista, en términos de fragmentación del cuerpo para su manipulación y desvirtualización, considero que este sentido es aplicable al caso del cuerpo en general en el campo médico: *son fragmentos, partes, para su estudio.*

> cuerpo dibujan a su escala el orden moral y significativo del mundo. Pensar el cuerpo es otra forma de pensar el mundo y el vínculo social; un trastorno introducido en la configuración del cuerpo es un desorden introducido en la coherencia del mundo (Le Breton, 1994, p. 208).

Paradójicamente, el dolor, como llamada de advertencia de alguna lesión o padecimiento, es una condición necesaria en la experiencia del ser humano; los avances en la ciencia y las técnicas de la salud parecen haberla pasado por alto, propiciando desórdenes nuevos y peligrosas fuentes de dolor, argumenta Molina López (2011). Si bien la clínica del dolor apunta a una eliminación eficaz de éste en su manifestación crónica, en el ámbito de la consulta externa de otras especialidades no ha tenido la misma atención. En los médicos hay una falta de validación de la palabra del paciente sobre su percepción del dolor que los aqueja. Escasos textos como el de Molina López (2011) y el de Anabella Barragán (2008)[8] atienden este tema; menos aún en la práctica, donde es evidente la indiferencia creada como hábito en los profesionales de la salud. Pocos médicos tienen una visión integral, en cuya estructura relacionen lo físico con lo emocional y espiritual; otros desdeñan el encuadre antropológico, fundamental en el tratamiento de cualquier padecimiento médico, resultando en un limitado enfoque anatomofisiológico. Parece que los esfuerzos de algunos profesionales de la salud, muy pocos, encaminados a la bioética se quedan en el papel.

Los cuadros de médicos que se están formando en las residencias de hospitales públicos, y quizá desde la preparación profesional, de acuerdo con una experiencia generalizada, carecen de un enfoque antropológico de la salud. A pesar de que en los objetivos de la currícula se mencione la integración de las disciplinas biomédicas, clínicas y sociomédicas, y que en sus ejes curriculares y áreas de

[8] Existen algunos textos al respecto, pero de corte antropológico como el de Anabella Barragán Solís, en donde se da valor al paciente; por lo tanto, se subraya la escasez de más estudios como éstos en el campo médico.

conocimiento se encuentren presentes,[9] en la práctica clínica están ausentes. ¿En qué lugar del camino se desvirtúa esta perspectiva?, ¿se ha perdido el compromiso profesional? Todo apunta a que el sistema institucional médico incide de forma determinante en la práctica de la indiferencia.

Durante los cursos en la Facultad de Medicina, el juramento hipocrático es una premisa humanista del ejercicio de la profesión para los estudiantes; no obstante, al llegar a la estancia hospitalaria ese juramento se torna en fantasía. Es ahí donde el sistema modela con el postulado del desapego y con una perspectiva instrumental a los futuros médicos. Por lo tanto, la subjetividad del paciente se suprime para dar paso a una supuesta objetividad que proporciona la sintomatología del órgano afectado, la enfermedad o lesión. La rigurosa jerarquización dentro del personal médico no permite tomar decisiones diferentes a las preestablecidas, de modo que el mismo sistema conduce a dicho desapego, incluso como justificación para salvaguardar las emociones, una especie de mecanismo para la estabilidad psíquica de los profesionales de la salud. Es perentorio que los involucrados reflexionen seriamente al respecto, en donde los márgenes sean dinámicos y el positivismo superado.

El vínculo vacío

La relación médico-paciente compromete cualidades del orden de lo íntimo de un modo asimétrico patente y con un contenido simbólico densamente constituido por capas, raramente diferenciadas, de índole histórico y social, en donde intervienen aspectos de estratos de clase, creencias, prejuicios, afectos y hábitos, es decir, modos de vida y perspectivas de mundo; identidades partícipes en distintos grupos culturales. La impronta de poder en dicha asimetría constitutiva está

[9] Solamente se imparte una materia al respecto en séptimo semestre y hay una optativa.

perfectamente perfilada en ambas percepciones: la del médico y la del paciente. En este contexto amalgamado, con conocimientos heterogéneos y patrones de significación sobre el cuerpo y la salud –adheridos también–, es donde acontece el encuentro médico-paciente para llevar a cabo los procesos clínicos.

Dicho encuentro ocurre, además, en una situación de vulnerabilidad que el estado de enfermedad ostenta, no sólo como parte del sentido social adjudicado, sino en el decaimiento anímico y fisiológico del cuerpo del paciente. Hay una exacerbación emotiva. Por el contrario, quien detenta el *poder* para posibilitar la sanación supone un estado de alerta vigorizado por un despliegue de conocimientos y prácticas propios de su ejercicio profesional, aunque tampoco está exento de la carga afectiva como ente social, con una biografía, lo cual evidentemente interviene en su realización médica. Este primer distanciamiento en el presente de la experiencia de la enfermedad implica un quiebre imposible de suprimir. Asimismo, es difícil otorgarle la significación con la plenitud de quien la padece, de ahí que la empatía resulte esencial para establecer una experiencia de vínculo que estimule la confianza y el estado anímico deseable para la recuperación de la salud. Esto que parece accesorio para el restablecimiento, en realidad es crucial, y cada vez más se le considera en este estatus dentro de la clínica, pero en la práctica generalmente no se alienta.

Así como es fundamental para la interacción social el universo de sentido de los sujetos, todos los aspectos que lo conforman y hacen un ente colectivo, también la suspensión de algunos aspectos, la adecuación de otros y el mecanismo de olvido de otros más abonan para posibilitar dicha interacción. Los diversos roles sociales que desempeñan los sujetos se implican en estas tramas; en ocasiones, la complejidad del entramado se disipa en la interacción, y en otras se torna más presente. Convivencia o conflicto deviene de este proceso.

Si bien es cierto que el servicio masificado de las instituciones de salud se ve como un obstáculo para realizar la experiencia de

vínculo médico-paciente, la realidad es que, aun en estas condiciones de gran afluencia, resulta perentorio visibilizar y singularizar a los pacientes, reconocer y respetar su red de apoyo, pues lo que está en juego es la estabilidad emocional de las personas, lo cual repercute en su vida e integridad física y moral. Es decir, el sistema y los mecanismos que aplica son burocratizados, evitando un trato en donde el vínculo se funde como premisa de atención.

En ese contexto, la experiencia de vínculo impulsa o impulsaría a la acción autónoma, pues se está ante expectativas que la intersubjetividad suscita, por lo cual el profesional de la salud se ve en la necesidad de suspender en cierta medida las regulaciones del sistema prescrito como acotamiento en el juego e intensidades de la interacción médico-paciente. Los cánones reificantes se transmutan en función de lo humano, en la contingencia de lo social, infringiendo el marco impuesto por ese espacio donde se ejerce la clínica. Espacio asociado extrañamente a la cuota de confianza –motivada por el conocimiento ostentado– que amerita la disposición a la auscultación, para involucrarse en realidad en las cualidades que la confianza confiere con la creación del vínculo. Es decir, que el médico perciba la confianza del paciente en él no únicamente por inferir sobre su saber, sino por el establecimiento real de dicha confianza que le proporcione al paciente a partir de la potencia del vínculo. Un vínculo evidentemente peculiar.

Si bien es cierto que el sistema médico –como todo sistema social– requiere de una normatividad que garantice el acompañamiento jurídico, administrativo y clínico con equidad, y en este sentido homogeneizando los procedimientos, ello no implica la ausencia de la cualidad social resuelta en la instauración del vínculo. Esta imparcialidad pretendida por la norma no descansa en la ingenuidad, sino en su propio mérito, que también conlleva una instancia de violencia en su imposición, como paradoja.

Dichas normatividades y regulaciones solidifican o configuran las identidades y sus marcos de acción, planificando y anticipando así los entornos, los diálogos y sus discursos pertinentes y

aprobados, nomenclaturas, jerarquías, dosificaciones de la información, tiempos, esperas, procedimientos, mecanismos de control e incluso las respuestas a cuestionamientos de los pacientes o de sus acompañantes. Modelan, pues, los encuentros más que las interacciones. De ahí que el vínculo médico-paciente esté afectado desde la modelización que el sistema impone de forma casi abstracta, pero eficaz en la reproducción de patrones que efectúan los sujetos inmersos ya en la trama. En esta trama de poder también se encuentra el personal administrativo de clínicas y hospitales que da servicio a los derechohabientes, a quienes hace padecer incongruentes trámites.

El vínculo es condición inherente a lo social, lo funda; los grados de su realización en los diferentes ámbitos de desempeño repercuten en las cualidades y calidades que se generan en las articulaciones y significaciones de las acciones de los sujetos, sus orientaciones y rumbos. Las modalidades del vínculo, de acuerdo con Mier (2004), son: la interacción, el intercambio y la solidaridad.

> Se trata de formas diferenciales en que se expresan la obligatoriedad, la experiencia de totalidad –con la violencia tácita de la exclusión–, el sentido de la temporalidad y la fuerza de la significación; pero se expresan también las figuras negativas de la normatividad: la transgresión, la extrañeza, la diferencia, la supremacía, el sometimiento. Éstas repercuten no sólo en la identidad de los sujetos, sino en el sentido y en el destino de los vínculos (Mier, 2004, p. 129).

La decadencia del trato afectivo que ha producido el sistema desde aquel médico *de cabecera* de antaño hasta el actual distante –con sus afortunadas excepciones– es diametralmente opuesta. Uno de sus aspectos es el modelamiento de la creencia de la *deuda*, la falsa creencia, en donde se tiene como supuesto que el servicio médico es gratuito y por lo tanto se deben aceptar las inconsistencias burocráticas sin queja y no aspirar a un trato digno; así se establece una mera interacción. En la lógica del capitalismo combinado de forma extraña con el paternalismo de algunos Estados, este servicio se ubica entre

las dádivas que el sistema otorga; frente al consumo suntuario con derecho a la exigencia, se ignora, aparentemente, la existencia del tributo, vía los impuestos a los cuales todo trabajador está obligado, incluyendo por completo al personal del sistema médico.

La relación médico-paciente-familiar es básica para la toma de decisiones y acompañamiento. La verticalidad y la exclusión del entorno en el tratamiento muestra el ejercicio de poder, la reificación a la cual se somete no sólo al paciente y a los familiares, sino a los mismos médicos y enfermeras dentro del sistema, en tanto reproducción de la jerarquización de la violencia. Así se pervierte un servicio que debería ser integral y sensible, ya que se trata con personas con roles, vínculos afectivos, valores, miedos, necesidades, deseos, expectativas y esperanza; con la biografía de los sujetos y las colectividades. La condición humana marca estos lapsos, nadie está exento. Al respecto, Molina López señala:

> Necesitamos, como médicos, comprender que nuestro primer deber ético, el respeto a la vida, toma de ordinario una forma especial, específica: el nuestro es un *respeto a la vida debilitada*. En toda relación con nuestros pacientes, el respeto a la vida está unido de forma casi constante a la aceptación de la vulnerabilidad y fragilidad del hombre (Molina López, 2011, p. 7).

Mucho se ha dicho que la falta de empatía del médico hacia los pacientes se debe a la confrontación y temor de la propia vulnerabilidad y finitud, además de la eficacia buscada en procedimientos y toma de decisiones *objetivas* que demanda la práctica; en efecto, pero mantenerse en este alejamiento produce una reducción funesta de la visión para ejercer profesionalmente y para la aprehensión del mundo del enfermo, de las enfermedades y de la propia ejecución de la clínica.

Las crónicas de los pacientes en torno a esta situación son constantes, pero no sólo se reducen a maltratos del orden de la indiferencia, de por sí infame; también destaca lo concerniente a ocultar información certera y puntual para la toma de decisiones respecto

a los tratamientos y sus alcances en la restauración de la salud, sus efectos secundarios, las facetas a emplear, los escenarios que se suscitarán, así como los errores o accidentes en la práctica y manejo del paciente, esto último por temor a las demandas legales.[10] Para eludir denuncias de iatrogenia se implementan protocolos, sobre todo de índole burocrático, solicitando autorización –momentos antes de la cirugía– para proceder según se requiera y sobre un número de calamidades apabullantes de efectos que conlleva el procedimiento, lo cual cubre de responsabilidad cualquier eventualidad.

Es la violencia disimulada que el sistema médico impulsa a reproducirse, pese al loable esfuerzo de algunos profesionales. Las directrices que enmarcan la práctica institucional terminan por *incorporar* a la gran mayoría, por la fatiga derivada de la incesante confrontación al sistema, por indolencia o patente soberbia. "La eficacia de las normas tácitas no radica sólo en lo silencioso de sus prescripciones sino en lo inadvertido de sus exclusiones" (Mier, 2004, p. 135), pues esa *incorporación* también crea controles dirigidos a mantener el sistema, de ahí la modelación de hábitos naturalizados y por lo tanto incuestionables, silenciosos.

La *violencia estructural* o *sistémica* generada por el devenir histórico, en donde lo económico, lo político y lo cultural se insertan en la trama de la cotidianidad social de una forma abstracta y anónima, signa la vida de los sujetos; de ahí su extrañeza y sutileza al incluirse en los destinos y expectativas de éstos. Este modo de violencia subyace como espectro inexorable en todas las demás que experimenta la mayor parte de la sociedad y cuya ideología deriva del capitalismo.[11] Aunque suelen existir resquicios por donde los

[10] Entre menos se enteren los pacientes y los familiares de las prácticas y manejos de los enfermos, menor posibilidad tendrán de cuestionar y de interponer demandas por negligencia, ya sea médica o procedente del ámbito burocrático.

[11] Toda corriente ideológica conlleva ciertos tipos de violencias. Paradójicamente, el establecimiento de una organización social, con sus diversas instituciones y, por lo tanto, normas y juridicidad, implican grados de violencia. Se reconoce al capitalismo (capitalismo *gore*) como uno de los sistemas con mayor generación de éstas para implantar el control en todos los niveles de la vida de los sujetos; su

sujetos intervienen con su voluntad y deseo como potencia de tesón para impactar al sistema, ya sea desde el interior de éste o desde fuera, incidir es difícil, demanda un esfuerzo colectivo con una inteligibilidad de las acciones emprendidas –estrategias y tácticas– y sus probables repercusiones en el sistema para aspirar a alguna posibilidad.

Los procesos burocráticos ociosos y agobiantes –incluso para la estructura misma– se suman a una serie de inoperancias del sistema, en donde la existencia de zonas indeterminadas por los procedimientos se resuelve de maneras irracionales, dilapidando recursos humanos y materiales; en muchos casos también el manejo de los procedimientos regulados es inverosímil por su negligencia. La pertinaz intransigencia de quienes se encargan de aplicar los mismos en el orden administrativo puede derivar de esta anomalía en la elaboración de las regulaciones, en sus vacíos, en la coerción que empobrece la reflexión o, incluso, en la inaudita complacencia del breve e insulso poder al cual se adscribe una persona –tras el escudo de una ventanilla– para demeritar al derechohabiente, sofocándolo con innecesarios y absurdos trámites. Todo ello muestra la indolencia de los sujetos que reproducen la insensatez de un sistema que golpea a otros sujetos, no existe un *como yo*, un colectivo, sino individuos atomizados. En este contexto, necesariamente se cuestiona también el régimen normativo, su pertinencia, tanto en esencia como en historicidad.

Han acontecido diferentes momentos álgidos en el ámbito del servicio médico[12] que signan la *experiencia de lo colectivo*. Las ac-

premisa es el mercado-consumo implacable e inhumano. Aunque aparentemente se perciba como un régimen que otorga libertades, en realidad sus candados están ocultos de un modo perverso.

[12] Lo que ha trascendido fronteras es la pandemia del coronavirus SARS-CoV2, conocido como Covid-19, que inició en Wuhan, provincia de Hubei, en China, en diciembre de 2019 y se declaró pandemia el 11 de marzo de 2020. Sin duda, este suceso ha afectado diferentes aspectos sociales de forma profunda, en grados aún insospechados. Sin embargo, lo que se desea destacar son las situaciones que surgieron al interior del sistema de salud, como los plantones de los médicos y

ciones de índole interna o externa que interrogan algo del sistema conllevan una visibilidad, por ejemplo, el mal manejo de recursos y el engaño a la sociedad sobre el desempeño de éste por parte de las instituciones encargadas de tal función.

Es en estas manifestaciones donde el vínculo se hace patente en el entramado intersubjetivo, como el *descubrimiento* de lo social y en la *responsabilidad* de una ética del servicio que se realiza, visto como una forma de vida, es decir, como compromiso. Surge así "la experiencia de lo político, de la realidad de la acción colectiva como potencia" (Mier, 2004, p. 130); con la protesta se gestan alianzas que desenmascaran las intransigencias que han prevalecido, aparece lo inadmisible, sustentado en lo ético y en lo moral.

El *otro* que se alía va imprimiendo fuerza, valida y dignifica la exigencia. El colectivo reconforta, se está acompañado ante una injusticia;[13] la significación del vínculo, su cualidad, se vuelve clara, su poder cohesionador se revitaliza ante la mirada de los sujetos, dentro y fuera del grupo, incluso en otros ámbitos de la vida. La desprotección percibida por el sujeto ante el maltrato –el cual incluye la indiferencia– que el sistema propicia y estimula, se transmuta de lo íntimo, de lo individual, a lo colectivo. No es una demanda aislada que se origina de un desacuerdo personal, por inspiración arbitraria, sino genuina, ubicada dentro de un contexto real y cotidiano; es síntesis de éste. Cabe insistir que existen excepciones en

enfermeras, demandando equipo adecuado para continuar con el manejo de los enfermos de Covid-19 a la Secretaría de Salud. El personal evidenció la falta de atención a los recursos de equipo y el engaño de la información emitida al respecto por parte de los funcionarios de esa área. También puso en evidencia el desabasto de medicamentos para cáncer en 2019, con lo cual se perjudicaron los tratamientos de niños con esa enfermedad; esto provocó diversas marchas y mítines exigiendo el abasto y las garantías en el seguimiento de los tratamientos. Ante dicha problemática, las movilizaciones se suscitaron por parte de los padres de los niños afectados, es decir, desde el exterior del servicio médico.

[13] Ser justo es dar lo que le compete al *otro*; por tanto, la injusticia es el despojo de ese bien, transgrediendo los límites y negando el reconocimiento de otro sujeto o colectivo como tal. Suspende y burla la justicia, la desestima, es lo intolerable, se despliega en derroche de violencia.

algunos tratos médicos, los cuales, incluso, tratan de opacar aquellos colegas asimilados al sistema de la indiferencia. Hay una apertura a la conciencia tras las demandas manifiestas, se exponen las identidades, las comprometidas y las que no lo están; se da el develamiento.

En este acontecer se aspira a un futuro cuya vitalidad deviene de la experiencia del vínculo, el reconocimiento de su potencia para la acción grupal y su carácter de formación de lo político, como una capacidad de lo social y demanda que amerita el *hacer* mundo como "contemporáneos" y "congéneres" (Schütz, 1993). El deseo y la voluntad de los sujetos como potencia dirigida a una meta otorgan aliento. Deseo y voluntad de vínculo.

En las demandas colectivas, las diferencias inherentes a las identidades reunidas se negocian, se suspenden momentáneamente, apelando a su irrelevancia por el suceso que las convoca. También existe la posibilidad de que se exacerben de forma negativa, lo cual implica una grieta y la carencia de inteligibilidad de la potencia del vínculo, y así su propia negación. La persistencia del reclamo colectivo depende de sortear las vicisitudes intrínsecas y extrínsecas a éste, de enfocar un horizonte en donde prevalezca un futuro común –aunque insospechado en ocasiones– y una memoria del agravio, de su intolerancia, pues el reclamo crea una síntesis memorística de los que en algún momento padecieron una situación similar y los que quizá la sufrirán, todo ello otorga sentido a la tenacidad de la acción de la exigencia. La institución intentará que la norma se imponga y perdure; su dictado abstracto infunde fuerza prescriptiva y dictatorial, cancelando cualquier expectativa de cambio que se proponga. Sin embargo, de manera velada, es frágil ante la demanda social, pues es ahí, en lo social, donde cobra validez su universalidad, eficacia, aplicación y permanencia.

La particularidad del suceso colectivo otorgará la significación de las jerarquizaciones y su conveniencia; son momentos detonados por la aflicción que comprometen afecciones expresadas con la totalidad del cuerpo, el cuerpo que está en el centro de la

discusión, el cuerpo enfermo y agobiado, denostado, el propio o el del ser querido, un ser que importa. Un vínculo peculiar los convoca; condiciones y situaciones van tomando forma para la "acción significativa" (Mier, 2004, p. 133).

El tiempo se torna extraño y lo cotidiano se perturba, se tiñen de afecciones que confrontan al sujeto en sus capacidades y energía, la cual alimenta su reflexividad sobre la obligatoriedad de la protesta. Es el vínculo como alianza lo que renueva, fortalece y disipa cualquier duda que desestime la acción política; lleva a la convicción más allá del discurso, como experiencia cargada de afecciones y de contenidos simbólicos en el plano individual y en el colectivo.

La finitud del vínculo que creó la alianza, su extinción o permanencia fuera del ámbito por el cual se generó, no revela su importancia; no es el tiempo, en estos términos, lo que imprime su valor, sino la potencia alcanzada en el compromiso común, en su impronta en la *memoria* colectiva. El acontecer de lo ético evidenciado y expresado en actos perdurables más allá de ellos. El *hacer* que reivindica el estar juntos, en donde el *otro* importa.

Una etnografía imposible, la violencia de lo institucional ante el dolor personal

Una gran parte de la población tiene alguno de los servicios médicos del Estado,[14] otro sector se atiende en instituciones privadas[15] y una fracción más no cuenta con servicios. Es de dominio general que la atención en las instituciones públicas suele ser deficiente y en exceso burocrática sobre todo para las personas de la tercera edad, quienes reciben una atención básica con el fin de evitar el empleo de recursos, pues se estima el beneficio en razón de la edad. Es decir, la salud y la vida se valoran en función del lapso de *esperanza de vida*, de lo redituable, con un descaro mercantilista; y a pesar de ello, las campañas de prevención son mínimas.

El laberinto del sistema comienza desde la topografía hospitalaria, la ubicación de la mayoría de las clínicas y hospitales tienen problemas de aglomeración de tránsito y de estacionamiento para

[14] Este ámbito comprende: Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), Petróleos Mexicanos (Pemex), Secretaría de la Defensa (Sedena), Secretaría de Marina (Semar), instituciones y programas de seguridad social que emprende la Secretaría de Salud (SSA), de la que dependen el Hospital General de México, el Hospital Juárez de México y el Hospital General Dr. Manuel Gea González, así como los institutos nacionales de diferentes especialidades y Servicios Estatales de Salud (SESA), el Seguro Popular de Salud (SPS), entre otros. Las contribuciones provienen del gobierno, de los empleados y en algunos casos del empleador y de los usuarios que aportan una cuota mínima. La Comisión Federal para la Protección contra los Riesgos Sanitarios (Cofepris) es la encargada de revisar, regular y proteger de contaminantes exógenos que conlleven riesgos para la salud humana, ya sea físicos, químicos o biológicos, expuestos en el consumo de productos o en el medio ambiente; también trabaja en el control y seguridad de las donaciones de órganos, tejidos y sus componentes humanos, así como de los trasplantes y de la calidad de los medicamentos que salen al mercado. La Cofepris es una agencia de la SSA, pero con independencia técnica y operativa.

[15] A este servicio generalmente recurren personas con poder adquisitivo y, en ocasiones, quienes tienen un caso urgente, lo cual les causa un gasto excesivo, a veces catastrófico.

una estadía generalmente larga. La falta de salas de espera[16] deja a la intemperie a familiares y visitantes, lo cual es un agravio; a ello se añade la orientación para el paciente y la señalización adecuada. Estos son otros aspectos que se descuidan, así como la falta de cafeterías o comedores que ofrezcan precios accesibles a los usuarios que acuden a ellas, lo cual suple el comercio ambulante que obstruye el paso peatonal. Esto también desatiende la higiene del espacio público aledaño al inmueble, concebido para cuidar y restaurar la salud. Es decir, no se piensa en ese *otro*, *igual a mí*, a quien se otorgará el servicio; hay un constante agravio.

Respecto a los instrumentos y aparatos de alta tecnología para el diagnóstico y tratamiento, la carencia es grande de acuerdo con la cantidad de población, según lo recomendado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE); además, el número de personal médico y el de enfermeras es significativamente menor a lo registrado por otros países latinoamericanos como Uruguay y Argentina. Otro aspecto cardinal de atención es el cuadro de medicamentos autorizados para prescribir a los derechohabientes, el cual en muchos casos es insuficiente en términos de calidad y variedad; ello está relacionado directamente con la eficiencia para manejar la enfermedad y restaurar la salud. Pocos son los médicos de este sector que sugieren a los pacientes otro tipo o calidad de medicamentos o tratamientos integrales, es decir, alternativos dentro de la misma área alópata –para no entrar en la controversia sobre otro tipo de medicinas, lo cual rebasa el objeto de este estudio–, ya sea por desinterés o quizá por ignorancia.

Existió, pero fue poco difundida, la Cruzada Nacional por la Calidad de los Servicios de Salud (2001), cuyo objetivo principal era promover un servicio ético y trato digno, adecuado y eficiente a los pacientes y sus familiares, para lo cual se desarrollaron procesos

[16] Un ejemplo es la amplia explanada de entrada al Hospital Regional Lic. López Mateos del ISSSTE, que se podría habilitar como sala de espera.

con el fin de garantizar la transparencia y desempeño de las instituciones de salud; también se elaboró un decálogo para impulsar las premisas de su propósito. CALIDATEL era la línea telefónica que recibió sugerencias y quejas al respecto hasta el primer semestre de 2008, año en que fue suspendida; la difusión de este medio, según encuestas realizadas en 2012, fue a través de carteles colocados en las instituciones de salud. El lanzamiento de la Cruzada se llevó a cabo en enero de 2001, cuyo programa abarcó hasta 2006. El *Diario Oficial de la Federación* publicó el acuerdo en donde se dieron a conocer las reglas de operación, indicadores específicos y la evaluación en 2002. El esfuerzo integraba al llamado "aval ciudadano" para exigir resultados (Cruzada Nacional por la Calidad de los Servicios de Salud, 2001); con base en la experiencia de CALIDATEL, en 2009 se evaluó la creación de un Modelo de Gestión para la Atención de Quejas, Sugerencias y Felicitaciones (MANDE), con el fin de continuar dando voz a la ciudadanía.

En un primer momento, los requerimientos de dicho modelo sobrepasaban los recursos en diferentes dependencias de salud, por eso los adecuaron. Así, para darle seguimiento, una de las principales funciones del aval ciudadano[17] es, aún hoy en día, proporcionar transparencia a la apertura de buzones colocados en los establecimientos médicos. La pregunta es: si existen los buzones como un medio (un recurso del MANDE) para registrar quejas, sobre todo, que evalúan como eficiente, ¿por qué no se observan las mejoras en el trato digno hacia los pacientes? Quizás algunas respuestas tienen que ver con el agotamiento por la burocratización del programa MANDE, de la figura del aval ciudadano, la ignorancia de estos medios para gestión y seguimiento de las quejas y el temor a las represalias en las siguientes atenciones médicas; de ahí que las personas no se pronuncien. Los buzones resultan una

[17] Los informes y guías para esta figura de "aval ciudadano" se pueden consultar en la página de la Secretaría de Salud (2021), así como las Encuestas de satisfacción de trato digno, incluyendo un formato para realizar la queja.

evidencia artificial de que se están tomando medidas al respecto, pero al parecer nadie se entera o no se toman acciones. Aunado a ello, se carece de difusión sobre la existencia del aval ciudadano.

Es común encontrar a personas con pésimas experiencias sobre el servicio médico público;[18] ejemplos abundan, como el siguiente. Una paciente de 83 años de edad acude a un hospital del ISSSTE y es canalizada al área de Oncología con un diagnóstico de glomus carotídeo.[19] El médico sugiere una cirugía después de la embolización,[20] que ayuda a disminuir el tumor para su fácil resección. Con la fecha de la cirugía reservada por Oncología, es recanalizada al área de Angiología; esta situación mostró la competencia, rivalidad y jerarquización que el sistema promueve, pues se suscitó la intervención de la Coordinación de Cirugía y la animadversión y constantes maltratos del médico titular de Angiología –quien provocó esta situación– con el familiar de la paciente, por cuestionar el cambio y los contratiempos que generó. Por otro lado, fue tomado con desdén el señalamiento sobre la reacción sensible de la paciente a la anestesia, abonando al descrédito de la palabra del familiar.

La paciente presentó evento cerebrovascular al despertar de la anestesia, el cual no fue diagnosticado sino hasta días después, concluyendo que dicho evento fue posoperatorio. ¿Cómo se realizó este diagnóstico si la anestesia se prolongó más horas de las previstas y no se le practicó ningún protocolo para conocer su estado de salud? Días más tarde se le concedió una cita con el servicio de Neurología,

[18] Incluso también en el privado.

[19] Son tumores hipervascularizados de crecimiento lento, con frecuencia benignos. Se localizan en la bifurcación de las arterias carótidas, encargadas de suministrar oxígeno al cerebro. El tumor pasa por tres etapas: en la primera es fácilmente resecable; en la segunda rodea parcialmente los vasos carotídeos; y en la tercera rodea por completo las carótidas. En esta última etapa no se recomienda cirugía.

[20] Es un procedimiento que se realiza con sedación anestesiológica. Se punza en la arteria femoral derecha por la cual se avanza con el catéter angiográfico hacia la carótida con la inyección de medio de contraste y se procede a la embolización selectiva, empleando microesferas de hidrogel alcohol polivinílico para una oclusión de los vasos nutricios tumorales con angiografía de control; 24 horas después se lleva a cabo la cirugía.

por insistencia del familiar, pero ninguno de los médicos sugirió alternativas urgentes para incidir y revertir en lo posible el daño neurológico, apostando a la plasticidad que el cerebro presenta en un lapso breve. La consulta para las terapias de lenguaje se le otorgó siete meses después del evento, por lo cual se acudió a una opción privada, pues resultaba urgente comenzarlas para rescatar lo más posible esta capacidad.

La hostilidad e indiferencia del personal médico provocó la tragedia de una mujer que era completamente independiente y desestructuró su identidad. La lesión ocasionada por el evento cerebrovascular fue en el área de Broca (ubicada en el lóbulo frontal), que es la encargada del lenguaje, lo cual produjo la llamada afasia expresiva –entre otras que existen– que afecta en diferentes grados la comprensión verbal, la expresión oral, la comunicación funcional y la lectoescritura.

Es estremecedor cuando el significado de las palabras a partir de su sonoridad se torna desconocido, cuando la formación del sentido durante el proceso de comunicación se ve perjudicada. En la mayoría de las ocasiones no se reconoce una metáfora o una ironía, lo cual da paso al desconcierto, a la confusión de los mensajes, a la frustración por la imposibilidad de comunicarse y por no comprender a cabalidad lo que dice el interlocutor, pues se es consciente de la pérdida de esta capacidad. El paciente tiene problemas con el empleo de las palabras adecuadas para formar un enunciado, se intercambian en su sentido semántico; se inventan palabras[21] que hacen incongruente la oración, su memoria se torna deficiente. A todo lo anterior se añaden problemas de índole jurídica, bancarios y familiares. Es una catástrofe.

Ante el profundo dolor y la frustración, el familiar elaboró una carta en donde narraba el suceso y solicitaba una investigación; planeaba entregarla a la subdirección del hospital, pero la conmoción

[21] No se trata de neologismos, pues éstos son creaciones con un sentido conceptual, cuya producción nominativa enriquece el lenguaje.

y el sufrimiento la invadieron. Los días eran oscuros y desalentadores tanto para la paciente como para los familiares, el esfuerzo estaba puesto en la rehabilitación; incluso la paciente tuvo que ser medicada con antidepresivos, pues la aflicción era intensa y patente cada día, y tenía que estar en constante vigilancia.

Una muestra más del maltrato a la paciente y a los familiares ocurrió en el momento del informe médico, cuando se solicitó al familiar que abandonara la habitación, medida que resultaba incongruente[22] pues, debido a su estado, la paciente no lograba comprender correctamente. Una vez concluido el informe, el titular de Angiología salió de la habitación rodeado de los residentes y, con arrogancia, se dirigió al familiar para *contestar* preguntas. Observar cómo actúa el personal médico –de primera mano, como paciente o familiar–[23] proporciona más información de lo que una entrevista,[24] en estos casos, aportaría, ya que seguramente se obtendría un discurso estereotipado y una puesta en escena muy diferente a lo que acontece en realidad.

La desestructuración de la identidad producida por la enfermedad, aunada a un contexto agreste, insensible, creado por el sistema médico –incluyendo lo burocrático-administrativo–, genera *frustración* en el paciente y en sus familiares debido a la profunda *tristeza* ante la ausencia de salud, porque además el padecimiento es crónico-degenerativo y ocurrió de manera repentina. La frustración es el recordatorio de lo que no se tiene, de la imposibilidad de recuperar lo que se desea, de lo que se perdió por la indolencia médica. Se trata de lo que Spinoza (2014)[25] llama una "pasión triste", de ahí que su potencia de acción disminuya drásticamente hasta

[22] Aunque se trata de un hospital de enseñanza, es esencial la presencia del familiar, sobre todo para pacientes con importantes niveles de angustia.
[23] Marta Aullé (2013, p. 145) le llama "observación ultraparticipante".
[24] La observación participante declarada a los médicos por el antropólogo encubriría también detalles de lo que sucede realmente en el servicio médico.
[25] Su obra Ética demostrada según el orden geométrico fue escrita entre 1661 y 1675; la primera edición se llevó a cabo de manera póstuma en 1677.

opacar el sentido de la vida, pues "reprime el esfuerzo […] que realiza por perseverar en su ser" (Spinoza, 2014, p. 237).

Las estrategias de manejo de pacientes que gesta el sistema médico suscitan por lo general la "soberbia" (Spinoza, 2014), característica que impide ser afectados por un semejante en el momento de la práctica clínica, ya que implicaría la igualdad de la naturaleza de cuerpos, lo que obstaculiza la *objetividad*, tan arraigada en el discurso médico. Ello conduce por el lado de la tristeza a la "conmiseración" (Spinoza, 2014), lo cual es desaprobado; y por el lado del deseo compartido, Spinoza (2014) lo denomina "emulación", un afecto también vetado por los profesionales de la salud. De ahí que un sujeto que se imagina en "más de lo justo" (Spinoza, 2014, p. 226) resulta en lo aceptado y normalizado en el ámbito médico.

De tal manera que lo que mueve a la conmiseración afecta de tristeza, por lo tanto el esfuerzo se encamina hacia la liberación de esa miseria; esa voluntad de bien es la "benevolencia" para Spinoza (2014). Se trata de un afecto que conlleva un *nosotros*, un *tú como yo*, el deseo de hacer el bien, que condensa el juramento hipocrático; el mismo que se suspende desde esta óptica en la práctica. Es decir, se tergiversa en un juego de intensidades de sentido, tomando lo propio del juramento desplegado en un imaginario arraigado, pero a partir de la opacidad del delirio que tiñe a la soberbia.

Para Spinoza (2014), el cuerpo humano "aumenta" o "disminuye su potencia de obrar" en razón de las diversas maneras de ser "afectado" por otros sujetos o por cosas. Según este autor, a diferencia de Descartes, el cuerpo y el alma constituyen una sola entidad, la que se impacta "adecuada" o "inadecuadamente", lo cual repercute necesariamente en su potencia y, por lo tanto, en su obrar, ya sea hacia la *acción* autorregulativa o hacia el *padecer* que conlleva la *pasividad*, "pasión" o "servidumbre" (Spinoza, 2014). De los afectos de "alegría" y "tristeza" se deriva una serie de matices: la alegría aumenta la potencia de obrar; por el contrario, la tristeza la disminuye. Cuando éstas o sus matices afectan al mismo tiempo al ser, Spinoza (2014) lo llama "fluctuación de ánimo" (p. 218).

Así como el ejemplo anterior de la paciente, hay una infinidad de otros más, desafortunadamente: embarazadas que pierden a sus bebés en la puerta de un hospital, cirugías mal practicadas, entre otros. El menosprecio a la senectud es obsceno, la medicina practicada a este grupo de pacientes es paliativa. Se arruina la vida de las personas y de su círculo familiar con el desdén y la falta de empatía, no asiste la "benevolencia" (Spinoza, 2014) porque así lo dicta el sistema burocrático de salud, cuyo encuadre es normado por el sistema político. Todos, en algún momento, necesitarán un servicio médico, se sentirán vulnerables por la presencia de alguna enfermedad, sin duda.

El concepto, manejo y práctica de las enfermedades son apropiados (en el sentido de apropiación) por la medicina, definida por ésta y la torna ajena a la experiencia y al sufrimiento que envuelve al sujeto que la padece; su historia vital es trasmutada, jamás se restaura cuando se tiene una enfermedad que deja secuelas, las cuales fracturan la identidad y la autonomía. La tecnificación de la medicina moderna y la insensibilidad en los planos significativo, semántico y semiótico de la enfermedad han perdido la capacidad de valorar la narrativa de los pacientes, de ser empáticos ante su sufrimiento, de ver al sujeto en su complejidad cultural. No existe un diálogo, una escucha. El sentido es unidireccional, la palabra del paciente se excluye, se desacredita, y con ello toda la subjetividad. Sin duda, opera la clasificación estereotipada e ideológica en la conformación de reconocimiento de los pacientes para etiquetarlos, lo cual refuerza al sistema para que se continúe replicando. Las consultas suelen durar minutos en consultorios que a veces alojan a dos o tres pacientes; el tiempo se traduce en eficacia para la institución. La estandarización del cuerpo abona en este sentido.

En las salas de espera se escucha todo tipo de historias que abruman y mueven a la empatía; en las habitaciones de internamiento colectivas es inevitable percatarse del dolor de los enfermos con quienes se comparte el espacio y de sus desafortunadas experiencias. Las creencias religiosas aparecen y adquieren un nuevo

sentido, una fuerza, en ese contexto en donde los límites de lo humano se ponen a prueba; es la necesidad de la potencia en la cual se pueda alojar la vida misma para alejar el miedo en un acto de fe. "Miedo" y "esperanza" (Spinoza, 2014) se hacen *presentes*. En ambos la duda es compartida, en uno a partir de una "tristeza inconstante", en la otra la inestabilidad desde la alegría. Si de estos afectos se elimina la cualidad de la duda, dice Spinoza (2014), del miedo surge la "desesperación", y de la alegría la "seguridad". El ser es afectado por oscilaciones entre uno y otro afecto, con sus consecuencias, y en el vértigo de esta confusión es más vulnerable a la sumisión impuesta por el poder del sistema y su dinámica que repele cualquier interrogación sobre sus estrategias clínicas, decisiones médicas o burocráticas. Se está en el terreno de la heteronomía.

Es apremiante señalar las inconsistencias, el maltrato y abuso de autoridad que promueve el sistema médico, con el propósito de hacer conciencia para exigir su transformación hacia una práctica humanista. Esto pertenece al ámbito de lo urgente.

Ante lo incalculable, la potencia de vida. Notas finales

La controversia de la medicina moderna en torno a la hiperespecialización lleva décadas en las discusiones desde varios campos; la principal desventaja de este enfoque es justamente descuidar la interrelación amplia, holística, lo que implica perder de vista la complejidad del sujeto como tal, incluyendo lo cultural.

Los avances tecnológicos en equipos e instrumentos especializados para diagnósticos y tratamientos son un gran apoyo; no obstante, introducen en la clínica una perspectiva de "objetivación" del paciente (Seppilli, 2000, p. 40), en donde se le despersonaliza y despoja de su subjetividad; por lo tanto, se afecta la relación médico-paciente, como se ha señalado. Lo anterior también se tiñe de la

burocratización de todos los procesos, entorpeciéndolos; la propia burocracia acentúa la despersonalización de los servicios que deberían ser empáticos por tratarse de lo más profundamente humano: la relación entre un ser enfermo y un ser que provee la sanación o el manejo afable adecuado de la enfermedad.

La medicina –o biomedicina, como se le llama en la actualidad– se ha desvirtuado en los últimos tiempos por su falta de calidez en el servicio, en su práctica clínica, por su empobrecimiento en otorgar importancia al factor emocional del paciente, a su subjetividad. Esto es un factor –no el único, ciertamente– por lo que cada vez más, los sujetos están acudiendo a las medicinas alternativas[26] de diverso origen histórico y cultural, las cuales, en general, brindan soporte emocional a los pacientes,[27] con un enfoque holístico, en donde su contexto y significación del mundo cobra toda su importancia en la complejidad de su construcción subjetiva.

Dichas medicinas alternativas abren un espacio de diálogo y contención –a veces con rituales–, que beneficia a los sistemas inmunológico y neuroendocrino de los pacientes, ayudando a su recuperación al ofrecer poder a su cuerpo y voz, lo cual crea un estímulo y una relación de confianza entre el sanador y el enfermo, y entre el enfermo y su propio cuerpo. Aunque siempre existe una cuota de poder entre el terapeuta y el neófito, ello no cancela que este tipo de relaciones motive un *afecto de benevolencia,* aumentando la potencia hacia una acción autorregulativa.

[26] También llamadas paralelas, tradicionales indígenas, china, ayurvédica, islámica, tibetana; dentro de las modernas están la aromaterapia, homeopática, iridología, quiropraxia, kinesiología y reflexología, entre otras.

[27] Profundizar sobre este tema rebasa el objetivo del presente trabajo, pues ameritaría abordar otros ángulos, como sus alcances y metodologías de curación, pero es importante tomarlo en cuenta, por lo menos de forma general, para resaltar la cualidad de lo holístico en sus enfoques.

La formación universitaria de los futuros médicos, sus premisas y el enfoque de su misión humanista no deben perderse en el camino hacia la práctica hospitalaria; de ellos depende cambiar el sistema que ha convertido a sus colegas en sus *repetidores naturales*; es decir, que han naturalizado las malas prácticas en todos sus aspectos, como su incapacidad de hacer equipo con otras áreas para el bienestar de los pacientes, además de generarse competencias desleales en las que no gana nadie y muchos pierden, sobre todo los pacientes. Solucionar las arraigadas resistencias al cambio, en donde se involucran las relaciones con la economía y el poder político, tanto locales de la misma institución médica, como las del Estado y sus políticas sanitarias, constituye un problema difícil de resolver. Las acciones políticas colectivas del gremio médico y las exigencias de los pacientes pueden marcar la diferencia.

Es necesario cambiar la medicina de corte positivista por una con perspectivas holística y dialéctica, en donde importe el contexto y se reconozca al enfermo, no a la enfermedad sin referencias culturales; una que aporte estrategias de prevención, soporte, terapéuticas, rehabilitación y acompañamiento, una atención amplia a la salud y a la enfermedad. El campo de la medicina es una de las instituciones hegemónicas mejores constituidas, no hay autocrítica ni instrumentos analíticos reales que revelen las faltas, contradicciones e irregularidades de todo tipo y que ofrezcan soluciones en función de los pacientes.

Una interrogante que aparece en este contexto es si existe una *afectación* en los médicos que lleve al aprendizaje de experiencias significativas vividas con los pacientes –y no llamarlos casos–, si detona cambios en su práctica médica, o si esta posibilidad es negada por la alienación que el sistema demanda dogmáticamente. Entonces, la impotencia y desesperación del paciente ante la sordera del sistema ha de continuar; un sistema operado y reproducido por sujetos. Sin duda, también existen los médicos empáticos, quienes ejercen su profesión con ética humanística, pero ellos han logrado estar fuera del sistema de alguna forma.

Durante la pandemia[28] de Covid-19, los profesionales de la salud han tenido una actuación destacada, quizá más allá del compromiso médico, donde se pueden reconocer destellos de solidaridad y autonomía. El vínculo tiene la posibilidad de modificarse y, por ende, la acción, a partir de las tramas diferenciadas de acontecimientos que inciden sobre la modelación de los hábitos, trastocando su validez e imperativos, convirtiendo las alianzas y complicidades negativas en positivas. La pandemia tomó por sorpresa al mundo, desestabilizó al sistema, pero una vez recuperado el control, nuevamente se restableció la urdimbre cuya eficacia es tácita de acuerdo con sus términos. La solidaridad, desde este ámbito, se neutraliza.

La constante es la disminución de la potencia de obrar, las "pasiones tristes" (Spinoza, 2014) son el horizonte inmediato; la incertidumbre como marca de esta época sirve de detonador privilegiado. La figura de la autonomía es un espectro que revela la impotencia de los sujetos, su abyección incomoda su estado alienante, de "servidumbre", diría Spinoza. Así, la acción colectiva se torna amenazante para el bienestar (control); se estima indecorosa para el imperturbable discurso de poder del sistema médico burocratizado, impávido ante las exigencias de los pacientes sobre su servicio, el cual debería tener una cualidad humanista, insisto, dotarse del *afecto de benevolencia* que lleva a la solidaridad, al vínculo. Un vínculo que minimice, en lo posible, la propia violencia que genera la enfermedad y la que deviene con el sistema socioeconómico y político.

Existe una desustancialización de los valores que daña el sentido del vínculo y abona a la lógica del vacío, el cual es colmado con la fantasía de la satisfacción que brinda el consumo; el mercado

[28] Cabe destacar también los abusos y el despojo que se presentan en varios niveles del sistema, los cuales llegan hasta las escalas subterráneas en acontecimientos como los desastres naturales y las contingencias sanitarias; por ejemplo, en este caso, durante la pandemia. Hurtar los recursos donados o adquiridos para atender las necesidades de la población es inaudito. Lucrar con –o a costa– de la desgracia humana pertenece al orden de lo intolerable.

está ahí para saciar. El *otro* se desdibuja del panorama que implique compromiso, reconocimiento de singularidad, responsabilidad y respeto, fuentes constitutivas de lo ético y cualidades que fundan el vínculo; sólo aparece la fisonomía de ese *otro*, cuando supone una amenaza que atente en contra de la identidad, en su aspecto de prestigio o de autoridad (que esta última cualidad en realidad suele ser un simulacro). En el universo de lo cotidiano, este actuar de los sujetos se inscribe como lo habitual, pero se trata de una exclusión disimulada; prefigura la radical y monstruosa insignificancia del *otro*.

> Es un sujeto llevado a conformar su identidad a partir de un olvido primario: el de la condición fundamental de "desvalimiento" (*Hilflossigkeit*) y, por consiguiente, en la asimetría intrínseca del vínculo de solidaridad. El mercado revoca y vela la fuerza de esta asimetría inherente a todo vínculo, pero también a la posición de diferencia en todo vínculo de solidaridad, esa diferencia es el nombre mismo de la 'generosidad'[29] (Mier, 2006, pp. 32-33).

La exigencia de cambio hacia el personal de salud es inmensa, así la urgencia. La interrogación por la elección de esta profesión como modo de vida es básica; se revela como una constante que debe acompañar el ejercicio cotidiano de la misma, con la profundidad del sentido hipocrático.

Bajo el amparo de lo especular, estas líneas pueden cobrar sentido, porque la violencia se queda en el cuerpo, y es con el vínculo, con la compañía del otro, como es posible tramitarse. *Porque el otro importa*.

Texto dedicado a Alicia † por su valentía,
y a Miguel, † un médico solidario.

[29] Las comillas simples son mías.

Referencias

Aullé, M. (2004). El dolor en directo. *Monografías Humanitas: Dolor y sufrimiento en la práctica clínica* (2), 69-79.

Aullé, M. (2013). Presuntos implicados: el etnógrafo paciente. En O. Romaní (ed.), *Etnografía, técnicas cualitativas e investigación en salud: un debate* abierto (pp. 143-160). Tarragona, España: Publicaciones URV.

Barragán Solís, A. (2008). *Vivir con dolor crónico*. Buenos Aires, Argentina: Araucaria.

Bayés, R. (1998). Psicología del sufrimiento y de la muerte. *Anuario de Psicología*, 29(4), 5-17.

Cruzada Nacional por la Calidad de los Servicios de Salud (2001, 25 de enero). Cruzada Nacional por la Calidad de los Servicios de Salud. Recuperado de *http://www.salud.gob.mx/unidades/dgcs/sala_noticias/campana/campanas/2001-01-25/cruzada-nacional.htm*, el 10 de enero de 2021.

Le Breton, D. (1994, octubre-diciembre). Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia. *Reis* (68), 197-210.

Mier, R. (2004). Calidades y tiempos del vínculo: identidad, reflexividad y experiencia en la génesis de la acción social. *Tramas* (21), 123-159.

Mier, R. (2006). Estética y melancolía: narcisismo y eclipse de la tragedia en la modernidad. *Tramas* (26), 13-37.

Molina López, J. A. (2011, mayo-agosto). El sufrimiento humano como experiencia personal. *Bioética*. Recuperado de *www.cbioetica.org/revista/113/113-0409.pdf/I,* el 7 de diciembre de 2020.

Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona, España: Paidós.

Secretaría de Salud (2021). Aval Ciudadano, Construir Ciudadanía en Salud. Recuperado de *http://calidad.salud.gob.mx/site/calidad/aval_ciudadano.html,* el 22 de febrero de 2021.

Sepilli, T. (2000). De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud. A modo de presentación. En E. Perdiguero y J. M. Comelles (eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina* (pp. 33-44). Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.

Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. México: FCE.

Spinoza, B. (2014). Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid, España: Tecnos.

CAPÍTULO 4

LAS PRÁCTICAS ESPACIALES EN LA EXPERIENCIA DE CIUDAD

María de los Ángeles Moreno Macías[1.]

INTRODUCCIÓN

En el estudio de las ciudades y la amplia diversidad de fenómenos y problemas que les son propios, la tendencia predominante es el análisis y discusión de cuestiones de tipo estructural, tanto en lo correspondiente al diseño urbano como a las políticas que atañen a los espacios urbanos y los fenómenos sociales que se le asocian. Si bien existen reflexiones –de larga data– que enfatizan la experiencia del sujeto que habita la ciudad, éstas no han rivalizado con la tendencia mencionada. Ya en 1903, Simmel (2005), en su muy conocido texto "La metrópolis y la vida mental", se ocupaba de una reflexión importante sobre el sujeto y su posición respecto a las exigencias sociales de la época, especialmente pensando en las

[1] Doctora en Ciencias Sociales, UAM-X. Investigadora del Centro de Estudios sobre la Ciudad, UACM. Profesora del Posgrado en Estudios de la Ciudad, UACM. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

metrópolis. Por otra parte, hacia fines de la década de 1930, Wirth (2005), en su clásico texto "El urbanismo como modo de vida", explicaba el crecimiento de las ciudades como un rasgo de la modernidad que impacta profundamente a quienes las habitan, dadas las características que le son propias en lo económico, político, cultural y, ahora –podemos añadir–, en lo referente a lo tecnológico y comunicacional.

Los sujetos, en sí, no tienen mucho espacio en el estudio de las ciudades. Su inclusión se da por sentada en los fenómenos que se investigan, y el anonimato los mantiene al margen, a menos que se distingan por acciones que les den relieve; en el mejor de los casos, adquieren una difusa fisonomía cuando aparecen sus palabras y acciones como construcción de dato de investigación.

Un argumento de peso que avala esta condición es que el anonimato resulta ser justamente una de las características primordiales constituyentes de lo que es la ciudad, y que aunada a la extensión territorial y la densidad poblacional favorecen mantener anónimos a los sujetos estudiados. Así, el anonimato responde más a la funcionalidad de las investigaciones que al interés por resguardar la identidad de los informantes y preservar la discrecionalidad que indica la ética del estudio. Y tiene sentido este argumento; no obstante, ¿qué es aquello que se pierde del habitante de la ciudad cuando es subsumido en los fenómenos urbanos?

El olvido del sujeto anónimo deja en las sombras su facultad creativa y su capacidad de acción para encarar y atender las diversas situaciones –conflictivas o no– que se le imponen como residente de una ciudad o metrópoli, y desde ahí encauzar sus formas de ser habitante urbano aun con la mínima posibilidad que tiene. Lindón (2001) señala que el lugar del sujeto anónimo en los estudios de la ciudad sólo es desplazado para ver al sujeto activo, si éste ostenta un poder político o de toma de decisión en un asunto relevante; si no es el caso, entonces al sujeto anónimo se le mantiene en un lugar receptivo de las políticas urbanas o las políticas sociales con repercusiones en el marco urbano.

Los habitantes de la ciudad no sólo reciben lo que dictan las políticas que rigen la vida urbana, y sus acciones no son sólo efectos de estas políticas. Con sus experiencias cotidianas y extraordinarias, desde los ámbitos privados y públicos, los sujetos anónimos también hacen ciudad y son partícipes de sus dinámicas. En 2007, Lindón señalaba que desde años atrás se estaba generando un creciente interés por el estudio de las dimensiones simbólicas, dando un giro subjetivista que especialmente se ostentaba con la indagación sobre los imaginarios urbanos. Si bien es importante este tema, no es suficiente para explicar la vida de los habitantes de una ciudad. Pese a que la indagación acerca de los imaginarios urbanos da realce a las facultades de producción y reproducción imaginativa de los sujetos, los estudios que le son propios también dejan al habitante supeditado al carácter de fenómeno de investigación; por lo tanto, el sujeto anónimo queda, nuevamente, desprovisto de la exploración sobre su experiencia como persona que vive en una ciudad y que actúa tanto en consonancia como en disonancia –esporádica y temporal– con ella.

La investigación en torno a la experiencia de las personas en la ciudad contribuye a esclarecer si la disposición espacial –mensurable y simbólica– puede ser considerada un agente en la producción de subjetividad y en la conformación de los vínculos sociales, o si no hay tal actuación. En el primer caso, Falleti y Delgado (2018, pp. 78-84) conciben al espacio como "un dispositivo que produce a cierto sujeto" y le atribuyen una condición activa al suponer que es posible la "tensión entre el espacio y el sujeto"; su planteamiento es más claro cuando preguntan: "¿Será acaso que los sujetos intervienen en el espacio o es el espacio quien interviene en ellos?" En contraparte, Murga y Moreno (2018) hacen pública la opinión de Raymundo Mier,[2] y ante la pregunta sobre el ser activo de la

[2] Doctor Raymundo Mier Garza, lector, pensador y escritor cuya postura crítica apunta a la comprensión de los procesos humanos y su potencialidad política.

ciudad,[3] él explica que la consideración de la ciudad como agente introduce un extraño giro en la reflexión sobre la ciudad en tanto que ésta no tiene un carácter activo provocador. La ciudad –argumenta Mier– "designa un espacio complejo, heterogéneo, determinado por una integración de procesos, de estructuras sociales y de acontecimientos que comprometen el vínculo y la coexistencia de grandes grupos de población, en un marco territorial más o menos reconocible" (Murga y Moreno, 2018, p. 204). En este sentido, en la ciudad concurren eventos y procesos que podemos reconocer como cotidianos y otros que, por su novedad, generan experiencias que no teníamos antes; pero no es la ciudad la que provoca las experiencias, éstas son propias de quienes integran la sociedad urbana.

En la literatura que se ocupa del estudio de los sujetos en la ciudad, la noción de experiencia suele aparecer sin que se le explique, sólo se asume como un término conocido desde el cual se pueden compartir los hallazgos de la investigación o la relevancia de la reflexión. Son pocos los estudios que explicitan la forma en que se concibe la experiencia y cómo ésta puede vincularse a las condiciones urbanas; el enriquecimiento de dichas exposiciones es necesario para su debate y la comprensión de los fenómenos propios de la ciudad.

El propósito del presente texto es dilucidar el carácter experiencial de las prácticas espaciales en la ciudad y las posibilidades de aproximación para su análisis. Por ello, se inicia con una breve reflexión sobre la modernidad en su singularidad histórica, sus afectaciones en lo social, el cuerpo y el espacio público. En este marco, se exponen los principales rasgos que hacen del *flâneur* una figura emblemática de la modernidad en la ciudad. El segundo apartado muestra las características de la vida urbana en el siglo XX y la importancia del espacio público como uno de los ámbitos de la experiencia humana y la conformación de ciudad a partir de prácticas espaciales, no como único factor, pero sí como al que aquí nos dedicaremos.

[3] La pregunta que se le formuló fue: "¿Pero es culpa de la ciudad o de un conjunto de otras condiciones que están y que se hacen visibles?"

Posteriormente, se revisan algunas perspectivas en relación con la experiencia de ciudad y sus modos de darse en la actualidad; asimismo, se hace una reflexión sobre las prácticas espaciales como experiencia y el rumbo que puede tomar su investigación.

EL *FLÂNEUR*, UNA FIGURA DE LA MODERNIDAD

En su interesante libro *Pensar con la historia*, Schorske (2001) concibe a la historia como un proceso conectado con la existencia de los sujetos como seres pensantes y, desde ahí, reflexiona sobre la relación entre la historia y la modernidad en el paso de la cultura del siglo XIX a la de finales del siglo XX. En este marco, Schorske (2001) repasa la idea de ciudad en el pensamiento europeo y muestra algunas de las concepciones de mayor relevancia como las de Voltaire, Adam Smith y Fichte, haciendo una síntesis en lo que él llama calificaciones de ciudad: la ciudad como virtud, la ciudad como vicio y la ciudad más allá del bien y del mal.

En el capítulo que Schorske (2001) dedica a este tema incluye también la concepción de Marx y Engels, y la de Baudelaire, señalando a éste como una influencia preeminente en la estimación de la ciudad como escenario de la vida humana. El autor de *Pensar con la historia* parte del principio de que la representación que cada uno tiene sobre la ciudad es producto de la vida social y la cultura heredada, transformadas por la experiencia personal; siguiendo esta línea, él mismo muestra en su recorrido que, con todo y sus atrocidades y júbilos, la megalópolis se confirma como ámbito que determina la existencia moderna. A su manera, Schorske (2001) pone en el terreno parte de las reflexiones que se han producido en torno a la modernidad: lo que concierne al individuo y las formas de vida instauradas en la sociedad.

Al surgir la modernidad como una progresiva y violenta transformación de los regímenes de lo colectivo y de los entornos de

la experiencia, se genera una radical transformación de los mecanismos de construcción de la identidad, se trastoca la eficacia social del secreto, se producen afectaciones en la subjetividad y en las modalidades de relación social como la solidaridad y los vínculos, cambia la percepción de lo colectivo, las figuras de la certeza se difuminan y el cuerpo adquiere una singular relevancia al ser objeto de visibilidad y de un régimen de gobierno que da un nuevo marco para el control de sí mismo (Mier, 2006).

En la modernidad caracterizada por la preeminencia de la incertidumbre, Mier (2006) pone énfasis en la transformación de las identidades y la intensificación de las pautas de poder que determinan los mecanismos de control y gobernabilidad apuntalada en estrategias locales de sometimiento. Así, Mier (2006) también explica que la instauración de nuevas miradas genera marcos de interpretación y reconocimiento sobre el lugar del otro y sobre las estrategias de control de la vida pública. Con este fundamento, el espacio público se erige como ámbito de la heteronomía, la cual resulta intolerable para el sujeto moderno en tanto le muestra radicalmente la absoluta diferencia respecto de sí mismo. La sustancial divergencia de las presencias en lo público intimida al sujeto moderno, ante el cual aparecen figuraciones de destrucción, desmembramiento y desarticulación. En este sentido, la economía en la modernidad no sólo determina el régimen de intercambio, también se constituye como principio por el cual se rige la imaginación sobre sí y la reconfiguración del cuerpo propio; de esta manera, la economía también opera como principio desde el cual se modela y controla la intimidad y lo privado.

> La otredad deja de ser el fundamento ético del amor, del vínculo, del erotismo, para convertirse en la implantación de una esfera sombría de la amenaza de la propia desaparición. Es la súbita objetivación de una presencia que confirma el desvalimiento del sujeto y su imposibilidad de ser en la diferencia. Es la confirmación de que su plenitud sólo puede darse en la captura de sí, en el marco de la especularidad. De ahí un retorno incesante, pulsional, reiterativo, sobre

> una búsqueda de sí mismo que la propia modernidad le ofrece como espejo privilegiado: el del consumo. El espejo de sí privilegiado, señalado con el placer y el simulacro de una permanente novedad concebida como el acontecer y la otredad; es el espejo de las mercancías (Mier, 2006, pp. 26-27).

El gran almacén es la exteriorización plena de la economía del siglo XIX, es una nueva disposición espacial en la que se hace patente la transformación de las transacciones comerciales y la definición de los nuevos modos de interacción para el consumo. El gran almacén –indica Benjamin (2014)– es el último terreno del cual dispone el *flâneur* que, siguiendo el lento paseo como el de una tortuga, se recrea en el placer de mirar desde un ser anónimo.

En 1840, Edgar Allan Poe publicó el relato "El hombre de la multitud", el cual es considerado como una de las primeras contribuciones que dan forma a los aspectos característicos de la multitud. En 1863, Baudelaire toma explícitamente el cuento de Poe y en el libro *El pintor de la vida moderna* da fisonomía al *flâneur,* en cuyo estilo de vida Baudelaire vislumbra un destello de reconciliación entre el futuro y el desconsuelo que da forma a la vida humana en la gran ciudad (Benjamin, 2005).

El *flâneur*, figura emblemática de la ciudad moderna plasmada en la obra de Baudelaire como figura literaria, es parte de la reconceptualización de la modernidad. La figura del *flâneur* –que en su acepción más coloquial alude al paseante, al callejero– emerge en este nuevo escenario urbano para hacer de los paseos una forma de mirar, una manera de leer y escribir la ciudad que se despliega ante sus ojos.

Si bien el *flâneur* es un paseante, no es cualquier paseante. En las notas de Benjamin (2005), publicadas en el *Libro de los Pasajes*, se nos presenta un paseante que no debe ser confundido con un paseante filosófico ni tampoco con un mirón. Para distinguir entre el *flâneur* y el mirón, Benjamin (2005) toma de Víctor Fourmel (1858) las siguientes palabras:

> No obstante, no vayamos a confundir el *flâneur* con el mirón; hay un matiz… El simple *flâneur*… está siempre en plena posesión de su individualidad. La del mirón, por el contrario, desaparece absorbida por el mundo exterior… que lo golpea hasta la embriaguez y el éxtasis. El mirón, ante el influjo del espectáculo que ve, se convierte en un ser impersonal; ya no es un hombre: es público, es muchedumbre. Naturaleza aparte, alma ardiente e ingenua llevada a la ensoñación… el verdadero mirón es digno de la admiración de todos los corazones rectos y sinceros (citado en Benjamin, 2005, p. 433).[4]

El *flâneur*, quien aparece por primera vez en "El hombre de la multitud", es como un lobo inquieto que merodea entre la selva social. En *El pintor de la vida moderna,* queda claro que esa selva social es la multitud que para el *flâneur* es como el aire al pájaro o el agua al pez; lo suyo es adherirse a la multitud, habitar en la ciudad, y que la ciudad sea su habitar encubriéndolo y manteniéndolo incógnito.

El *flâneur* tiene como propósito distinguir la moda de lo poético en lo histórico, lo eterno de lo transitorio; si algo busca es la modernidad, eso que es pasajero, fugaz, incierto (Baudelaire, 2013). La actividad propia del *flâneur* es el vagabundeo. No hay finalidad ahí, la apertura al devenir es total, no hay interacción con otros, observa activamente y, dada la condición de la ciudad moderna, puede pasar desapercibido aun en la inquietud que muestran sus movimientos. En el encuentro con la ciudad, a través de su multitud, la experiencia del *flâneur* es, a la vez, la del extrañamiento y la del placer de mirar. La mirada propia del *flâneur* es la de la duda, la de quien no tiene destino, la de quien se eleva en el umbral de la urbe y la burguesía, la de quien habita la metrópoli entretejiendo una reconciliación inconsolable y venidera (Benjamin, 2014).

El *flâneur* se nutre de lo que se le presenta a los ojos. Para Baudelaire (2013), el *flâneur* "es un yo insaciable del no yo que, a cada instante, lo restituye y lo expresa en imágenes más vivas que la vida misma, siempre inestable y fugitiva" (p. 214). El hecho de mirar

[4] Los puntos suspensivos y las comillas son del original.

aguardando no es propio del *flâneur*, no permanece inmóvil contemplando, prevalece la duda y es desde ahí que observa la coyuntura económica. Por eso, Benjamin (2005) se refiere a él como explorador del capitalismo que ha sido enviado al reino del consumidor; por lo tanto, es erróneo considerar al *flâneur* como lector de los rostros y el carácter. Eso –sentencia Benjamin (2005)– es mera fantasmagoría.

> La ciudad es la realización del viejo sueño humano del laberinto. Esta realidad es la que persigue el *flâneur* sin saberlo. Sin saberlo, pues no hay por otra parte nada más necio que la tesis habitual que racionaliza su conducta y constituye el punto de partida indiscutido de la inabarcable literatura que explica el *flâneur* por su conducta o su figura: la tesis de que ha estudiado la fisonomía de los hombres para leer en su modo de andar, su constitución física y sus gestos (?), la nacionalidad, el nivel económico, el carácter y el destino de la gente. Qué acuciante tuvo que ser el interés en ocultar sus motivos para dar pábulo a una tesis tan insulsa (Benjamin, 2005, p. 434).

En el *flâneur* hay una actitud política, pues su ociosidad es una forma de declararse contra la división del trabajo (Benjamin, 2005). El *flâneur* como paseante-observador activo lee y escribe la ciudad, desarrolla prácticas espaciales desde su muy peculiar forma de apropiación, en la cual va desnudando algo de lo mucho que la ciudad de la modernidad pretende ocultar. Podemos decir que la del *flâneur* es una expresión espaciotemporal que, a manera de unidad, pone en juego el cuerpo, los referentes simbólicos propios de la época –como materialidad y como signos–, un conjunto de elementos socioafectivos y la integración de sentidos y significados que, a su vez, crean otros que se gestan en la actividad misma. En una palabra –que sintetiza todos esos componentes–, nos referimos a la *práctica*. La del *flâneur* es la práctica emblemática de la vida urbana en la ciudad de la modernidad. ¿Cómo son las otras prácticas en la ciudad moderna? ¿Cuáles son las prácticas espaciales actuales y cuáles son las experiencias en las que devienen?

Los espacios de la ciudad y las prácticas en el espacio

En 1938, Wirth (2005) caracterizaba a la vida urbana por la relativa ausencia de relaciones personales íntimas –fuera del ámbito de lo familiar–, la fragmentación de las relaciones por sectores –que incluyen y excluyen–, el anonimato de las relaciones humanas que, además, son transitorias y superficiales. En las ciudades, explica Wirth (2005), se producen de manera simultánea la diversificación y la especialización; al mismo tiempo que se tiene contacto físico cercano como en el caso de las muchedumbres, se establecen distancias en la relación social. Asimismo, en la prevalencia de la aceleración como valor supremo, se producen estancamientos en los flujos vehiculares e, incluso, en los procesos de producción y servicio.

Los fenómenos a los cuales aluden Simmel (2005) y Wirth (2005) son básicamente los mismos que observamos en la actualidad, pero ahora con una mayor intensidad de gravedad, especialmente en lo referente a la conformación del vínculo social. La incertidumbre y el peligro acechan de manera continua y en diferentes campos: en lo económico, lo laboral, la seguridad social, las formas culturales en las cuales el deterioro humano y material es permisible, la violencia –en su amplia gama de manifestaciones y probabilidades de letalidad– o en la atención a la salud. Todas ellas, en suma, agudizan el empobrecimiento y la degradación de las formas de vida urbana.

A ello cabría añadir aquellas condiciones y circunstancias que desde su apariencia de inocuidad marcan las modalidades de vida en la ciudad y sobre todo en las metrópolis: las distancias, el tiempo destinado a los trayectos, las vías de conexión, los medios de transporte, los espacios de tránsito –vehicular y peatonal–, las formas y medios de comunicación altamente tecnologizadas, las transacciones y las modalidades del intercambio material y simbólico que, de manera inadvertida, minan las condiciones para la creación y el mantenimiento de los vínculos sociales.

Así, el espacio urbano (calles y vialidades) puede ser exclusivamente de tránsito, y el espacio de acceso público (mercados, parques, centros comerciales, plazas) podría ser uno donde se combinen prácticas de tránsito con prácticas de apropiación, en el sentido de la creación de vínculos con lo que el espacio es y por lo que representa. Pero los espacios de la ciudad no son sólo eso. La diversidad de miradas disciplinarias que concurren y se entrecruzan al leer la ciudad, sus múltiples formas de hacerse y su dinámica de transformación, despliegan variados ejes desde los cuales se puede analizar la organización de la vida en las ciudades, las metrópolis y las megalópolis. Con ello, los espacios de la ciudad, las prácticas de quienes las habitan y su experiencia misma cuentan con distintos marcos de interpretación que se distinguen por sus fundamentos teóricos, por sus formulaciones metodológicas y por los acentos o énfasis que ponen a la hora de dilucidar la ciudad, la sociedad y los vínculos humanos.

Actualmente, al pensar la ciudad, al leerla e interpretarla, al escribirla como habitante, paseante o estudioso de ella, es inevitable el encuentro con el espacio público y la complejidad que entraña por sí mismo en su dimensión mensurable, su densidad poblacional esporádica y temporal, su significado económico, cultural y político. En Latinoamérica viene siendo así desde fines de los años ochenta, pues al concurrir las tendencias neoliberales y globalizadoras con la fuerza política por la democratización de los gobiernos, el tema del espacio público empezó a ser uno de los más importantes en la formulación y discusión de las políticas urbanas. A tal punto se volvió relevante el espacio público en la concepción de ciudad que, en opinión de Carrión (2016), se ha llegado a considerar que espacio público y ciudad son lo mismo.

Pese a la importancia del espacio público, por la fuerza de la acometida neoliberal en las ciudades, las políticas públicas han respondido más a los intereses del mercado que a los intereses de los ciudadanos. Esa es la principal razón por la cual, desde la perspectiva de Carrión (2016), el espacio público es contenedor

del conflicto social, producto de las tensiones que genera el asedio capitalista y la manifestación de la sociedad en distintos temas de preocupación.

El espacio público no sólo es el espacio mensurable de la ciudad; simbólicamente –desde el surgimiento de las ciudades–, se le han dado atribuciones ordenadoras del crecimiento urbano, de congregación con sentido político, de definición de configuraciones culturales, de integración de la vida colectiva, y ha sido motivo de múltiples estudios en diversas disciplinas. El espacio no es público *per se*, la configuración espacial y los sentidos que produce son tales por la acción humana, ya sea porque se realizan acciones que directamente lo afectan de manera visible, o por acciones que no son notorias a simple vista o en lo inmediato, por ejemplo, la percepción que se tiene sobre el espacio y la forma como se le concibe.

Las relaciones que los seres humanos establecen con sus espacios naturales y sociales son dinámicas, heterogéneas, múltiples, poco congruentes, dependientes de tan amplia variedad de factores que es imposible catalogarlas con exhaustividad. No obstante, sí es necesaria su observación y conceptualización como ejercicios para comprender la experiencia humana y las dimensiones que implica.

En el caso de las ciudades, Richard Sennett publicó en 1997 su libro *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, un estudio sobre las relaciones cuerpo y espacio en distintas ciudades enmarcadas en la singularidad de sus circunstancias históricas. Para Sennett (1997), el espacio es depositario de significaciones humanas que se concretan en las diferentes formas de poder que caracterizan a las ciudades dado su momento histórico. Los espacios se corresponden con imágenes del hombre mismo; en este sentido, las imágenes que muestra la ciudad representan el resquebrajamiento de lo prototípico de lo humano. La integridad del cuerpo y el entorno como promesa de plenitud, unidad y coherencia fue convertida en fractura, sufrimiento e infelicidad; y es la ciudad –explica Sennett (1997)– el lugar donde se ha producido esa ruptura, pues reúne personas que en su diversidad y por la

complejidad de la vida urbana se vuelven extrañas. La experiencia urbana se caracteriza por la diferencia, la complejidad y la extrañeza, señala el autor.

No sobra enfatizar que las ciudades son más que la interrelación de conjuntos de edificaciones y vialidades; las ciudades son la composición de los cuerpos que moldean esos espacios públicos y son moldeados por ellos en una vasta extensión de combinaciones, creando figuras de relación. Muchas de esas figuras son constituidas desde las formas cotidianas de ser en la ciudad, las cuales adquieren lugar y legitimidad por su condición de habituales. En otros casos, las relaciones corpoespaciales rompen con lo usual, son expresión de la imaginación que adquiere concreción en inéditos modos de ser en la ciudad. Así, lo que hace a la ciudad no sólo son los actos reiterativos, también hacen ciudad las rupturas de lo establecido y asumido colectivamente. El extrañamiento es una de esas manifestaciones de ruptura de lo establecido, por eso Joseph (1988) advierte que hacer experiencia de ciudad es perderse de ella.

Reiterativos o de ruptura, no se trata de actos simples, estamos hablando de prácticas; tampoco se trata del hacer de una persona, hablamos de colectivos y de la sociedad de manera más amplia. En pocas palabras, estamos hablando de prácticas sociales.

Según explica Ariztía (2017), las prácticas han sido consideradas componentes de lo social por autores como Bourdieu y Giddens, mientras que en la Teoría de las Prácticas Sociales (TPS) éstas son el fundamento de generación de lo social y la unidad para su comprensión. Las prácticas sociales son definidas por la TPS como conexiones entre las formas del decir y del hacer que se despliegan en tiempo y espacio; están constituidas por competencias, acciones, sentidos y materialidad.

En el análisis que Ariztía (2017) realiza sobre distintas definiciones de las prácticas, destacan las interrelaciones espacio-temporales entre elementos corporales, actividades mentales, componentes subjetivos y materialidades que crean una unidad, cuya singularidad radica en las formas en que se da la interconexión.

Todo este conjunto conforma lo que la TPS denomina práctica, y si bien la considera como la unidad de lo social, es insuficiente para su comprensión, pues esto que denominamos lo social se encuentra constituido por la concomitancia entre prácticas y las coordinaciones que se establecen entre ellas en diversos niveles. Esto y otros componentes de orden normativo y estructural, más que constituir una práctica en sí, forman parte del cuerpo social cuya finalidad es la regulación de las prácticas.

Para pensar lo social hay que cavilar respecto a la constelación de prácticas compartidas entre colectivos, que van desde grupos pequeños hasta masas; también hay que detenerse en sus cualidades de transformación sobre sí mismas y hacia otras prácticas, ya sea porque sufran modificaciones en sus componentes, por su extinción o por el surgimiento de nuevas prácticas.

Dentro del amplio mundo de las prácticas se hallan las que son rutinarias y las automatizadas; es importante advertir que las prácticas sociales no se reducen a estas dos clases. Distingo entre rutinarias y automatizadas, porque las primeras son habituales y pueden contener o no prácticas automatizadas; y las segundas, una vez que logran este punto, se realizan sin tener que poner atención en ello. Un ejemplo de práctica rutinaria es tomar el transporte público para ir al trabajo; el tiempo y las condiciones de traslado pueden dar oportunidad a la reflexión en silencio o compartida. Una acción automatizada es colocar la tarjeta del transporte en el lector destinado a ello, lo cual difícilmente abre un espacio para reflexionar.

Fardella y Carvajal (2018) advierten que no se debe convertir la idea de práctica en un equivalente de la acción o de un conjunto de actividades. Si bien las prácticas refieren los modos de hacer, éstas se componen principalmente de sentido (significaciones), competencia (saber hacer) y materialidad (recurso e infraestructura); más que dar centralidad a uno u otro componente, las autoras enfatizan que lo relevante es el *nexo* que se establece entre ellos. Fardella y Carvajal (2018) se rehúsan a explicar el nexo como interacción entre los componentes, ya que esto implica pensarlos como

entidades individuales preexistentes. En cambio, describen al nexo como intra-acción, pues se parte de "que las distintas agencias no preceden al encuentro, sino que surgen a partir de éste" (Fardella y Carvajal, 2018, p. 6).

Para el caso del presente texto, describir al nexo como intra-acción es insuficiente, ya que las cualidades del tiempo y el espacio donde se producen las prácticas sociales son del orden histórico-social, y en la reflexión sobre la ciudad es un error prescindir de ello. La comprensión de los sentidos, las competencias, la materialidad de las prácticas sociales y el nexo que hay entre ellas, al reflexionar sobre la ciudad y sus espacios, requiere poner la mirada en la modernidad –como lo hicimos en el primer apartado– y en lo que caracteriza a las ciudades en la actualidad, especialmente lo concerniente a la globalización, la tecnologización y el carácter neoliberal del capitalismo.

Las prácticas espaciales y su carácter experiencial

Ubicarnos en lo histórico-social no es dar contexto a las prácticas, es aproximarnos a lo que las fundamenta. Por una parte, en la ciudad, la integralidad corpoespacial quedó en promesa rota –nos decía Sennett (1997)–; y la constitución de lo colectivo, los vínculos, los afectos y las certezas ha sido trastocada en la modernidad –explicaba Mier (2006)–. Por otra parte, la magnitud de las urbes, las características de sus espacios, las dinámicas poblacionales (migración y desplazamiento interno), las circunstancias que imponen el anonimato, la tecnologización de las ciudades y la continua expansión de la mancha urbana, entre otras cuestiones, hacen que la experiencia de ciudad sea sobre fragmentos de ciudad. No es la experiencia la que queda fragmentada, pues ella es integralidad en sí, la que está fragmentada en nuestra experiencia es la ciudad; esa ciudad que experimentamos la vivimos a pedazos, porque nuestro

alcance humano no nos permite acceder a la totalidad de las dimensiones constitutivas de las ciudades actuales.

Es la experiencia de trozos de ciudad, y no sólo en cuanto a sus espacios, también en lo que se refiere a las formas de vida; es la experiencia de la disolución de los vínculos y de la casi imposibilidad de la vida en colectivo. Los nexos entre los sentidos, las competencias, la materialidad de las prácticas sociales –incluidas las prácticas espaciales– cobran fundamento en esta posibilidad humana de la experiencia.

Cuando hablamos de prácticas espaciales en la ciudad, estamos hablando de componentes (sentido, competencias y materialidad) cuyo nexo se caracteriza por la cualidad de los componentes mismos y por el fundamento que le da la modernidad y las condiciones urbanas actuales, pero ¿todas las prácticas espaciales son experiencia en sí?, ¿qué es lo experiencial de las prácticas espaciales?

Existen estudios que describen las prácticas espaciales en términos de los trayectos realizados, de los sitios a los cuales se acude con mayor frecuencia, las características diferenciadoras de las prácticas según sea el género o la condición socioeconómica y cultural, por ejemplo. Los desplazamientos constituyen un aspecto central de la experiencia espacial, forman parte de la construcción cotidiana del transitar por la ciudad, del desarrollo de las afectividades vinculadas a los espacios y de la conformación de las representaciones que tenemos sobre la ciudad misma. Los trayectos también son una ocasión para las fantasías, la producción de imágenes geográficas y la evocación espacial que configura los territorios próximos y los articula con los más lejanos (Lindón, 2013).

Las fantasías, la imaginería, las representaciones, la evocación y los afectos asociados que generan los recorridos, los extravíos y los encuentros en la ciudad han dejado de tener un lugar privilegiado en la formación del habitante de la ciudad. Dada la inseguridad y violencia que prevalece en ciudades como la nuestra, junto con otros factores de la vida urbana, sus habitantes tienden a elegir espacios "refugio" que otorgan una sensación de seguridad. Martínez

(2003) considera que esta tendencia frustra la experiencia social de las ciudades al privilegiar el hogar (individualismo moderno) y los entornos vinculados al consumo masivo, los cuales se ofertan como una gran y enriquecedora experiencia cultural; por ejemplo, los centros comerciales y los parques temáticos, entre otros.

Ya en 1990, Aguilar señalaba la individualización o privatización de la vida social en tanto que el desarrollo de las actividades de los habitantes de la ciudad se concentraba en espacios muy focalizados y desarticulados de otros espacios urbanos. En su opinión, la experiencia urbana se estaba empobreciendo cada vez más ante la imposibilidad de generar significados colectivos en el ámbito público. Aguilar (1990) aclara que su énfasis es en lo público, no discute que la experiencia individual en la ciudad pueda ser muy rica en estímulos y significados; su preocupación es la construcción de significados compartidos que no surgen de la experiencia directa como habitante de la ciudad, sino de la homogeneización provocada por la propagación de información y opinión desde los medios de comunicación y, ahora, podríamos añadir, desde las redes sociales.

Lo que Aguilar (1990) y Martínez (2003) señalan no es la ausencia absoluta de experiencia de ciudad, sino la pobreza de ésta como colectividad y las dificultades que la vida contemporánea impone obstaculizando, en gran medida, la conformación de los vínculos de la sociedad urbana. Los trayectos que se realizan en la ciudad tienden a ser sobre todo por causas relacionadas con lo laboral, y los menos son dedicados principalmente a situaciones individuales o de "refugio" con grupos pequeños, cuyos integrantes se reconocen entre sí con cierta familiaridad. Las formas propicias para el empobrecimiento o carencia de la experiencia urbana, como significados compartidos que han surgido de la acción directa, están puestas tanto desde lo individual en los actos inconscientes de desconexión del entorno, como desde la homogeneización emanada de los medios.

El tema de la experiencia ha ocupado un lugar importante en la reflexión filosófica, pero no vamos a abrir espacio a esa larga

reflexión y sólo nos ocuparemos de preguntar: ¿cómo entender la experiencia de ciudad? En 2001, Lindón presentaba dos interpretaciones de la noción de experiencia en el marco de los estudios de la ciudad: la experiencia como significación y la experiencia como acción. Además, se ocupó de identificar tres dimensiones analíticas que se ponen en operación al aproximarse a la dimensión experiencial en los espacios de la ciudad: a) las imágenes/representaciones del territorio, b) los cuadros perceptuales del espacio con los cuales las personas organizan sus relaciones con los otros, y c) los lugares de la memoria. Estas tres dimensiones analíticas pueden verse también desde dos ángulos: el de la identificación y el de la relación con los otros.

Una clasificación como la de Lindón (2001) puede facilitar la observación de la experiencia y, al mismo tiempo, abre la posibilidad de simplificarla y dificultar su comprensión. Las propuestas que permitan el estudio de la experiencia urbana son importantes y habrá que elegir aquellas que, más que facilitar lo metodológico, no simplifiquen este fenómeno altamente complejo. En la reflexión de Mier (2010):

> La experiencia como acto de aprehensión y atribución de sentido: facetas activas y pasivas de lo psíquico conjugadas en la imaginación, la memoria, en los distintos aspectos de la inteligibilidad y las afecciones, constituyen el punto de partida potencial para la génesis de las identidades. Pero este régimen de las identidades no las despliega todas en el mismo ámbito de sentido. Las marca, las señala, las destaca, las arranca de un entorno indiferente, las desplaza e intensifica las afecciones, crea polaridades, delimita los perfiles, fija la atención. Pero este proceso no es indiferente a la incesante transformación de vínculos, fuerzas, disposiciones potenciales, Involucra, en principio, el sentido mismo del tiempo y la aprehensión de la temporalidad específica de los múltiples procesos que concurren para dar su calidad y su relevancia a la experiencia (pp. 12-13).

Espacio y tiempo, como constituyentes de la experiencia, nos llevan a pensar en una espacialidad asociada al tiempo, pero no sólo al

tiempo individual y el cívico que marca los ritmos sociales y en el cual se fincan múltiples quejas como obstáculo para la construcción de vínculos sociales. También está el tiempo de las ciudades y su historia, tiempo que se escapa a la percepción inmediata, pero que necesariamente juega como factor fundamental de la definición de los espacios de la ciudad y de las formas de ser en ellos.

Así, entonces, la ciudad puede ser concebida como una compleja trama dinámica de componentes funcionales, simbólicos e imaginarios, producidos por condiciones objetivas y subjetivas que constituyen una vida urbana en tensión y recomposición, más o menos permanente. La vida urbana, como la vida misma (urbana o no), es temporalidad variable de certeza, incertidumbre, disociaciones, deseos, fragmentaciones, imposibilidades e ilusiones. Es búsqueda permanente del apaciguamiento de la irritante duda. Es la ciudad y es lo social en conjugación, no como entidad unitaria, sí como entramado que exacerba los vacíos y, a su vez, procura remedios paliativos. Es la sociedad en la ciudad detectando sus finitudes queriendo revocarlas desde la resistencia, desde la reinvención, desde la pasión por transformarla, y con ello enfrentar la paradójica relación entre el límite y la potencia.

Las prácticas espaciales, los nexos entre los sentidos que producen en sintonía y casi simultáneamente con sus bases materiales y las competencias que exige, pueden ser exploradas desde la óptica de la experiencia de ciudad, dada su complejidad e importancia para comprender los vínculos sociales urbanos.

Conclusión

A manera de conclusión preliminar de este tema, en el cual se antoja continuar el recorrido y aventura en la construcción de ideas y referentes que enriquezcan la investigación sobre las experiencias espaciales, presento tres ideas que orienten el trayecto:

1. El anonimato es una de las características de la vida urbana. Al proponer la recuperación de la experiencia anónima, planteo la exploración de la singularidad de la experiencia en prácticas espaciales particulares y no el acto de hacer pública la identidad de quienes comparten su experiencia espacial.
2. En la investigación de las experiencias espaciales, es importante tomar nota de los componentes que brinda la TPS: corporales, mentales, subjetivos y materiales. Es necesario, especialmente, poner atención en el nexo entre ellos y en lo que la TPS concibe como intra-acción. Desde mi perspectiva, justo ahí, en los nexos entre componentes y en la intra-acción radica la singularidad de la experiencia, siempre y cuando no se pierda de vista el marco sociohistórico que define su espacio y su tiempo.
3. Partir del punto anterior para la indagación de la experiencia en las prácticas espaciales no niega la posibilidad de construir formulaciones metodológicas que ayuden –no necesariamente que faciliten– a organizar la observación, pero que sea la teorización e interpretación del investigador la que destaque la complejidad e importancia del conjunto de experiencias espaciales.

Referencias

Águilar, M. A. (1990). La construcción de una psicología urbana. *Polis*, (1), 397-417. Recuperado de *https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/35,* el 26 de julio de 2014.

Ariztía, T. (2017). La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites. *Cinta de Moebio*, (45), 221-234. Recuperado de *https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/45391*, el 15 de agosto de 2020.

Baudelaire, C. (2013). El pintor de la vida moderna. *El gran libro del dandismo* (pp. 201-256). Buenos Aires, Argentina: Mardulce.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes.* Madrid, España: Akal.

Benjamin, W. (2014). *Baudelaire.* Madrid, España: Abada Editores.

Carrión, F. (2016). Prólogo. El espacio público es una relación, no un espacio. En P. Ramírez Kuri (coord.), *La reinvención del espacio público en la ciudad fragmentada* (pp. 13-47). México: UNAM.

Falleti, V. y Delgado, R. (2018). Intervención y espacio público. Prácticas cotidianas en la Ciudad de México. *Argumentos*, (88), 73-91. Recuperado de *https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/issue/view/84,* el 6 de noviembre de 2021.

Fardella, C. y Carvajal, F. (2018). Los estudios sociales de la práctica y la práctica como unidad de estudio. *Psicoperspectivas. Individuo y* sociedad, *17*(1), 1-12. Recuperado de *https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1241,* el 21 de septiembre de 2021.

Joseph, I. (1988). *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión y el espacio público.* Buenos Aires, Argentina: Gedisa.

Lindón, A. (2001). El significado del espacio urbano en la experiencia del sujeto. *Ciudades*, (49), 15-20.

Lindón, A. (2007). La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos. *Revista EURE*, (99), 7-16.

Lindón, A. (2013). La experiencia espacial de la ciudad. Rutinas y resistencias en lo cercano y lo lejano. En D. Sánchez y C. Egea (coords.), *La ciudad, un espacio para la vida. Miradas y enfoques desde la experiencia espacial* (pp. 227-245), Granada, España: Universidad de Granada.

Martínez, E. (2003). La significación social de los espacios públicos. *Mediterráneo Económico: Ciudades, arquitectura y espacio urbano*, (3), 115-130. Recuperado de *http://www.publicacionescajamar.es/pdf/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/3/3-23.pdf,* el 9 de agosto de 2013.

Mier, R. (2006). Estética y melancolía: narcisismo y eclipse de la tragedia en la modernidad. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, (26), 13-37. Recuperado de *https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/issue/view/24,* el 23 de febrero de 2021.

Mier, R. (2010). Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción. *Tramas. Subjetividad y procesos* sociales, (33), 11-41. Recuperado de *https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/issue/view/31,* el 10 de abril de 2018.

Murga, M. L. y Moreno, M. A. (2018). Las ciudades que no conocemos. Una reflexión sobre las fantasmagorías y los equilibrios dinámicos de vivir en ellas. Entrevista a Raymundo Mier Garza. *Andamios. Revista de Investigación Social*, *15*(38), 195-227. Recuperado de *http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v15i38.657,* el 27 de agosto de 2020.

Poe, E. A. (2016). El hombre de la multitud. *Bitácora Arquitectura*, (28). Recuperado de *https://doi.org/10.1016/j.antro.2016.03.001*, el 13 de agosto de 2021.

Schorske, C. (2001). *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad.* Madrid, España: Taurus.

Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental.* Madrid, España: Alianza.

Simmel, G. (2005). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones*, (4). Recuperado de *http://www.bifurcaciones.cl/2005/09/la-metropolis-y-la-vida-mental/,* el 30 de mayo de 2011.

Wirth, L. (2005). El urbanismo como modo de vida. *Bifurcaciones*, (2). Recuperado de *http://www.bifurcaciones.cl/2005/03/louis-wirth-urbanismo/,* el 19 de julio de 2014.

CAPÍTULO 5

PERCEPCIÓN Y EXPERIENCIA. PANTALLAS ANÁLOGAS Y DIGITALES

María Fernanda Varela Valdés[1.]

PRESENTACIÓN

Desde la filosofía de la tecnología podemos encontrar distintas interpretaciones sobre la relación que guardamos los humanos con la técnica, los utensilios, herramientas y máquinas. Para fines de este trabajo, haremos una revisión de la relación del cuerpo con la pantalla, a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty (1994), principalmente; también recurriremos a la interpretación de Simondon (2012) sobre la percepción y nuestra relación con el entorno. Todo esto con la intención de pensar la posibilidad de experiencia a través de la pantalla.

[1] Doctorante en Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), UNAM. Profesora de asignatura en la Licenciatura en Pedagogía en el Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia de la FFyL y en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. *m.fernandavarelav@gmail.com*

La tecnología digital se ha relacionado con las prácticas cotidianas tan sutilmente que es difícil reconocer el impacto que ha tenido en la humanidad. Desde hace varias décadas, los estudios acerca de las implicaciones del uso de ciertas tecnologías informáticas han cautivado a muchos investigadores. Sin embargo, serán fenómenos como la pandemia por Covid-19 los que nos permitan contemplar escenarios ya existentes, pero que estaban ocultos a simple vista; desde las brechas tan grandes en el acceso a las tecnologías digitales, hasta las posibilidades y maneras de interactuar con las diferentes manifestaciones de esta tecnología y los procesos de subjetivación que potencian.

Intentaremos apuntar algunos aspectos que consideramos importantes en la relación que forjamos con la tecnología, sobre todo con la pantalla, y cómo esto repercute en nuestra comprensión del entorno, de los otros y de nosotros mismos. Haremos un breve recorrido por la tecnología occidental, para después intentar explicar de qué manera la pantalla puede ser entendida como extensión de nuestro cuerpo. Concluiremos con un análisis sobre las posibilidades y brechas que mostró la pandemia respecto a la tecnología y su relación con la humanidad.

La propuesta que este texto busca formular radica en intentar ver a las pantallas en general como una extensión humana y no como objetos deshumanizantes; para ello, se analizarán las diferencias que encontramos entre las pantallas análogas y las digitales. Aunado a esto, se tratará de mostrar cómo no son las pantallas en sí mismas las que generan las brechas, sino las relaciones sociopolíticas que imperan en las sociedades contemporáneas, principalmente las occidentales.

Humanidad y tecnología. Repaso histórico

Filósofos, antropólogos, biólogos y muchos otros estudiosos han buscado definir qué es lo que hace que el humano sea lo que es. Una

de las características que ha sido considerada de gran importancia es el uso de herramientas, dando lugar al *Homo faber*. Aunque esta categoría fue cuestionada, pues existen otros animales que hacen uso de herramientas, todavía permite reconocer que si bien hay algunos animales que utilizan elementos del medio para realizar tareas y otros que modifican su entorno para adecuar su hábitat, ninguno de ellos enlaza herramientas unas con otras ni le da atribuciones estéticas y religiosas a las transformaciones que genera (Mumford, 2010).

Los humanos hemos sido interpretados de muchas maneras, pasando de animales políticos a seres hechos a imagen y semejanza de Dios. Así, en los últimos tiempos, somos considerados producto de la evolución; sin embargo, hay algo que nunca se ha puesto en duda: la necesidad de transformar el medio para protegernos de la adversidad. Nuestros cuerpos son frágiles y defectuosos, por lo que están necesitados de protección, nos dirá Nietzsche (2011) en *Genealogía de la Moral*. La vulnerabilidad que nos acorrala y obliga a vivir en comunidad es la misma que nos permite resolver de maneras tan distintas los problemas primigenios: alimento, vivienda, vestido.

Simultáneo a la resolución de las necesidades más básicas y acuciantes, se hacen interpretaciones del mundo, las cuales permean la materialización de las abstracciones del medio; es decir, las estrategias técnicas, espirituales, estéticas y políticas encuentran innumerables manifestaciones, a pesar de los límites que les imponen la materialidad, la espacialidad y la temporalidad. Todas las culturas conocidas han usado herramientas y perfeccionado técnicas para producir alimentos, vestimenta, viviendas, objetos de ornato, e incluso las herramientas mismas que son utilizadas para esas labores. No hay grupo humano que no haya interactuado con su entorno a través de un medio creado ex profeso para ello, el cual, además, se fue perfeccionando y sofisticando con su uso.

Las diferencias en la resolución de los problemas y las interpretaciones acerca del mundo y su origen generarán relaciones

distintas de los sujetos con su medio. Las herramientas creadas no escapan a las influencias culturales; de hecho, son rasgos distintivos que permiten reconocer las diferencias étnicas. Los procesos globales han propiciado un intercambio tecnológico no siempre armónico, el cual ha llevado una forma particular de hacer tecnología a los rincones más recónditos del planeta: la tecnología occidental; en específico, el enlace que se dio entre el hacer técnico, ingenieril y productivo con los estudios teóricos matemáticos y físicos, principalmente.

El paso del uso empírico al científico de las técnicas tiene sus orígenes en el siglo XVI, cuando el pensamiento teórico estaba separado del hacer manual e ingenieril. A partir de la necesidad de crear mejores herramientas para la navegación, el encuentro de la aplicación de las abstracciones matemáticas en pos de la construcción de artilugios se convirtió en una constante con una impronta política: la conquista de los mares. Muchos de los objetos no trascendieron o fueron superados rápidamente por otros más precisos; sin embargo, algunos como el reloj, el telescopio o la brújula transformaron de manera radical la relación del sujeto con su entorno, dándole una sensación de control y superioridad sobre la naturaleza.

La unión de las disciplinas teóricas y prácticas le dio a la ciencia y a la ingeniería un lugar cada vez más preponderante, en donde la construcción, experimentación e invención de los objetos fue transformándose de una excentricidad a una genialidad digna de ser apadrinada por grandes instituciones, muchas veces en clara oposición a la figura de la Iglesia, cuyo control sobre la generación de conocimientos había sido absoluto. Una vez que la ciencia fue vista como una necesidad de los reinos y poco más tarde de los Estados-nación modernos, se le acogió en las universidades, institutos y escuelas para asegurar la producción y el crecimiento nacional a un ritmo constante y siempre en ascenso.

La modernidad tendrá como proyecto el progreso y será la industrialización su herramienta más fiel y confiable. El aceleramiento en la transformación de los ciclos naturales y el incremento de la

producción en una ínfima parte de tiempo alteró la comprensión del trabajo, del medio y del sujeto. Las herramientas y máquinas siempre habían estado presentes en la vida de los individuos; sin embargo, ya no requerían más de su energía para funcionar: ahora lo hacían por sí mismas. Si bien seguían necesitando de un humano para operar, la relación entre ambos había sido modificada para siempre.

Los cambios generaron quiebres en las instituciones sociales, y las máquinas fueron acusadas de ser las responsables; a partir de ese momento, comenzó un discurso sobre lo antinatural de nuestra relación con ellas, tomándolas como el todo del hacer tecnológico. Se les culpó y se exigió que se destruyeran, pero la transformación que habían suscitado en la sociedad y en los sujetos era imborrable: la humanidad se había adentrado en una nueva relación con la tecnología, que implicaba una nueva relación consigo misma.

Cada transformación e invención tecnológica conlleva una transformación en la relación que, como humanos, tenemos con el medio. Estos cambios y adaptaciones influyen en los fundamentos de una cultura, ya que "la implicación tecnológica está constituida por el conjunto de los esquemas representativos y de las valorizaciones objetivas comunes a todo un grupo de hombres" (Simondon, 2018, p. 329); es decir, las creaciones tecnológicas tienen una implicación directa respecto a cómo una sociedad concibe sus necesidades y cómo las resuelve.

Los efectos de la inclusión de las máquinas en los sistemas de producción han sido muy estudiados, en principio por la influencia que tuvieron en el sistema económico y político. Sin embargo, también podemos encontrar una gran cantidad de bibliografía sobre el influjo que la máquina trajo a los medios de comunicación y movilidad, el cual, en su intento por volverlos más accesibles y eficientes, permitió reconocer al tiempo y el espacio de otra forma: una donde la correlación entre ellos se aceleraba y acortaba. Para que las innovaciones tecnológicas sean consideradas transformadoras, deben involucrar a grandes grupos de personas (Simondon, 2018).

La comunicación entre personas y comunidades está condicionada por la relación que se tiene con el espacio y el tiempo. A través de cartas u otros medios materiales que eran trasladados del punto A al punto B, desde la Antigüedad, la humanidad había logrado enviar mensajes y superar parcialmente la relación espacio-tiempo, los sujetos podían compartir información a pesar de no compartir el mismo tiempo y espacio; sin embargo, a mayor lejanía, mayor lapso para el encuentro. La implementación que las máquinas posibilitaron a los medios de comunicación consistió en acelerar ese proceso, originando nuevas relaciones espacio-temporales.

Aunque a mediados del siglo XIX surgieron muchos dispositivos, será el cine –entre ellos– el que tendrá grandes implicaciones en la concepción del espacio y del tiempo, por la movilidad que le dio a la imagen en la pantalla; esto se convertirá en pieza fundamental para comprender la cultura occidental, y lo será para toda la era moderna. El cine como tecnología permitió preservar un momento, reproducirlo a voluntad y trasladarlo en el espacio, lo cual repercutió en la manera de transmitir información y, sobre todo, en su recepción.

Sin hablar del cine como fenómeno artístico sino tecnológico, podemos comprender a la pantalla como ventana a otros tiempos y espacios; por un lado, la pantalla muestra el mundo tal cual es sin interpretación de nadie o, en todo caso, sólo exhibe la captura del movimiento; pero, por el otro, el cine permite mostrar una narración de la realidad a partir de secuencias de imágenes en movimiento. Sin importar cuál de estas dos formas estemos contemplando, solamente podemos fungir como testigos del suceso y de la repetición de los movimientos; por ello entenderemos a la pantalla como una ventana. Vale la pena aclarar que el papel del testigo no se está reconociendo como carente de significación o de implicaciones para el sujeto, sino como la imposibilidad de éste para actuar activamente; es decir, el sujeto queda carente de un agenciamiento de la interacción de la imagen que sólo recibe de manera pasiva.

En las transformaciones y adaptaciones que la pantalla fue teniendo a lo largo del tiempo, encontramos una continuación de

su función en cuanto a la relación con el acceso y la creación de información. La televisión ingresó a un gran número de hogares del mundo en un plazo relativamente rápido; si bien el fenómeno televisivo fue distinto al primer encuentro con una filmación, la renuencia social no se centró en la movilidad de la imagen sino en la invasión de los espacios privados. Al igual que en las primeras luchas contra las máquinas, expulsar a la pantalla del seno familiar fue una misión fallida. Las pantallas se convirtieron en un elemento fundamental para relacionarnos con el mundo, siendo la televisión la responsable de informar, entretener e incluso educar –con intención pedagógica y también desde un objetivo de manipulación– a grandes segmentos poblacionales alrededor del globo. Las computadoras personales de escritorio fueron las siguientes pantallas que entraron a nuestros hogares, para luego darle paso a las computadoras portátiles y, por último, a las tabletas y celulares.

De forma paralela al desarrollo de las pantallas, otro invento se integraba a la cotidianidad: el teléfono. A pesar de que en nuestros días ha quedado relegado y visto como una tecnología básica, fue el primero en romper la frontera espacio-temporal y permitir un proceso comunicativo sincrónico sin compartir el mismo espacio. Esta modalidad que ahora atribuimos a internet, modificó los vínculos comunicativos por la inmediatez, sincronía y eficacia en la comunicación a distancia, y desvaneció la necesidad imprescindible de estar en el mismo espacio para comunicarse. Su uso se extendió rápidamente, convirtiéndose en el medio más utilizado para compartir información, siendo el precursor de muchos otros sistemas actuales de comunicación.

La revolución de las telecomunicaciones terminó uno de sus ciclos con la llegada de los teléfonos inteligentes: dispositivos que no sólo son personales y móviles, sino que están conectados a internet, otro de los grandes inventos modernos. La pantalla dejó de ser una ventana para convertirse en un umbral, pues ya no sólo muestra un fragmento del espacio y del tiempo, también nos permite interactuar distinto con ambas dimensiones. Hoy en día, la

pantalla no solamente nos transporta a otros mundos, sino que nos ha transformado de espectadores a internautas. Ya no sólo consumimos y vemos contenido, ahora lo creamos e interactuamos con otros sujetos, iguales a nosotros, en dos líneas temporales distintas pero paralelas. La diferencia tecnológica entre cada una de las fases de las pantallas es abismal: en términos materiales, de resolución y capacidad; también en el acceso y manejo de la información y contenido, lo cual ha tenido grandes repercusiones en la comprensión del mundo y, con ello, del tipo de sujetos que cada comunidad gesta.

Hemos pasado de las pantallas análogas y compartidas, es decir, pantallas ventanas, a las digitales e individuales o pantallas umbral, enlazadas a internet; la interacción con ellas ha cambiado mucho desde las primeras transmisiones y filmaciones hasta el uso de los dispositivos móviles. Si bien la pantalla no entró a la vida humana con los teléfonos celulares –pues lo hizo cuando surgió el cine–, la relación actual con ella nos obliga a reflexionar sobre el papel que juega la tecnología en la constitución de lo humano y a preguntarnos cómo estudiar dicha relación: si nos aleja o nos acerca a la realidad, o nos permite percibir y experimentar el mundo.

Pensar la pantalla como extensión del cuerpo

La relación de los humanos con la tecnología no es un tema nuevo, ha intrigado a pensadores de todas las épocas; sin embargo, se verá claramente un incremento de su estudio a partir de la industrialización y de cada una de las transformaciones que han venido después de ella, debido a la aceleración en los cambios tecnológicos, comparados con los periodos anteriores.

Gracias a los radicales cambios que se han vivido a raíz del uso de las máquinas, existe una fuerte influencia en el análisis de la relación de la tecnología con los humanos que puja por una interpretación

negativa, en la cual ciertos cambios tecnológicos asociados principalmente con la automatización son percibidos como enajenantes y deshumanizantes. También están quienes se colocan en el lado opuesto, alabando y glorificando todas las transformaciones tecnológicas como una muestra de la grandeza humana. Para fines de este trabajo, no profundizaremos en ese debate, sino que contemplaremos una tercera mirada, la cual ve en la tecnología el acto constitutivo de lo humano. Cuando decimos que la tecnología hace del humano lo que es, estamos pensando en que es gracias a la capacidad de concretización del mundo que se le presenta, y puede transformarlo y significarlo. Aunado a esto, es importante aclarar que será a través de la relación entre tecnología, estética y religión como los humanos crearán cultura y comunicación, justamente, con el lenguaje y con todo lo que de ello se deriva.

Los grupos humanos siempre han transformado su medio y creado utensilios y herramientas; de igual manera, todos las han mejorado y sofisticado. Este proceso creativo y de perfeccionamiento ha suscitado un debate, en el cual, si bien tampoco entraremos, sí tomaremos una postura: la comprensión de las herramientas y las máquinas como extensión del cuerpo. Habrá quienes consideren que no podemos tomar a las máquinas o a los objetos como si pertenecieran al cuerpo humano. Paul Virilio (2004), por ejemplo, dirá que los medios tecnológicos son la aceleración del movimiento, alejando al ser de su naturalidad con el mundo; entonces, si el humano percibe el mundo a través de un medio que le es ajeno, no podrá integrarlo a su ser.

Existen al menos dos posturas con base en la premisa que hemos elegido: por un lado, está la cartesiana, la cual considera que al ser dos cosas distintas la razón y el cuerpo, las herramientas son una extensión del sistema nervioso central; y por el otro –que será desde donde abordaremos esta breve disertación–, se encuentra la postura fenomenológica, la cual establece al cuerpo como parte del sí, y no como un elemento otro; siguiendo a Merleau-Ponty (1994), no estamos en nuestro cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo.

Entender al cuerpo únicamente desde su cualidad de ser vivo no permite reivindicar su ser en el mundo como algo que no puede ser catalogado como útil o funcional; reconocer que su existencia no puede ser explicada a través de la creación intencionada, sino como un proceso de la vida que está sujeto a la espontaneidad, desplaza la corriente finalista, pero también a la mecanicista. El cuerpo no fue creado con un fin en sí mismo; es a partir de su existencia y de los límites que éstos enmarcan como el mundo es modificado. Creamos herramientas, máquinas y otras formas tecnológicas según las posibilidades que el cuerpo nos permite, y no de manera inversa. "Para poder mover nuestro cuerpo hacia un objeto, se precisa, primero, que el objeto exista para él, es preciso, pues, que nuestro cuerpo no pertenezca a la región del 'en-sí'" (Merleau-Ponty, 1994, p. 156).

Desde la fenomenología, el cuerpo no es comprendido como la suma de las partes, es contemplado como la acumulación y traducción de las percepciones que se hacen todas en el cuerpo mismo, que no es otra cosa que el sí mismo (Merleau-Ponty, 1994); es decir, cuando se ve, no sólo se hace con los ojos, todo el cuerpo participa porque es el sí mismo. La información recibida por cada parte del cuerpo a través de la percepción y la sensibilidad es la que se acumula y traduce, simultáneamente, en todo el cuerpo.

Analizar las herramientas como extensión no debe entenderse como la maquinización del cuerpo ni como la posibilidad de la espontaneidad de la vida en los objetos, sino en la comprensión de lo que es. En la relación del cuerpo con la herramienta podemos reconocer la potencia de la percepción e incorporación del mundo al sí. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty (1994) nos explicará esto de una manera clara y puntual a partir de la relación de un ciego y su bastón:

> La exploración de los objetos con un bastón, […] Cuando el bastón se vuelve un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles retrocede, no empieza ya en la epidermis de la mano, sino en la punta del bastón. Sentimos la tentación de decir que, a través de las sensaciones producidas por la presión

> del bastón en la mano, el ciego construye el bastón y sus diferentes posiciones; después que éstas, a su vez, mediatizan un objeto a la segunda potencia, el objeto externo (Merleau-Ponty, 1994, p. 169).

En este ejemplo queda claro la relación del bastón como extensión del cuerpo, pues será el límite que le permita al ciego relacionarse con el mundo según sus propias posibilidades. De igual manera, aquellos que no carecen de ningún sentido han incorporado extensiones a sus cuerpos mediante los automóviles, la ropa o cualquier objeto que nos permita relacionarnos con nuestro medio. La pantalla será una de las extensiones de los cuerpos contemporáneos, que, con base en los avances tecnológicos, posibilitará el acercamiento a la realidad de una manera radicalmente distinta.

Al entender que "la percepción sería siempre una lectura de los mismos datos sensibles, sólo que se haría cada vez más rápida, sobre unos signos cada vez más poseídos" (Merleau-Ponty, 1994, p. 169), comprendemos que será a partir de la repetición del encuentro de nuestro cuerpo con el entorno y sus objetos lo que nos permita reconocer y significar lo que nos llega desde el exterior. Nuestro encuentro con el mundo es mayoritariamente visual, ya que, a lo largo de nuestro proceso evolutivo, los humanos desarrollamos un nivel sumamente sofisticado de la percepción del mundo a través del ojo, que dejó de basarse sólo en el movimiento y logró percibir también la forma.

Que la pantalla sea una de las herramientas que más se han sofisticado, tiene una razón aparentemente obvia: la facilidad de ver; sin embargo, esta facilidad no recae en el hecho en sí mismo de ver, más bien lo hace en el proceso evolutivo de la humanidad. Algunas especies perciben el mundo mediante otros sentidos: los perros con el olfato o los reptiles con el tacto, por ejemplo; es decir, reciben la mayor cantidad de información sobre lo que les rodea por medio del olfato y el tacto, respectivamente. Los humanos recibimos la mayor cantidad de información a través de la vista, y si bien todos los sentidos serán importantes para la comprensión y significación del mundo, ella jugará un papel central.

> Para el hombre, la visión es, de todos los sentidos, aquel que ofrece los márgenes de adaptación más considerables; es también aquel que puede entregar el caudal de información más elevado; en estas condiciones, uno puede preguntarse si el carácter adaptativo no está en relación con esta elevada capacidad de caudal de información, siendo la percepción en su forma más primitiva de tipo diferencial, es decir, descansando sobre el contraste simultáneo o sucesivo (Simondon, 2012, p. 187).

Al reconocer la forma, la vista humana permite que la información recibida sea mucho más completa y confiable para asegurarle al individuo, primero, su supervivencia y, después, la manera de organizar y recrear el mundo. Las significaciones visuales serán las imágenes más poderosas que tendrán los humanos para reconocer su existencia y construir una identidad que les permita comprender la diferencia y nombrarla.

En comparación con la vista, los demás sentidos exteroceptivos tendrán una relación de enseñanza-aprendizaje social mucho mayor. La audición, por ejemplo, posibilita de manera bastante amplia la percepción de los movimientos y de los desplazamientos, pero deberá ser educada con mayor intensidad que la vista, lo cual se hará a partir de los desarrollos culturales. Mediante el aprendizaje, algunos signos auditivos permiten la percepción del movimiento; el más simple y frecuentemente encontrado es la variación del nivel sonoro; es decir, dependerá de la intensidad de éste como sabremos si el objeto se aproxima o se aleja (Simondon, 2012). La relación que tenemos con los sonidos que nos llegan no es una cuestión exclusiva de la percepción.

Por otro lado, el tacto es comúnmente señalado como el sentido más presente por estar supeditado al órgano con mayor extensión, la piel. Será importante aclarar que si bien la piel será el límite entre el exterior y el interior, la recepción de percepciones del movimiento se da de manera primitiva. Se ha observado que ciertos reflejos son los mismos que se encuentran en muchos otros animales cuando la piel es estimulada mediante vibraciones en varios lugares de forma

sucesiva (Simondon, 2012); es decir, a partir del tacto, la posibilidad de que los humanos reconozcan el movimiento será mucho menos efectiva en comparación con la vista.

> En conclusión, podemos notar que la percepción de los movimientos es menos fácilmente conceptualizable que la de las formas fijas; es más primitiva, pero su rol biológico es considerable en las especies animales; esto permite pensar que es muy importante para el niño humano antes de la adquisición del conocimiento de los objetos y el uso del lenguaje (Simondon, 2012, p. 180).

Percibir el movimiento es una de las formas de reconocernos en el mundo, pero también de reconocer lo otro. Siguiendo a Simondon (2012), el movimiento es uno de los elementos para concebir la vida en sus manifestaciones más elementales, pues captura la espontaneidad de la transformación. La posibilidad de permanencia se encuentra en el movimiento mismo. Podemos ver que en el desarrollo infantil de los humanos se tendrá en el centro "la mecedura, el choque, la caída, y las diferentes modalidades del movimiento en las relaciones con los adultos [...] que suscitan intensas emociones" (Merleau-Ponty, 1994). Reconocernos tendrá que ver con la percepción del movimiento, tanto al exterior como al interior.

La representación que hagamos del mundo estará fuertemente sostenida en la vista, pero no depende exclusivamente de ella darle sentido a nuestro ser. El cuerpo como totalidad es el que percibe el mundo, y si bien gran parte de la información que le llega es por la vista, el oído le dará el lenguaje oral, y el tacto –focalizado en las manos– le brindará la posibilidad de transformar el medio material. Merleau-Ponty (1994) nos dirá que no miramos con los ojos sino con el cuerpo entero; es decir, cuando vemos algo estamos percibiendo de manera simultánea las formas y sensaciones con los demás sentidos. Un ejemplo en el que podemos apreciar claramente la relación del cuerpo con la vista es cuando se está aprendiendo a bailar: antes de ejecutar los movimientos con el cuerpo, es fundamental ver cómo se hace el paso. Será a través de la vista como

percibimos en todo el cuerpo el movimiento a imitar: es la traducción y acumulación de información que se da simultáneamente.

A partir de la percepción del mundo, primero por el movimiento y después por la forma, nos encontramos y somos en el mundo, haciendo de él y de los objetos la realidad que nos contiene. Deleuze (2019) nos dirá que según Kant reconocemos en los objetos sus límites y su sustancia a partir de las condiciones que comparten con todos los objetos posibles, permitiendo así que se dé la experiencia; es decir, será a través del reconocimiento de esas condiciones que podremos concebir a los objetos como lo que son o pueden ser y que reconozcamos el mundo y lo experimentemos. El entendimiento de las categorías nos es dado *a priori* y se encuentra en un nivel universal y necesario, a diferencia de la experiencia que es *a posteriori* y sólo se dará en lo particular y en lo contingente.

La experiencia está fundamentalmente dividida y se opone a ser una totalización; sin embargo, también se reconoce como toda posibilidad de experiencia. Esto sucede porque el sujeto, si bien es individuo que percibe, también es la humanidad en sí misma. Entonces, para que el sujeto como individuo pueda tener una experiencia, serán necesarias las categorías universales como representaciones, y un espacio y un tiempo como presentaciones; es decir, no puede haber experiencia si no hay en el sujeto la representación del mundo que sólo se puede presentar en un tiempo y en un espacio. Será a partir de la percepción que la humanidad pueda representar su mundo; y junto con las determinaciones espacio-temporales podrá conocerlo y experimentarlo. Percibimos la temporalidad y espacialidad de los objetos como un acto lógico, lo cual nos permite sortear el caos de lo que se nos presenta informe o disforme (Deleuze, 2019).

Cuando analizamos las herramientas y objetos como extensión del cuerpo, podemos reconocer el privilegio que ha tenido la relación vista-mano en las maneras de generar, reproducir y almacenar información. La pantalla-umbral no es la excepción; al contrario: es sólo la sofisticación de las extensiones previas. Seguimos percibiendo

al mundo con la vista, transformándolo con el tacto y comunicándonos con el lenguaje oral. Con esto no se está diciendo que no haya diferencias perceptivas entre la pantalla y lo presencial; lo que se está intentando explicar es que la pantalla no ha transformado nuestra percepción del mundo, se ha extendido a través de ella.

La relación que los humanos han tenido con el espacio y el tiempo se ha modificado a lo largo de su tránsito por la historia, haciendo que experimenten de forma radicalmente distinta su existencia y su relación con el mundo y los otros. Las telecomunicaciones tendrán una gran influencia en estos cambios, pues aunque no transforman los límites del cuerpo, sí lo posicionan de manera diferente; se puede decir que la experiencia es otra. El tiempo y el espacio se viven radicalmente distinto, influyendo en el proceso de subjetivación, sin lugar a duda; sin embargo, no altera nuestra humanidad.

Pandemia y pantalla

Las pandemias a causa de enfermedades infecciosas han estado presentes en la humanidad desde la Antigüedad; no obstante, se han enfrentado de diferentes maneras según se van conociendo los virus, sus ciclos y modos de contagio. La pandemia de Covid-19, iniciada a principios de 2020, generó un gran revuelo, pues se asumía que los avances médicos e higiénicos no permitirían que una enfermedad infecciosa se volviera a propagar a nivel internacional; sin embargo, en cuestión de pocos meses, el mundo ya estaba contagiado, las fronteras cerradas y los Estados tomando todo tipo de medidas para asegurar el distanciamiento social y frenar las olas de contagio.

Algunos autores críticos de la modernidad compararon las medidas con acciones militares, como el Estado de excepción; otros encontraron en ellas el fin de los lineamientos económicos capitalistas, y muchos otros hablaron de las repercusiones que habría en las maneras de relacionarnos después del encierro. A pesar de

lo interesante e importante de las hipótesis planteadas, aún es muy pronto para saber en qué terminará la serie de impactos que nos ha dejado esta pandemia. Desde un inicio, los pronósticos de las agencias y organizaciones internacionales acerca de la duración se extendían a meses e incluso años; la población no concebía que eso pudiera suceder, pues alteraría radicalmente la forma de interactuar con el mundo. Habían pasado décadas desde la última pandemia; la experiencia que existía nos quedaba lejana.

Al principio se cerraron oficinas, escuelas, fábricas, centros de entretenimiento y todos los lugares en donde se convocaran grandes grupos de personas. Muchas actividades fueron suspendidas, pensando que el regreso a la cotidianidad sería pronto. Gran sorpresa nos llevamos al comprender que la situación era más grave de lo que se suponía y que las actividades debían ser retomadas desde otras formas que no incluyeran lo presencial; evitar el contacto de los cuerpos era fundamental. Sin embargo, no había economía que soportara la detención a la cual se enfrentaba; por lo tanto, se llegó a la solución de trasladar todas las actividades posibles al contexto virtual, las demás serían atendidas según la urgencia que representaran.

Cuando la pandemia nos encontró, el mundo ya estaba conectado. El uso del celular, de las plataformas de *streaming*, de música, las redes sociales, los bancos de información o bibliotecas digitales eran un asunto cotidiano para grandes sectores poblacionales alrededor del globo; no obstante, la utilización de esta tecnología todavía se comprendía como una decisión personal, que recaía ya sea en la profesión elegida o en el giro laboral, los gustos y las inclinaciones de entretenimiento y comunicación. Si bien es cierto que la tendencia social, laboral y comunicativa nos iba acercando a los medios digitales concomitantemente, no era la única manera para estar en contacto con nuestro entorno; incluso, se consideraban fuera del orden social a aquellos sujetos que realizaban su vida entre cuatro paredes y una o varias pantallas.

La migración del mundo presencial al virtual tuvo varias facetas y transparentó un sinfín de situaciones relacionadas con la

desigualdad, el funcionamiento del mercado y la vulnerabilidad de los Estados-nación. La disparidad se presentó en distintos niveles y contextos, primero en la diferencia internacional; por ejemplo, en el acceso a la conexión a internet. Mientras en México siete de cada 10 personas se podían conectar a una red doméstica, en Alemania o Canadá lo hacían las 10 (Mena Roa, 2021). Otro nivel de disparidad se observó en el siguiente hecho: a pesar de que los sujetos tenían acceso a internet, desconocían el uso de los dispositivos, programas y aplicaciones, sólo por mencionar algunas situaciones. Las brechas tecnológicas ya existían y eran estudiadas; sin embargo, la pandemia mostró la separación real que hay entre distintos sectores socioeconómicos y grupos de edad.

A pesar de lo accidentado, desigual e improvisado de la migración, un gran número de actividades continuó, permitiendo cierta estabilidad económica. La educación, en todos sus niveles, terminó e inició ciclos escolares. Un porcentaje importante de oficinas siguió trabajando y brindando los servicios necesarios; las instituciones bancarias implementaron nuevos servicios digitales. Así, un sinfín de sectores, incluidos los de entretenimiento, cultura, deportes y varias áreas de atención a la salud, traspasaron sus actividades al formato virtual; muchas, como las académicas, incluso mejoraron su quórum considerablemente.

Eventos internacionales o encuentros con familiares o amigos que viven lejos se volvieron accesibles, de un momento a otro, al suceder en la virtualidad; una pantalla conectada a la red era todo lo que se necesitaba para estar y ser partícipe. La asistencia a eventos en puntos opuestos de la ciudad dejó de representar un problema, centrándonos exclusivamente en que los horarios no se empalmaran o que no fueran en la madrugada por la diferencia de husos horarios. El estar presente se convirtió en un fenómeno extremadamente distinto, porque si bien el cuerpo sigue jugando un papel importante en la virtualidad, no es el que se presenta y a veces ni siquiera se muestra.

En los encuentros físicos, el cuerpo es lo que determina el estar ahí, además de la manera como se está. En los encuentros virtuales

serán otros elementos los que indicarán la presencia, pues dependerá del tipo de reunión, el formato, dispositivo o conexión lo que permitirá la interacción. Aprender a estar en la virtualidad es un ejercicio agotador, pues todos los referentes y experiencias deben resignificarse. Frente a la pantalla vemos y nos comunicamos con los otros; sin embargo, la mayoría de las fórmulas sociales se han trastocado por completo. Las señales corporales, por ejemplo, quedan restringidas a lo que podemos observar a través de la pantalla; incluso, se han reducido exclusivamente a la voz o a los mensajes escritos que, a diferencia de lo presencial, pueden ser cuidadosamente exhibidos.

La pantalla se convirtió en un referente comunicativo durante la pandemia y permitió que algunos enfermos pudieran despedirse de sus seres queridos. Mantuvo en constante comunicación a quienes estaban aislados por orden o por decisión, y creó nuevas formas de encuentro y participación colectiva. El mundo virtual previo a la pandemia posibilitó que las adaptaciones y transformaciones se dieran velozmente, y que las incursiones a la virtualidad no nos tomaran del todo por sorpresa. La pantalla ya era extensión del cuerpo; sin embargo, surgen algunas preguntas ante estas afirmaciones: ¿la pantalla jugó el mismo papel en todos los contextos?, ¿hasta qué punto podemos vincularnos a través de ella?

Además de las diferencias socioeconómicas que ya mencionábamos, pero íntimamente ligadas a éstas, pudimos ver distintas posturas políticas respecto a qué decisiones tomar para atender la propagación del virus. Una de las que más revuelo causaron fue la del confinamiento. Mientras que en algunas naciones el aislamiento social fue sumamente severo y punitivo, otros Estados pujaron por la libre decisión de los ciudadanos; en ambos casos se dieron nuevas olas de contagio y las medidas fueron cambiadas. No obstante, una de las constantes críticas fue la irresponsabilidad de los sujetos, y de las autoridades, por no quedarse en su casa y realizar las actividades de manera virtual. En el caso mexicano, un porcentaje muy alto, 57% (Aguilar, 2020), depende de las actividades informales,

del comercio directo y del turismo, haciendo de la digitalización una solución poco viable.

Otra diferencia apabullante fue la forma de resolver la cuestión educativa que emprendieron diversos países. En México se optó por cerrar las escuelas y atender la escolarización mediante plataformas; pero el porcentaje de niños que no tenía conexión a internet generó una gran problemática, evidenciando la grotesca disparidad en el acceso a los medios digitales. La opción federal consistió en ofrecer las clases y cursos por medio de la televisión: cada grado sería atendido en un horario particular; así, todos aquellos que no pudieran estar en contacto con sus centros escolares o no tuvieran los medios para conectarse, podrían seguir los planes de trabajo. La apuesta del gobierno mexicano fue: si no pueden acceder a la educación a través de la red, que lo hagan mediante las televisoras públicas. Muchas escuelas optaron por un sistema mixto mientras estipulaban las nuevas maneras de trabajo: realizarían los contenidos de la programación televisiva y serían supervisados por los profesores en una revisión semanal. Por lo tanto, los padres de familia tuvieron que asumir un rol que desbordaba sus labores cotidianas anteriores y complicaba aún más la situación del encierro.

Fueron muchos los escenarios educativos: deserción, cambio de escuela o de domicilio, y adaptación a los medios y posibilidades. En el sector privado, gran cantidad de escuelas tuvieron que cerrar por falta de alumnado, pero muchas otras brindaron atención personalizada a estudiantes y padres de familia; incluso, propiciaron la contratación de tutores privados para seguir con el proceso formal de los niños. Los menos vivieron estas posibilidades, y si bien no todas las escuelas públicas presentaron un mal desempeño, fueron en su mayoría los profesores quienes tuvieron el interés y la voluntad de continuar y buscar las soluciones que mejor se adaptaran a la población con la cual trabajan. La diferencia en las pantallas a las que se tuvo acceso fue determinante para el desarrollo escolar y personal de los niños; mientras unos sólo pudieron mirar por la ventana, otros, los menos, pudieron atravesar umbrales.

La mayoría de los niños y sujetos en el contexto contemporáneo, sobre todo en los países pobres, solamente tuvo acceso al mundo pandémico a través de pantallas análogas, quedando desfasados del resto del mundo en cuanto a la apropiación de contenidos, tanto en la oferta como en la interacción con los medios. Mientras los más vulnerables sólo eran testigos inmóviles, un sector privilegiado accedía a eventos culturales, creaba contenido, comparaba las fuentes de información y se transformaba a voluntad, pues podía controlar qué consumir, sin sujetarse a horarios y a una programación seleccionada.

La relación que se tiene con la pantalla será crucial para entender el efecto y la influencia que tendrá en los procesos de subjetivación, y de ella dependerá el tipo de experiencias que pueda posibilitar. No se está diciendo que la tecnología sea neutral y que será responsabilidad de los sujetos la manera como se acercarán a ella; tampoco se trata de responsabilizarla de todos los males que aquejan a nuestra sociedad. Si comprendemos a la tecnología como un elemento que permite ser al humano, podremos reconocer la intencionalidad que tienen sus manifestaciones; es decir, los objetos, herramientas y utensilios están construidos con alevosía, no son descubiertos. Somos los humanos quienes los creamos con un fin, y si bien las invenciones pueden girar hacia otros usos para los cuales fueron pensadas, no lo hacen por sí mismas, sino por intereses e intenciones humanas. Internet es un ejemplo, entre muchos otros, de los cambios de giro, ya que fue inventado por el ejército, con el fin de comunicarse durante las guerras; sin embargo, su función trascendió los límites imaginados para extenderse a casi todos los rincones del planeta y transformar nuestra comprensión de la comunicación y de la realidad.

El acceso a la tecnología no dependerá exclusivamente de nuestros intereses personales, sino de las opciones y oportunidades sociales. La educación tecnológica, como cualquier otra, es una cuestión política en la cual, a partir de intereses gubernamentales, empresariales e internacionales, se decidirá qué enseñanzas se

permitirán. El uso y comprensión de la tecnología es un tema político y económico que regula el tipo de sujeto y de sociedad en que nos convertimos. Si dependemos de la tecnología o la utilizamos no es una cuestión de la máquina, sino de nuestra condición social; hay humanos que se sirven de las máquinas y hay quienes las sirven.

La posibilidad de experimentar a través de la pantalla dependerá radicalmente de la relación que forjemos con ella y con nuestro medio. Al igual que en cualquier situación, la mayor cantidad de información se nos dará por la vista; la cultura de la imagen en movimiento se ha acelerado, transformando nuestro papel como potenciales creadores de contenido y participantes activos. Ya no se trata sólo de consumir de manera pasiva las imágenes presentadas por una televisora, sino de buscar individualmente los contenidos que nos interesan. La elección de éstos no dependerá de la tecnología *per se*, sino de las herramientas técnicas, intelectuales, emotivas y sensitivas de los sujetos. Si una persona no ha caminado nunca por un museo ni ha experimentado las reglas y convenciones sociales que lo rodean, será complicado que pueda apreciar la composición digital de un museo virtual. Por otro lado, no importa en cuántos museos haya estado una persona, sin conocimientos tecnológicos no podrá apreciar la riqueza ingenieril e informática de la creación de los espacios digitales. El ejemplo de visitar un museo puede ser sustituido por cualquier otra actividad: un partido de futbol, un viaje en barco, un concierto, bailar en una fiesta y un largo etcétera que la pandemia nos mostró posibles.

Entre más percepciones podamos experimentar con el cuerpo, mayor posibilidad tendremos de recrearlas frente a la pantalla; de igual manera, entre mayor conocimiento tengamos de los dispositivos y su función, mejor relación podremos forjar con ella. La degradación de la experiencia no recae en el uso de la pantalla, sino en el único encuentro a través de ella. Si en la pandemia pudimos sobrellevar, aunque de manera atropellada, nuestras actividades, fue porque éstas existían como experiencia; aunque la sustitución y empalmamiento de percepciones constituyeron un reto, el cuerpo

pudo adaptarse a las nuevas modalidades. Para los pequeños que ingresaron a la escuela por primera vez, sin percepciones previas de lo que es el ambiente escolar, tendrán una experiencia diferente de lo que es la escuela, en comparación con quienes se presentaron en un salón de clases. La escuela para cada uno es literalmente un espacio distinto.

Para poder generar encuentros y experiencias a través de la pantalla, es necesario darnos, por medio del cuerpo, algunas formas ricas de percepción. No basta con conocer o tener acceso a la información, hace falta la sensibilidad y la percepción *a priori* para poder traducirla y acumularla a través de medios como la pantalla umbral. Habría una pérdida si toda nuestra vida se traspasara a la pantalla, situación que afortunadamente todavía está lejana; sin embargo, la pandemia –que aún no termina– nos muestra escenarios que es importante considerar en la toma de decisiones sobre nuestra vida y la relación que tenemos.

Algunas reflexiones finales

Hablar de tecnología no sólo implica hablar de máquinas y fenómenos ingenieriles; debemos entenderla como una manera de abordar las problemáticas del sujeto en su relación con el medio, pero también con los demás seres vivos y los propios humanos. Si bien los objetos técnicos son, en sí mismos, un referente cultural importante, el hecho de analizar de qué forma los integramos a nuestra vida y cómo es la relación que, a partir de ellos, vamos forjando con el medio, nos permite comprender otras relaciones humanas fundamentales en el mundo contemporáneo.

Tanto las pantallas análogas como las digitales se han adentrado en nuestras vidas para ya no irse. A partir de ellas, nuestras relaciones se han transformado drásticamente; sin embargo, no sólo la relación que sostenemos con las pantallas es relevante y digna de análisis, sino también todo lo que dicha interacción devela. La

pandemia a la que el Covid nos orilló, transparentó las diferencias socioeconómicas impulsadas por políticas públicas, nacionales e internacionales, en las cuales vivimos como humanos contemporáneos. Por un lado, nos presentó las formas en que las tecnologías digitales nos permitieron subsistir al encierro; pero, por el otro, nos mostró los fines económicos, lo voraz de la competencia y el nivel de desigualdad que existe en el mundo y en cada país.

Referencias

Aguilar, J. (2020). México: efectos del Covid-19 en el mercado del trabajo. *Resonancias, blog del Instituto de Investigaciones Sociales de la* UNAM. Recuperado de *https://www.iis.unam.mx/blog/mexico-efectos-del-covid-19-en-el-mercado-del-trabajo/*, el 29 de agosto de 2021.

Deleuze, G. (2019). *Cuatro lecciones sobre Kant*. Recuperado de *https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/lecciones.pdf,* el 29 de agosto de 2021.

Espinosa, J. (2020). Analfabetismo digital: un reto más a la educación en pandemia. IEXE. Recuperado de *https://www.iexe.edu.mx/pagblog/analfabetismo-digital-un-reto-mas-a-la-educacion-en-pandemia.html,* el 29 de agosto de 2021.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción.* España: Planeta-Agostini.

Mena Roa, M. (2021). El desigual acceso a Internet en el mundo. *Statista.* Recuperado de *https://es.statista.com/grafico/24230/tasa-de-penetracion-de-internet-por-region-del-mundo/*, el 29 de agosto de 2021.

Mumford, L. (2010). *El mito de la máquina, técnica y evolución humana*. La Rioja, España: Pepitas de calabaza.

Nietzsche, F. (2011). *Genealogía de la Moral*. España: Alianza.

Simondon, G. (2012). *Curso sobre la percepción*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Simondon, G. (2018). *Sobre la filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Virilio, P. (2004). Desert Screen. En S. Redhead (ed.), The Paul Virilio Reader, 155-164. Recuperado de *http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctvxcrc17.16*, el 29 de agosto de 2021.

CAPÍTULO 6

VIOLENCIA, INTERSECCIONALIDAD Y CUERPOS INFERIORIZADOS: INFANTICIDIO EN LA CIUDAD DE MÉXICO, HOY

Alma Erazo[1]
Gezabel Guzmán[2]

UNO. VIOLENCIA E INFANTICIDIO EN MÉXICO

Los recientes asesinatos de menores de 14 años de edad, perpetrados en la Ciudad de México, es un tema necesario para reflexionar. Analizarlo nos obliga a pensar en lo que está sucediendo en nuestro

[1] Maestría en Pedagogía, Licenciatura en Ciencias de la Educación, Diplomado "Juvenicidio y vidas precarias en América Latina" por el COLEF, Seminario "La infancia hoy, entre lo trágico y lo posible". Profesora Investigadora de Tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), miembro del Laboratorio en Estudios de Género.

[2] Doctorado en Historia por la Universidad Iberoamericana. Profesora investigadora en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Coordina desde 2012 el Laboratorio en Estudios de Género, plantel Cuautepec-UACM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conacyt. Líneas de investigación: género, emociones, cuerpo y violencia.

país. Mirarlo es un llamado a adentrarnos en las condiciones de vida en las cuales se encuentran estos menores y a conocer las violencias que enfrentan. Sin embargo, sus muertes en general son indiferentes para la sociedad. ¿A qué se debe esto?, ¿en qué casos son víctimas que no importan?, ¿valen más unas vidas que otras?

La Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) establece disposiciones que están contenidas en diversos instrumentos jurídicos sobre la protección de los niños y las niñas, siendo el referente internacional en el reconocimiento de los derechos infantiles. En su marco normativo, articula cuatro principios rectores: la no discriminación, la participación infantil, el derecho a la vida, y la supervivencia y el desarrollo (EVALUA, 2020).

En ese contexto, resalta que en el mundo los niños y las niñas mueren por diferentes circunstancias. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), en 2018 fallecieron 5.2 millones de infantes menores de 5 años por causas evitables y tratables. En el mismo año murieron 500 000 infantes de entre 5 y 9 años; aunado a lo anterior, la OMS menciona en su informe que un menor de 15 años muere cada cinco segundos por motivos asociados a su identidad o por el lugar donde nacieron (Unicef, 2018).

Cabe aclarar que la CDN señala, en su Artículo 1, que un niño o niña es "todo ser humano menor de 18 años de edad, salvo que, en virtud de la ley que se le aplique, haya alcanzado antes la mayoría de edad" (Unicef, 2006, p. 10).

Como explica el Consejo de Evaluación del Desarrollo Social de la Ciudad de México (EVALUA) (2020), en el país existe una diversidad de umbrales para comprender la construcción de la infancia y la juventud; por ejemplo, el Sistema Educativo Nacional les clasifica por edad en concordancia con el grado escolar. También encontramos clasificaciones como primeras infancias (menos de 6 años), niños y niñas (menores de 12 años) y adolescentes (entre 12 y 17 años). No obstante, para fines del presente trabajo, adoptamos la definición de infancia de la CDN.

Ahora bien, en México, la población infantil se ve afectada por diferentes factores. Por ejemplo, según la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH) (INEGI, 2018), los niños y niñas en situación de pobreza representan 30% de toda la población pobre que reside en la Ciudad de México; además, 65% de la población infantil que radica en la capital habita en viviendas con hacinamiento. Lo anterior puede reflejar la falta de acceso para cumplir con las necesidades básicas de los y las menores, lo cual nos lleva a pensar en un infanticidio, en el que la precariedad de la vida es un asunto social vinculado con la violencia.

Al respecto, la precarización enmarcada en la violencia se refiere a procesos y condiciones sociales, económicas y culturales, definidas y caracterizadas por diferentes formas de inseguridad, carencias, escasez, baja calidad, insuficiencia e inestabilidad, que podemos identificar como precarización económica, social, urbana o rural, cultural, simbólica, con identidades precarizadas y proscritas (Valenzuela, 2015). Por ello, la precarización está enmarcada por la inestabilidad, inseguridad, desprotección y deterioro de la condición de vida, lo cual provoca que las esperanzas de futuro se mermen ante el presente cotidiano adverso y violento.

Dicha precarización es el escenario que permite el infanticidio cada vez más normalizado en México. Nos referimos no sólo a la muerte del menor de edad, sino también a la vulnerabilidad en la cual se desenvuelven las vidas de las y los niños mexicanos; por lo tanto, el infanticidio se refiere también a la negación de oportunidades de una existencia digna para ciertos infantes. Ante ello, las políticas públicas de atención a este sector por parte del Estado mexicano deben propiciar soluciones para contrarrestar y erradicar la precarización de vida en la cual se encuentran determinados infantes en el país.

En el caso mexicano, la precariedad y vulnerabilidad que propicia la muerte en la infancia –en general, todos los menores de 18 años– se debe sobre todo a cuatro aspectos: 1) desnutrición, 2) causas violentas y accidentales, 3) infecciones intestinales y parasitarias, y 4) gripe y neumonía (Arellano, 2020).

Sin embargo, las principales causas de defunción en la población de entre 12 y 17 años no están relacionadas con enfermedades, sino con problemas asociados con la violencia. En ese marco podemos encontrar: agresiones, homicidios, suicidios y accidentes, siendo los hombres los más afectados (EVALUA, 2020).

Justo en este trabajo nos enfocaremos en aquellas defunciones por causas violentas, ubicando el análisis particularmente en el centro de la Ciudad de México. Para ello, nos preguntamos: ¿dónde mueren los infantes?, ¿es el ámbito público el escenario por excelencia donde se nos muestra la muerte de menores?, ¿qué simbología, de representaciones culturales y sociales, acompaña a estos infanticidios?

Para responder algunas de estas interrogantes, analizaremos en notas periodísticas los asesinatos de tres menores de edad: Alessandro de 14 años, Alan Yahir y Héctor Efraín, de 12 y 14 años, respectivamente. Los restos de los tres fueron encontrados en el perímetro del Centro Histórico de la Ciudad de México, a finales de 2020. Sus muertes dan cuenta de una realidad más amplia e invisibilizada, que se vive no sólo en la capital sino en todo el país y que en años recientes se ha incrementado.

Dos. Interseccionalidad y cuerpos inferiorizados: Alessandro, Alan Yahir y Héctor Efraín

En 2018, según las estadísticas de mortalidad en infantes realizadas por el INEGI:

> Han fallecido 45,423 niñas y niños de 0 a 14 años de edad, por eventos accidentales o violentos (incluye suicidio para el grupo de 10 a 14 años). De esta suma, 11,105 de ellas y ellos no habían cumplido su primer año de vida al fallecer; 13,526 tenían entre 1 y 4 años; 7,744 tenían de 5 a 9 años; mientras que 13,048 tenían de 10 a 14 años (Arellano, 2020).

Esta realidad "recientemente se ha visto impactada en el caso de suicidios, donde en tiempos de pandemia la tasa en menores de edad aumentó el 12% en México" (Sánchez *et al.*, 2021). Sin embargo, desde años previos, se venían gestando en el país condiciones que colocan a las infancias en escenarios de riesgo. Por ejemplo, a partir de que en 2006 Felipe Calderón declaró la guerra contra el narcotráfico, las miles de muertes de hombres y mujeres dejaron, como daños colaterales, muchos huérfanos; infantes que sobreviven en un contexto donde el cáncer del narcotráfico se encuentra ramificado en todas direcciones. Al respecto, la Red por los Derechos de la Infancia (Redimin) reveló en su informe "Infancia y Conflicto Armado en México" que serían alrededor de 30 000 huérfanos en todo el país, mientras que la Comisión de Atención a Grupos Vulnerables de la Cámara de Diputados calcula 40 000 (Salazar, García y Pérez, 2018).

Sin embargo, en este escenario, por miedo a la violencia de los grupos criminales y por la inacción –o acciones fallidas– del Estado en cuestiones de seguridad nacional, el anonimato de las víctimas se torna en un acto de sobrevivencia, aspecto que invisibiliza las realidades de millones de menores.

La orfandad coloca a niños y niñas en situaciones de riesgo y vulnerabilidad; así, están a merced no sólo de actos delictivos y el consumo de drogas, sino también del maltrato, abuso, prostitución, violación sexual y demás actos de violencia. Sumado a ello, la falta de cuidado de los menores por parte de sus progenitores se puede deber a múltiples factores: la muerte o desaparición de los padres y las madres, situaciones de migración de los progenitores, desastres naturales o problemas estructurales, como la pobreza y la delincuencia organizada.

Según datos de Aldeas Infantiles SOS (Relaf, 2010), se estima que en México hay más de 1 800 000 menores de edad sin madre, padre o sin ambos. Sumado a esta realidad, en el país hay un alto índice de reprobación, abandono escolar y baja eficiencia terminal. En el caso de la Ciudad de México, la eficiencia terminal se reduce conforme

aumenta el nivel educativo, un problema que afecta en mayor medida a los varones menores de edad. En particular, en la Alcaldía Cuauhtémoc, donde se ubica el Centro Histórico de la Ciudad de México, el grado escolar promedio es de secundaria inconclusa (EVALUA, 2020).

De esa forma, la pobreza y la precariedad ocasionan que haya grupos sociales que sean llamados y tratados como desechables (Bauman, 2007). Este es el caso de muchos menores, quienes se encuentran en orfandad, abandono, carentes de cuidados y educación, y a merced del crimen organizado. Por ello, Valenzuela (2015) explica que la precarización social y laboral genera poblaciones subalternas, consideradas como residuales o excedentes, a las cuales se les cataloga como desechables, pues el sistema ha degradado sus formas de vida.

Si a esta precariedad le agregamos la vulnerabilidad y la indefensión en la que se hallan millones de menores en el país, podemos observar una estructura política, económica, social y cultural cómplice de dicha desigualdad, que permite y propicia –en conjunto con el ejercicio de la biopolítica y las estrategias de control social corporal– una necropolítica, donde el poder se ubica como el derecho a decidir quién puede vivir y quién debe morir (Valenzuela, 2015).

Así, las infancias mexicanas que son víctimas de defunciones por causas violentas resultan ser vidas prescindibles y desvalorizadas; la precarización, exclusión, vulnerabilidad e incertidumbre en la que se encuentran les hace vivir en condiciones extremas y de límite de sobrevivencia. Esta precariedad y ausencia de justicia produce lo que Agamben (1999) define como *Homo sacer*, concepto que se refiere a nudas vidas, vidas proscritas, prescindibles y sacrificables. Por ello, Butler (2010) plantea la importancia de atender los procesos estructuradores que reproducen la inequidad y generan poblaciones desiguales, pues dichas situaciones adversas crean, a su vez, repertorios de identidades que potencian las posibilidades de vivir o de morir, como ocurre con el etnocidio, el feminicidio, el juvenicidio o, en este caso, el infanticidio.

Pero ¿qué procesos estructuradores podemos encontrar que, lamentablemente, potencializan la muerte por causas violentas de infantes en el país? Podríamos hablar, por ejemplo, de la narcoviolencia en México, la cual lleva consigo un entramado de víctimas a través de la aniquilación de cuerpos excedentes.

En este escenario nacional, los infantes víctimas de la violencia son pobres, con baja instrucción escolar y tienen vidas precarias. El infanticidio se suma al juvenicidio y el feminicidio que se registran en el país, donde los binomios necropolítica y biopolítica han incrementado los rasgos de precarización, vulnerabilidad, indefensión y muerte.

Al respecto, analizaremos dos casos que nos permitirán reflexionar acerca del infanticidio en la Ciudad de México.

El 11 de noviembre de 2020 se encontró una maleta con los restos de un menor, en una esquina de la colonia Guerrero de la Ciudad de México; se trataba de Alessandro de 14 años (Agencia EFE, 2020). Las notas periodísticas no dan mayor seguimiento al caso, excepto por su vínculo con el asesinato de dos menores más, perpetuado unos días antes:

> El suceso recuerda al caso de Alan Yahir "S", de 12 años, y Héctor Efraín "T", de 14 años, niños mazahuas que fueron secuestrados y asesinados, y cuyos cuerpos también fueron transportados para su disposición (Escobedo, 2020).

La nota anterior se refiere al caso de los niños mazahuas Alan Yahir y Héctor Efraín, de 12 y 14 años, respectivamente, asesinados la noche del 27 de 2020 en la Ciudad de México. El periodista Héctor De Mauleón (2020) narra así lo sucedido:

> La madrugada del 31 de octubre, dos agentes de la Secretaría de Seguridad Ciudadana se movilizaron hacia la esquina de Chile y Belisario Domínguez, en el Centro Histórico de la Ciudad de México [...]. Todo estaba desierto y por eso les llamó la atención un hombre que empujaba nerviosamente un "diablito". Al pasar cerca de los agentes, al desconocido se le cayeron dos cajas de plástico,

> "de esas que usan los polleros para meter los pollos", que iban encima de un tambo azul.
>
> –¿Todo bien? –preguntó uno de los agentes al hombre del "diablito".
>
> –Sí, sí, sí, estoy bien, estoy bien –fue la respuesta.
>
> […] De las cajas habían salido tres bolsas de plástico negro: el emblema siniestro de nuestro tiempo.
>
> –La persona quiso volver a meter las bolsas muy rápidamente, pero estaban pesadas, le costó trabajo –relata el agente.
>
> Una de las bolsas se rasgó. En la oscuridad de la calle, el agente alcanzó a ver que en el interior había "carne muy blanca".
>
> Por un instante, no estaba seguro de lo que era aquello. Finalmente lo constató: había un brazo, un hombro, una oreja; los restos de alguien a quien habían cortado en pedazos (De Mauleón, 2020).

Tiempo después se dio a conocer en los medios de comunicación que los restos pertenecían a Alan Yahir y Héctor Efraín. En la narración, resalta la descripción de los cuerpos mutilados. Este hecho da cuenta del despliegue incontrolable de violencia asociado al llamado crimen organizado y a las estrategias del Estado que priorizan políticas, mecanismos y dispositivos militares y policiales frente a los problemas sociales. Asimismo, la identidad de las víctimas nos permite indagar en un aspecto importante: existen intersecciones de edad, clase y género, pero también de etnia que coloca a los y las menores en mayor riesgo.[3]

Esta violencia artera que causa el asesinato de menores se presenta de forma interseccional contra cuerpos inferiorizados por ser

[3] La interseccionalidad es una herramienta que introdujo Kimberlé Crenshaw, con el propósito de incorporar a las mujeres de color a la reflexión teórica y el quehacer político del feminismo afroestadounidense. Algunas feministas consideran que la interseccionalidad es una metodología, mientras que para otras es un nuevo paradigma de investigación. Podemos decir que es una herramienta útil para detectar las múltiples discriminaciones que se entrecruzan, de tal forma que cotidianamente producen subordinación y marginación, tomando en cuenta en el análisis factores de diferencia sexual, clase, género, etnia, edad y demás situaciones que impactan la identidad (Golubov, 2018).

infantes y pertenecer a grupos étnicos, lo cual les sitúa en grupos sociales minoritarios y subalternizados en la Ciudad de México, y también por el hecho de ser varones. Como sabemos, ser hombre es un factor de riesgo; aprender el ejercicio de la masculinidad hegemónica conlleva en los menores prácticas de riesgo para demostrar su valentía, coraje y fuerza, por ello están al filo de la muerte constante, para dar cuenta de que pueden "llegar a ser hombres".

Así, Alessandro, Alan Yahir y Héctor Efraín fueron cuerpos inferiorizados que conjuntan varias intersecciones, como la edad, el sexo-género, la etnia y la adscripción social. Esto no justifica el atroz suceso que cobró sus vidas, pero el mensaje que transmite su muerte, a través de sus restos descubiertos en la madrugada, es que son cuerpos prescindibles y desechables.

Tres. Alessandro, Alan Yahir y Héctor Efraín: infanticidio y otras intersecciones

En la ciudad, el espacio público por excelencia es la calle. Ahí ocurre todo tipo de encuentros sociales, por ello también se da la expresión de la violencia. Pero ¿por qué dejar restos de infantes en la calle de una gran ciudad? No podemos perder de vista que el espacio público es un lugar de expresión y que existen determinados sitios cargados de simbolismo. Así, los habitantes de la calle duermen bajo puentes, habitan parques públicos poco transitados y lugares diversos que permiten la clandestinidad, pero también la sobrevivencia. No obstante, ¿quiénes tienen derecho de vivir la arena de la performatividad que es la gran ciudad? Esta pregunta se la formuló Savransky (2012) para entender cómo los espacios urbanos son espacios de subjetivación y representación.

Por ello, la calle –como espacio público– es también el escenario perfecto para transmitir mensajes. Ese escenario como arena de representación, diría Savransky (2012), es el lugar idóneo para que la

necropolítica se torne más feroz hacia sus habitantes, más todavía cuando éstos son identidades marginales que están cubiertas de indiferencia social y de sujetos invisibilizados. Quizás ello es característica de las grandes urbes, esas en donde el capitalismo *gore* puede fungir de paisaje económico, sociopolítico, simbólico y cultural, afectado y re-escrito por la violencia en general y la necropolítica. De hecho, como diría Sayak Valencia (2016), "el capitalismo *gore* es el engranaje económico, político y simbólico que produce códigos, gramáticas, narrativas e interacciones sociales a través de la gestión de la muerte" (p. 106).

En este sentido, el asesinato de los niños mazahuas Alan Yahir y Héctor Efraín, y su posterior desmembramiento, muestra una de las facetas de este capitalismo *gore*. Como ya se indicó anteriormente (De Mauleón, 2020), sus restos fueron descubiertos cuando a un hombre se le cayeron las grandes cajas de plástico que transportaba en un "diablito" frente a dos agentes de la Secretaría de Seguridad Ciudadana, en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

Las imágenes publicadas en la nota periodística de Infobae (2020a), el 5 de noviembre de 2020, hablan por sí mismas. En una foto se observa en primer plano una de las tres bolsas plásticas de color negro en cuyo interior se hallaban los cadáveres mutilados de los menores. Detrás de la bolsa, se encuentran volcadas las dos cajas de plástico que suelen usarse para transportar pollos muertos y en donde se habían ocultado dichas bolsas. A la derecha de la imagen se aprecia claramente el tambo verde sobre el cual iban las cajas, y en el fondo, el "diablito" ya desgastado que se usó para movilizar los cuerpos desmembrados.

El hecho de que se hayan utilizado cajas para trasladar pollos –destinados al consumo humano– representa un símil grotesco, pues convierte a los restos de Alan Yahir y Héctor Efraín en mercancía de uso y desecho; metafóricamente, se tornan en el consumo que alimenta el capitalismo *gore*. Asimismo, al ser escondidos y transportados en plásticos, para luego ser arrojados, se les podría confundir como parte de la basura; de esta manera se tornan en

desechos humanos: los cuerpos se fusionan con el desperdicio y el abandono.

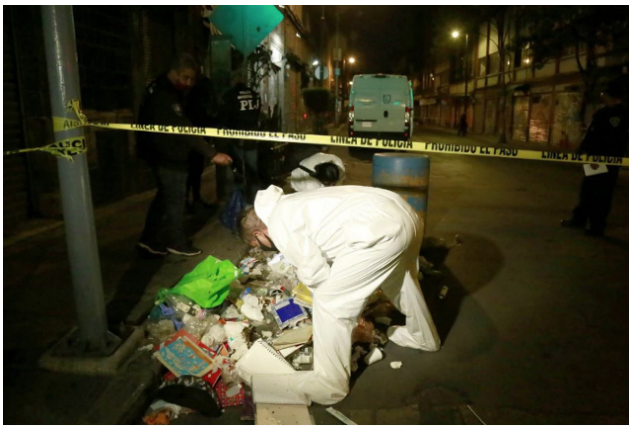
Fuente: Infobae (2020a).

El hallazgo cruel, deshumanizante y terrible ha quedado en el olvido e indiferencia, quizá también por tratarse de menores de origen mazahua,[4] ya que ser indígena en la gran ciudad siempre es vivir bajo la desigualdad. Los menores de diversas etnias que radican en la Ciudad de México presentan un alto rezago educativo, carencias por falta de acceso a servicios de salud y de seguridad social, y a servicios básicos como la vivienda (Copred, s/f). Estas situaciones de vida les colocan en condiciones de vulnerabilidad y riesgo frente a la violencia.

Respecto al caso de Alessandro, el adolescente asesinado en la colonia Guerrero, en el centro de la Ciudad de México, la nota periodística de Escobedo (2020) señala que los restos del menor fueron hallados dentro de una maleta que se descubrió en la esquina de las calles Lerdo y Magnolia.

[4] Hasta 2018, en la capital del país vivían más de 700 000 indígenas, y de éstos, de acuerdo con datos del INEGI (2018), poco más de 122 000 personas de 5 años o más hablan alguna lengua originaria. La mayoría de ellos son del Estado de México, Puebla, Hidalgo, Guerrero y Oaxaca. Al migrar a la Ciudad de México, su cultura, lengua y tradiciones son muchas veces absorbidas (Santillán, 2018).

En dicha nota aparece una fotografía bastante significativa. De madrugada, con la calle apenas iluminada por los postes de luz, un hombre vestido con el uniforme blanco que usan los integrantes del servicio forense escarba entre un montón de basura tirado en la vía pública. Encima del hombre inclinado, se observan las cintas amarillas que prohíben el paso, delimitando el perímetro de la escena del crimen. En segundo plano, se encuentran dos agentes de la Policía de Investigación, resguardando la zona. Uno de ellos observa atentamente la búsqueda de pistas que realiza el trabajador forense, cuyo vestuario blanco contrasta con la oscuridad de la calle, con las sombras reflejadas en el pavimento y con el hecho en sí mismo. El símil es vejatorio por sí solo: los restos de Alessandro fueron abandonados dentro de una maleta en una esquina, la cual está llena de basura.[5]



Fuente: Escobedo (2020).

Estos crímenes dan cuenta de cómo estamos frente a cuerpos prescindibles, desechables, que llevan consigo la representación de cuerpos mancillados. Como lo explica Foucault (1989), los cuerpos

[5] El trabajo teórico-metodológico con desechos, desperdicios y basura en general producida por ciertos habitantes puede entenderse como "antropodesechos". Para profundizar en esto, véase Guzmán (2022).

forman parte del espacio, construyen escenarios y, en este caso, además, transmiten mensajes, pues el cuerpo es la superficie de inscripción de los sucesos (Foucault, 1989). ¿Qué mensaje lleva el cadáver de este menor desechado en la vía pública? ¿Quiénes son los receptores de este lenguaje simbólico? ¿Por qué sus restos son acompañados de desperdicios?

Finalmente, respecto a los casos analizados, podemos reflexionar acerca de dos aspectos: 1) en algunos comentarios escritos por usuarios que leyeron las noticias, y 2) en los victimarios.

@manuelgarcia6955 hace 2 años
Y A DÓNDE LOS LLEVABAN LOS CADÁVERES????? A ALGÚN PUESTO DE CARNITAS??? A DÓNDE??? Pues seguro no son los primeros y no es común que se encuentren cajas abandonadas con restos humanos.

Fuente: Lozano (2020).

@jessicalopez-zilhk hace 2 años
Sería muy bueno checar y estar al pendiente de la britany que quede embarazada del kevin para que los hijos no terminen siendo delincuentes, y se refuerza mi teoría de que las madres son las culpables del destino de sus hijos, ya que hablaron de una tipa Mamá que operaba en esa zona, desde ahí empieza todo.

Fuente: Lozano (2020).

@LuisReyes-wylqt hace 2 años
Lamentable esto que les sucedio a los muchachos pero algo si es seguro, por la forma en que los asesinaron andavan en malos pasos, lo siento por sus padres.

Fuente: Lozano (2020).

El primer comentario de un usuario da cuenta de la criminalización hacia las víctimas. Las identidades de Alan Yahir y Héctor Efraín, al igual que las de muchos otros infantes y jóvenes, están desacreditadas; sus muertes se hacen creíbles, como lo explica Valenzuela (2015), por su condición de "criminales" e "infantes involucrados en el narcomenudeo", "sicarios", "niños asaltantes" (refieren los comentarios). Así, explican algunos usuarios de redes sociales, la presencia de estos infantes amenaza la estabilidad social, aunque en la

práctica son cuerpos utilizados y desechados ("[para] algún puesto de carnitas", se menciona en el segundo comentario). De este modo, la violencia convierte en "cosa" a quien la sufre, son cuerpos sin ningún valor. Ante la normalización de la violencia, se hace burla de la tragedia.

Por otra parte, explica Valenzuela (2012), la precarización es un concepto que va de la mano con la pobreza, la indigencia y la carencia económica que acerca a quien la padece al crimen organizado. Sin embargo, se culpabiliza a "las madres" por el "destino de sus hijos", como se argumenta en el cuarto comentario. Bajo el modelo heteronormativo patriacal de familia tradicional, la mujer es la responsable del cuidado y la crianza. Así, la paternidad se invisibiliza y el Estado no se hace responsable de mejorar las condiciones de vida de la población. En cada uno de los comentarios aquí señalados la criminalización de las víctimas se hace presente: "andavan [sic] en malos pasos", "eran halcones".

Es importante contextualizar que los infantes asesinados pertenecían a un grupo étnico de mazahuas, que llegaron a partir de la migración interna a la Ciudad de México, para mejorar sus condiciones de vida y evitar la pobreza. Ello se enmarca en lo que Bonvillani y Latimori (2015) explican cómo el juvenicidio simbólico está estrechamente vinculado con el cuerpo físico y el cuerpo interpretado; este tipo de juvenicidio lleva consigo el repudio alojado en el cuerpo. Es decir, un infanticidio relacionado con poseer un rostro con determinado color de piel, tener ciertas características físicas, el repudio a la apariencia y el origen geográfico y étnico de algunas poblaciones. No es más que la discriminación racial que "justifica" la violencia.

Por ello, los asesinatos en particular de Alan Yahir y Héctor Efraín, al ser infantes de origen mazahua, son muertes que se emplean también como limpieza social y nos dejan ver un México necropolítico y racista, donde los cuerpos "desechables" pueden ser masacrados, arrojados, trasladados en bolsas para la basura.

En el caso del asesinato de Alessandro, algunas notas señalan que el presunto responsable de transportar el baúl con los restos

humanos es un adolescente de 15 años, quien actuó junto con otro menor de la misma edad; ambos fueron detenidos y procesados (Infobae, 2020). Respecto al asesinato de Alan Yahir y Héctor Efraín, se capturó a un joven de 29 años de edad como el autor intelectual de los dos crímenes (Redacción AN/ES, 2021). Las personas procesadas cumplen con el futuro esperado para muchos jóvenes menores de treinta años que viven situaciones de marginalidad y pobreza, es decir, la cárcel. Esto lo podemos ver en la Encuesta Nacional de Población Privada de la Libertad (INEGI, 2016), donde 95% de dicha población son hombres, y 68% de éstos se encuentran entre los 18 y 39 años de edad. Así, como parte del juvenicidio y del infanticidio, la prisión se torna en un futuro esperado.

Cuatro. Inconclusiones

Podemos observar cómo en la geografía del país se ha incrementado la pobreza, la subalternidad,[6] la indiferencia ante la muerte y la violencia. En años recientes, ello ha contribuido a diseminar las semillas del aniquilamiento de ciertos cuerpos, que han construido a su vez identidades desacreditadas y criminalizadas.

Los cuerpos mutilados de los infantes llevan consigo las marcas de la indiferencia, la discriminación, el racismo, la pobreza y el abandono social. En el paisaje de la necrociudad, se observa cada vez más hambruna y la inmundicia de un Estado desinteresado ante el dolor de sus habitantes.

Así como explican Moreno y Mackelligan (2012), "la violencia no es privativa ni de lo rural ni de lo urbano, pues los signos de la violencia no discriminan territorio" (pp. 208-209).

[6] La subalternidad, para Spivak (citado en Banerjee, 2014), es una posición sin identidad tan abstracta como las clases, pero resalta en ésta que el subalterno existe en oposición binaria con la nación-Estado.

Los cuerpos de jóvenes menores de edad, arrojados y encontrados en el espacio público de la gran urbe que es la Ciudad de México, se pierden y difuminan; son olvidados con el paso del tiempo, pues son lanzados al territorio de nadie y de todos: la calle.

Lamentablemente, esta serie de eventos se repite cada vez con mayor frecuencia en nuestra ciudad, en nuestras calles, con infantes, adolescentes, jóvenes, hombres y mujeres. En este contexto, las infancias que sobreviven aún en precariedad viven los daños colaterales que va dejando un Estado necropolítico. Estamos, por tanto, frente a escenarios desgarradores y guerras declaradas que parecen no tener fin.

Los casos de Alessandro, Alan Yahir y Héctor Efraín son realidades compartidas con muchos más menores. El infanticidio los sumerge en escenarios vulnerables, cargados de violencias que provienen de todas direcciones. Así, los cuerpos y las identidades de los infantes se funden con el territorio que es reclamado; por lo tanto, importa la edad, el sexo-género, la etnia y la adcripción social, no sólo para hablar de la gestión de la muerte sino también de la impunidad que los victimiza nuevamente.

Referencias

Agamben, G. (1999). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, España: Pretextos.

Agencia EFE (2020, 12 de noviembre). Investigan asesinato de un menor hallado en una maleta en Ciudad de México. *El Comercio*. Recuperado de *https://bit.ly/3AMxOqJ*, el 25 de septiembre de 2021.

Arellano, S. (2020, 14 de enero). Cuatro causas de mortalidad en la niñez que deben darnos vergüenza. *Excélsior*. Recuperado de *https://bit.ly/3i9UE3Z*, el 20 de septiembre de 2021.

Banerjee, I. (2014). Mundos convergentes: Género, subalternidad, poscolonialismo. *La Ventana. Revista de estudios de género, 5*(39). Recuperado de *https://bit.ly/3ugr3L8*, el 24 de septiembre de 2021.

Bauman, Z. (2007). Daños colaterales del consumo. *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bonvillani, A. y Latimori, A. (2015). Dimensión simbólica del arte y politicidad juvenil: análisis de una intervención artística en el marco de una acción colectiva de protesta. *Desde el Sur*, *13*(1), 1-24.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Copred (s/f). Situación de la Ciudad de México en materia de discriminación racial. *Gobierno de la Ciudad de México*. México: Gobierno de la Ciudad de México y Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (Copred). Recuperado de *https://bit.ly/3I52KWL,* el 28 de septiembre de 2021.

De Mauleón, H. (2020, 4 de noviembre). Los niños descuartizados del Centro. *El Universal*. Recuperado de *https://bit.ly/3v8udDd,* el 25 de septiembre de 2021.

Escobedo, L. (2020, 13 de noviembre). Niños descuartizados en vecindades: el Centro Histórico está infestado por el crimen organizado. *Infobae*. Recuperado de *https://bit.ly/2XP1RiO,* el 26 de septiembre de 2020.

EVALUA (2020, 30 de abril). Infancias en la Ciudad de México 2020. Recuperado de *https://bit.ly/3LTf3YD,* el 20 de septiembre de 2021.

Foucault, M. (1989). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Golubov, N. (2018). Interseccionalidad. En H. Moreno y E. Alcántara (coords.). *Conceptos clave en los estudios de género*, 1 (pp. 197-213), México: CIEG-UNAM.

Guzmán, G. (2022). Masculinidad(es): miedo y cuerpos en reclusión. *Ensayos de investigación y perspectiva de género*. *Cátedra Unesco de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior, 2* (pp. 110-125). Lima, Perú: Unesco/ Pontificia Universidad Católica del Perú.

INEGI (2016). *Encuesta Nacional de Población Privada de la Libertad*. México. Recuperado de https://bit.ly/2XYQRzC, el 26 de septiembre de 2021.

INEGI (2018). *Encuesta Nacional de Ingresos y Gasto en los Hogares*. México. Recuperado de *https://bit.ly/3s5FS3Z,* el 26 de septiembre de 2021.

Infobae (2020a, 5 de noviembre). Atroz crimen en CDMX: cómo fueron las últimas horas de los menores descuartizados y transportados en un diablito. *Infobae*. Recuperado de *https://shorturl.at/aozV8,* el 20 de agosto de 2021.

Infobae (2020b, 12 de noviembre). Fiscalía descarta que menor descuartizado en la Guerrero esté vinculado con el asesinato de niños mazahuas en el Centro de la CDMX. *Infobae*. Recuperado de *https://bit.ly/3m6Di9C,* el 20 de agosto de 2021.

Lozano, N. (2020). ¿Qué pasó antes de la ejecución de los adolescentes mazahuas? *Grupo Imagen*. Recuperado de *https://www.youtube.com/watch?v=qBTKNUe-6xQ*, el 7 de junio de 2023.

Moreno, M. Á. y Mackelligan, T. (2012). Alteridad y Ethos: cuerpos masacrados, arrojados al espacio público. *Alteridad entre creación y formación* (pp. 208-209). México: UNAM-Imaginario y Experiencia-FES Acatlán.

Redacción AN/ES (2021, 1 de julio). Detienen a posible autor material del asesinato de niños mazahuas en CDMX. *Aristegui Noticias*. Recuperado de *https://bit.ly/3idp2KO,* el 20 de septiembre de 2020.

Relaf [Red Latinoamericana de Acogimiento Familiar] (2010). *Informe Latinoamericano. Situación de la niñez sin cuidado parental o en riesgo de perderlo en América Latina. Contextos, causas y respuestas*. Recuperado de *https://bit.ly/3ufBrCW*, el 20 de agosto de 2021.

Salazar, R.; García, D. y Pérez, C. (2018, 29 de abril). Huérfanos. Los niños olvidados del narco. *El Universal*. Recuperado de *https://bit.ly/2WgcF99,* el 24 de septiembre de 2021.

Sánchez, A. *et al*. (2021). Crece en México el suicidio entre menores por efectos de la pandemia. *Corriente Alterna*. Recuperado de *https://bit.ly/3ufeTlG*, el 24 de septiembre de 2021.

Santillán, M. L. (2018, 12 de noviembre). Indígenas en la CDMX, el rostro multicultural. *Ciencia UNAM*. México: UNAM. Recuperado de *https://bit.ly/3v5Iy3u*, el 20 de septiembre de 2021.

Savransky, M. (2012). Will there be a place for my life?: Cities, Subjectivities and geographies of resistance. *Atenea Digital*, (12). Recuperado de *https://bit.ly/3kKQnpq,* el 26 de septiembre de 2021.

Unicef (2006, junio). *Convención sobre los Derechos del Niño*. Madrid, España: Unicef. Recuperado de *https://bit.ly/3Ha4BbF,* el 20 de septiembre de 2021.

Unicef (2018, 18 de septiembre). Un niño menor de 15 años muere cada cinco segundos en el mundo, según un informe de la ONU. Recuperado de *https://uni.cf/3I6mXvr*, el 28 de septiembre de 2021.

Valencia, S. (2016). This is what the workship of deat looks like: Capitalismo Gore, TLCAN y máquina feminicida. *iMex. México Interdisciplinario.* Recuperado de *https://bit.ly/3L4NriR,* el 2 de septiembre de 2021.

Valenzuela, J. M. (2015). *Juvenicidio Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. México: ITESO/El Colegio de la Frontera Norte.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
Leticia Ramírez Amaya *Secretaría de Educación Pública*
Francisco Luciano Concheiro Bórquez *Subsecretaría de Educación Superior*

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
Rosa María Torres Hernández *Rectoría*
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaría Académica*
Arturo Latabán López *Secretaría Administrativa*
Pilar Moreno Jiménez *Dirección de Biblioteca y Apoyo Académico*
Cristina Leticia Barragán Gutiérrez *Dirección de Difusión y Extensión Universitaria*
Benjamín Díaz Salazar *Dirección de Planeación*
Maricruz Guzmán Chiñas *Dirección de Unidades UPN*
Yiseth Osorio Osorio *Dirección de Servicios Jurídicos*
Silvia Adriana Tapia Covarrubias *Dirección de Comunicación Social*

COORDINACIONES DE ÁREA
Tomás Román Brito *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*
Jorge García Villanueva *Diversidad e Interculturalidad*
Gerardo Ortiz Moncada *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*
Ruth Angélica Briones Fragoso *Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos*
Eva Francisca Rautenberg Petersen *Teoría Pedagógica y Formación Docente*
Miguel Ángel Vértiz Galván *Posgrado*
Rosa María Castillo del Carmen *Centro de Enseñanza y Aprendizaje de Lenguas*
Patricia Adriana Amador Islas *Unidad de Igualdad de Género e Inclusión*

COMITÉ EDITORIAL UPN
Rosa María Torres Hernández *Presidencia*
María Guadalupe Olivier Téllez *Secretaría Ejecutiva*
Cristina Leticia Barragán Gutiérrez *Coordinación Técnica*

Vocales Académicas
Esperanza Terrón Amigón
Laura Magaña Pastrana
Alma Eréndira Ochoa Colunga
Mariana Martínez Aréchiga
Maricruz Guzmán Chiñas

Mildred Abigail López Palacios *Titular del Área de Fomento Editorial*
Amelia Suárez Arriaga *Edición*
Angélica Fabiola Franco González *Formación*
Jesica Gabriela Coronado Zarco *Diseño de portada*

Esta primera edición de *Modernidad y experiencia en la reflexión contemporánea. Educación, cuerpo y ciudad* estuvo a cargo del Área de Fomento Editorial de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria de la Universidad Pedagógica Nacional y se publicó en noviembre de 2023.