

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2,
DOSIER: REALIDADES ALTERADAS, METODOLOGÍAS DISLOCADAS
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



INTEGRANTE DE LA RED DE REVISTAS DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE



Revista Stultifera está incluida en los siguientes directorios, catálogos, bases de datos y motores de búsqueda: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Catálogo Latindex 2.0, Directorio de Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (BIBLAT), Dialnet, LatinREV, OpenAIRE, Sherpa Romeo, Actualidad Iberoamericana, Portal de Revistas Académicas Chilenas, ScienceGate, GoogleScholar, JURN.



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
PUERTO MONTT, CHILE
LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT



<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

Consejo editorial

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)
Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)
Dr. José Cabrera Sánchez (Universidad Austral de Chile)
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)
Dr. Pedro Aldunate Flores (Universidad Austral de Chile)

Comité editorial

Dr. Slavoj Žižek (International Director at the Institute of Humanities, Birkbeck School of Law, University of London, Reino Unido; Senior Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Eslovenia)
Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Remedios Zafra Alcaraz (Universidad de Sevilla, España)
Dr. José Luis Pardo Torío (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Diana Aurenque Stephan (Universidad de Santiago de Chile, Chile)
Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
Dr. Pablo López Álvarez (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)
Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)
Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
Dr. Patricio Cabello (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Ernesto Castro Córdoba (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Paula Tesche Roa (Universidad Andrés Bello, Chile)
Dra. María Cintia Caram (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)
Dr. Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid, España)

Editor

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Editor asociado

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

(Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*)



Índice

Artículos del Dossier

Realidades alteradas, metodologías dislocadas

Presentación del dossier	
Zenia Yébenes y Rodrigo Parrini	11
Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas)	
Rodrigo Parrini	19
Humillación y vergüenza. Formas de estatalidad en un contexto de contrainsurgencia	
Irene Álvarez	47
Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno	
Víctor Manuel Márquez y Aäron Moszowski	71
El conocimiento secret(e)ado. La producción social de la opacidad y el secreto	
Zenia Yébenes	95
El espectáculo de matar. Posicionamientos frente a la violencia estatal estadounidense en la frontera norte de México	
Rihan Yeh	117

Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales

Una hegemonía populista: discurso, ideología y políticas en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner	
Gastón Ángel Varesi	155
Vergänglichkeit. Una lectura comparada	
Niklas Bornhauser	195
Arte de frontera: lo migratorio, siniestro y psicopatológico en la pintura de Martín Ramírez	
Christian Guillermo Gómez Vargas	219
La madre monstruosa: figuraciones de la casa y de la maternidad en <i>Mandíbula</i> de Mónica Ojeda	
Helen Garnica Brocos	261
Bienes comunes cognitivos y gestión del conocimiento en proyectos de ciencia abierta	
Santiago José Roca Petitjean	287

Reseñas

Reseña de Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza*

Cristóbal Balbontín-Gallo

319

El reverso de occidente. Reseña de Neurath, J. (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*

Andrés Oseguera Montiel

323

Salud mental: el lugar de lo improductivo en el trabajo vivo. Reseña de Foladori, H., y Guerrero, P. (Eds.). (2021). *Trabajo, institución y salud mental*

Sergio Maureira Silva

331

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación

339

ARTÍCULOS DEL DOSIER:
REALIDADES ALTERADAS,
METODOLOGÍAS DISLOCADAS



Presentación del dossier *Realidades alteradas, metodologías dislocadas*

Presentation of the Dossier *Altered Realities, Dislocated Methodologies*

Zenia Yébenes Escardó

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, México

Rodrino Parrini

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México

Estamos atraídos por lo incomprensible de todo esto.

(Michael Taussig, *Belleza y violencia*)

Este dossier nos habla de realidades alteradas. ¿Qué son realidades alteradas? Podemos preguntarnos: ¿No está toda realidad alterada en tanto que abierta y sujeta a transformación? Las realidades alteradas de este dossier aluden a la sensación persistente de opacidad y de incertidumbre en la vida social como algo evidente. Se trata de una sensación ligada al extrañamiento de lo que no se logra entender o percibir del todo y que provoca que la relación con los afectos, los conceptos, los perceptos —que se dan por sentado y que articulan la realidad— aparezcan ahora como enigmáticos o que, simplemente, no parezcan funcionar del todo. En las



Zenia Yébenes Escardó es Doctora en Filosofía por la UNAM y Doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Trabaja como Profesora- investigadora de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa desde 2007 y es miembro del Padrón de Tutores de Posgrado en Filosofía de la FFYL-UNAM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-6527>

Contacto: zenia.yebenes@gmail.com

Rodrigo Parrini es Doctor en Antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y se desempeña como Profesor-Investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6387-9660>

Contacto: rodparini@gmail.com

Cómo citar: Yebenes, Z., y Parrini, R. (2023). Presentación del dossier. *Revista Stultifera*, 6(2), 11-17. DOI: [10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-01](https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-01).

realidades alteradas se experimentan y se manifiestan las formas de desposesión, explotación y resistencia que atisbamos en un país atravesado por la violencia. Por realidad alterada entendemos una realidad caracterizada por una cierta dislocación y un cierto desorden que, de manera más o menos sutil, más o menos feroz, perturba el orden de cosas. Consiste en un estado en el que el orden lógico de una racionalidad cartesiana no acaba de funcionar, pero, sin embargo, tampoco deja de hacerlo totalmente. La realidad alterada es un estado en el que las cosas están un poco fuera de lugar y, a veces, muy fuera de lugar. Las formas de experiencia y expresión de esta realidad alterada a menudo son oblicuas; se dirigen de manera dislocada a aquello a lo que apuntan, y se presentan en registros asociados al deseo, la convulsión, el sueño, el insomnio o la pesadilla; a registros somáticos o afectivos, a la insidiosa, y a veces sutil, presencia del poder, a los lenguajes vinculados al rumor o al secreto.

El modo de experimentar y manifestar las formas de desposesión, explotación y resistencia contemporáneas supone, a menudo, la producción de un modo distinto de realidad. En los artículos propuestos para este dossier nuestra realidad se presenta como una realidad fragmentada e inconexa en la que, sin embargo, la dislocación se repite a diferentes escalas: en la fantasía social y su relación con el don, con el deseo y la muerte; en las distancias que surgen entre los intereses estratégicos que se juegan en las fronteras y las desposesiones estructurales que marcan la vida cotidiana de colectivos diversos, sometidos a formas sistemáticas de violencia; en la relación con un pasado que es todavía presente y que se dirime entre lo que se dice (o se puede decir) y lo que se calla (o se puede callar); entre las distintas formas de pensar un poder que se atisba multiforme y que coloniza el imaginario colectivo en torno al Estado y las políticas de salud pública; en el rol del rumor y de la brujería como productora social de verdad y de secreto. Estas realidades fragmentadas e inconexas no nos dan respuestas. Nos transmiten su opacidad, nos obligan a sostener las preguntas. Preguntas en torno al Estado como productor de afectos y sentimientos; cuestionamientos a la epistemología como lo que no produce verdad sino opacidad; o la interrogación por la mirada en el cuerpo convulsionado como indicio de las alteraciones del principio de soberanía.

Todos los caminos —podríamos añadir— acaban en la opacidad. Ninguno de los artículos puede dar por zanjada la cuestión a la que se aproxima. Se intenta mostrar, indicar, señalar algo, pero no parece suficiente. ¿Qué se nos escapa cuando miramos, si lo que buscamos se hace

a menudo invisible debido a la hipervisibilidad o la exclusión? ¿Qué excluimos cuando visualizamos sujetos y cuáles son nuestras intenciones al hacerlo? Una manera de vertebrar los artículos de este dossier sería considerarlos como una respuesta a una serie de acontecimientos críticos y cotidianos. Tampoco existe una jerarquía predecible, digamos de escala u orden. El descubrimiento del acontecimiento es precisamente lo que cuestiona estas ideas de escala u orden. En algunos casos, este exceso demanda reimaginar las redes que componen vidas. Ni las relaciones sociales ni los conocimientos disponibles localmente son suficientes para aprehender el acontecimiento. Es en este punto donde la gente —etnógrafo o etnógrafa incluidos— tiene que buscar activamente nuevos conocimientos, nuevos tipos de actores sociales que puedan ayudarles a abordar la cuestión de lo que les está ocurriendo. Él o la etnógrafa comparten la perplejidad que esperan, en el mejor de los casos, lograr trazar o dibujar de alguna manera. Las vidas y las palabras de otras personas concretas ejercen, en las etnografías, una fuerza tan poderosa como lo hacen los interlocutores conceptuales. Esto no quiere decir que hayamos pasado del horizonte “más grande” de las estructuras sociales al reino “más pequeño” de las historias individuales y los enigmas filosóficos. Como nos dice Wittgenstein (y expresa cinematográficamente la película de Terence Malick en *El árbol de la vida*), el dolor de incluso un alma puede adquirir dimensiones cósmicas. El dossier, sin embargo, admite tanto acontecimientos particularmente dramáticos y punzantes como secuelas menos dramáticas. O tal vez no sean menos dramáticas; más bien, el drama se desarrolla de formas más dispersas y complejas.

Este dossier intensifica la dispersión, desplazando el acontecimiento, para entender cómo puede surgir de la vida cotidiana y, al mismo tiempo, interrumpirla y volver a ella, o cómo se desdibuja la frontera entre lo ordinario y lo extraordinario. La diferencia no es, por ejemplo, una cuestión de una escala nacional frente a otra local. Tampoco es un contraste entre las heridas del acontecimiento frente a las propiedades curativas del día a día, ya que la vida cotidiana también puede generar sus propias formas de toxicidad. Se trata, más bien, de una forma diferente de proximidad a lo que acaece. Una forma de proximidad que quizá podríamos considerar como un intento de transmitir no solo la relación con y entre personas sino, asimismo, de los entornos. La singularidad de esta transmisión puede aludir, a su vez, a lo local y a lo global. Literalmente, aquí el *diablo* reside en los detalles. El énfasis en lo local, y en episodios, no significa en modo alguno que el acontecimiento esté espacial o temporalmente acotado y

limitado. El acontecimiento puede ofrecernos en ocasiones una imagen igualmente detallada de la red nacional y transnacional de fuerzas que participaron en su creación y que lo atraviesan.

¿Cómo podríamos conceptualizar sin embargo opacidad y la incertidumbre que los artículos buscan de una u otra manera mostrar y/o transmitir? Tal vez necesitemos un término distinto de las invocaciones a lo siniestro (vía Benjamin) o lo espectral (vía Derrida), ya que las fuerzas animadoras o demoníacas, en este caso, no residen solo en los muertos, sino en la vida misma. ¿Sabemos lo que hacemos? ¿Hasta qué punto conocemos las redes afectivas, políticas, de poder de las que formamos parte, y a qué vulnerabilidades y acontecimientos nos exponemos? ¿Qué significaría dejarnos “atrapar” o afectar por las palabras y los mundos de nuestros interlocutores clave?

La etnografía de Rodrigo Parrini inicia con dos acontecimientos clave. En Tenosique, pequeña ciudad fronteriza del sureste de México, un integrante del Club Gay Amazonas, colectivo al que él investigaba, le regala un Niño Dios de yeso reparado con cinta adhesiva, lo cual los convierte en compadres espirituales. En las mismas fechas, el hermano de su principal informante en la ciudad se suicida con una soga en la que habitualmente colgaba su ropa interior recién lavada. Todos estos episodios suceden entre sujetos localizados en posiciones excéntricas del orden sexual y reproductivo. El etnógrafo se propone entonces utilizar la estatua del Niño Dios y la soga como máquinas epistémicas que permitan acceder a las fantasías sociales en torno a la sexualidad, la reproducción y la muerte. ¿Qué significa para un sujeto gay emparentarse espiritualmente con otro a través de la figura de un Niño Sagrado? ¿Qué fantasías de parentesco, de reproducción y nacimiento se juegan en ese intercambio? ¿Y la soga? ¿Qué significa para un sujeto situado como disidente del orden social y reproductivo quitarse la vida con la cuerda de la que cuelga su ropa interior? ¿Cómo se anuda aquí la relación entre la sexualidad excéntrica y la muerte? ¿Qué circuitos de deseo, afectos y secretos perturban y alteran los órdenes vinculados con lo que se considera el ciclo “natural” de reproducción-nacimiento-vida-muerte?

Si la etnografía de Rodrigo Parrini nos muestra la realidad del ciclo reproductivo y de la vida y muerte como una realidad alterada y perturbada desde el cimiento de lo que se considera “más natural”, la de Irene Álvarez apunta a mostrar la realidad alterada del Estado. En general solemos pensar al Estado como la entidad administrativa por excelencia. Álvarez nos invita

a pensar la estatalidad como algo que no se hace presente en la vida de la gente a través de la asepsia de los procedimientos burocráticos, sino a partir de la humillación y de la vergüenza; es decir, a través de los afectos. Esto no elimina sin embargo el carácter del Estado como entidad administrativa. Habría que señalar que se trata de una entidad que administra afectos; en concreto, —como hemos dicho ya— la humillación y la vergüenza. La administración —investida de un poder impersonal— se materializa en individuos concretos que, a su vez, ejercen prácticas también concretas de aniquilamiento afectivo. La realidad de la entidad estatal se ve alterada por esta conjunción de mecanismos administrativos, burocráticos e impersonales vinculados a la destrucción de lo más íntimo, del meollo de las personas. En este caso, la etnógrafa trabaja para el Estado. Efectivamente a partir de un trabajo de consultoría financiado por el Fondo de Ayuda, Asistencia y Reparación Integral para el estado de Guerrero, México destinado a recoger testimonios de “víctimas directas e indirectas” de víctimas de desaparición forzada por miembros del Ejército Mexicano en 1972, Álvarez indaga en estas prácticas de estatalidad y distingue entre la producción de la humillación y la producción de la vergüenza. El Estado se investiga, por así decir, a sí mismo. Álvarez se pregunta qué entidad es esta que constituye su poder a través de la humillación y la vergüenza (sin la cuales ese poder no existiría) y observa las limitantes de esta misma indagación y su propósito.

La etnografía de Víctor Manuel Márquez Padreñan y Aäron Moszowski Van Loon va más allá del Estado cuya presencia se articula a través de otro principio de organización que opera no solo materialmente sino a través del imaginario. El acontecimiento que propicia su escritura es su encuentro con Josefina, una mujer tsostil de Chenalhó, en los Altos de Chiapas, que sufre convulsiones. La vida de Josefina es una urdimbre que les permite explorar la violencia en el México actual a partir del concepto del *Soberano moderno* acuñado por Joseph Tonda. El Soberano moderno no es el Estado, aunque lo incluye. Es el principio de organización que atraviesa todas las esferas de la sociedad y que vincula al Mercado, a las Iglesias, al Estado etc. La realidad poscolonial se ve alterada y perturbada aquí por la violencia de la colonización que, lejos de haber dejado atrás, se reproduce, intensifica y refracta. El Soberano moderno la articula a partir de la violencia del imaginario impuesta, diferencialmente, a colonizadores y colonizado. El imaginario subraya que el valor aquí radica en ser o tener las cosas del *Hombre Blanco*. Y este imaginario de valor es compartido por instituciones, personas e instancias. Márquez y Moszowski siguen a Josefina, una mujer

irreligiosa donde serlo es una excepción, en su relación con el Soberano moderno a partir de sus convulsiones, su búsqueda de salud, y su relación consigo misma.

Si la realidad alterada a la que aluden Márquez y Moszowski no es solo la que bajo el prefijo “pos” oculta y reproduce la violencia colonial, sino la del imaginario que propicia la violencia de uno hacia sí mismo en nombre de sí mismo; la etnografía de Zenia Yébenes advierte cómo la realidad altera lo que se considera conocimiento. El episodio que propicia su reflexión tiene que ver con el incendio acaecido en diciembre de 2019, que asoló el mercado de La Merced en la Ciudad de México meses antes de que se declarara la pandemia de COVID-19. A raíz de ese evento catastrófico, Yébenes explora un tipo de conocimiento social que no consiste en la producción de la verdad y la certeza, sino en la producción de la opacidad y el secreto. Yébenes rastrea este conocimiento a partir de los sueños, los rumores o la brujería, y advierte que el conocimiento secret(e)ado es un conocimiento realista; es decir, permite conocer la realidad. Este hallazgo suscita preguntas: ¿Una realidad opaca y oscura exige un conocimiento opaco y oscuro? ¿Qué sucede entonces con las formas tradicionales de entender el conocimiento vinculadas a la claridad? ¿Una realidad alterada supone la alteración de las formas de conocerla?

La etnografía de Rihan Yeh, finalmente, se vincula con el acontecimiento del asesinato de Anastasio Hernández Rojas, el 28 de mayo de 2010, en la principal garita internacional que comunica San Diego, California con Tijuana, México. Anastasio fue sometido a golpes y descargas eléctricas por más de una docena de oficiales de Aduanas y Protección Fronteriza de Estados Unidos. Murió en el hospital. Había sido deportado días antes, después de casi veinte años de vida en San Diego, California, donde tenía su familia y se dedicaba a la construcción. Grabado en video, el asesinato de Anastasio se convierte en una *performance* de soberanía. Yeh explora cómo la realidad de los tijuanenses convertidos involuntariamente en espectadores se ve alterada y les obliga a tomar posiciones volubles y complejas. La perturbación crece porque estas posiciones revelan la complejidad, la ambivalencia y en algunos casos el anhelo de identificación de los tijuanenses con lo que Tonda —tal y como advierten Márquez y Moszowski— llama el *Hombre Blanco*. Yeh disloca la distinción local/global al mostrar la forma en que la geopolítica puede estar en juego en los micro-posicionamientos físicos, espaciales, así como en los posicionamientos lingüísticos, que se pueden evocar y recrear y retrabajar en otros contextos;

por ejemplo, en las palabras “nosotros” versus “ellos”, que alteran e inquietan los relatos de identidad y soberanía nacional.

Iniciamos nuestro recorrido en la frontera sur de México, en Tenosique y el dossier concluye con la frontera norte, Tijuana-San Diego. Las fronteras tienen una capacidad particular para inquietar y para alterar. Cruzar la frontera es un acto de transgresión porque, en su movimiento de ida y vuelta, muestra la porosidad de la frontera nacional, su inestabilidad inherente. Si los Estados-nación se forman a través de artificios como los mapas y las fronteras nacionales, es en esos lugares donde las naciones no solo se imaginan, sino que también se cuestionan. La frontera manifiesta y oculta a la vez. Leer significa decidir si se cruza, y a veces, sin mapa.

¿Nos localizan estos textos en los bordes de lo real? ¿Trazan, de manera diversas, cartografías complejas de aquello que es comprensible mediante aproximaciones conocidas y consensuadas a los procesos sociales, los imaginarios, los afectos, las instituciones y los cuerpos o, más bien, muestran los agujeros que producen o que evitan estas miradas y esos consensos? ¿Es necesario alterar el conocimiento y las estrategias de investigación para poder dar cuenta de las realidades alteradas que nos interesan? Este dossier apuesta por esto último, aunque necesitaríamos profundizar en los modos prácticos en que las convulsiones, los afectos, los secretos, las fantasías o las imágenes pueden ser estudiados. Pero creemos que es prioritario salir de un paradigma calmo y liso de comprensión que supone que los mundos pueden ser interpretados o descritos con herramientas que surgen de experiencias o posturas continuas y consistentes. Estudiar la humillación o la vergüenza ¿no es participar, en alguna medida, de ellas o registrar sus efectos en todo el campo de una investigación? ¿Podemos registrar los secretos sin guardarlos o colindar con los laberintos que surgen entre lo que se sugiere y lo que se calla o entre lo que se siente y lo que se enuncia? ¿Puede resguardarse de las convulsiones una etnografía que se encuentra con alguien que convulsiona y cuyo cuerpo está cubierto por sus huellas y marcas? ¿No es un texto etnográfico también un itinerario por las fantasías que logramos articular, pero también por aquellas que percibimos sin nombrarlas, habitados por sus *acosos*, como los llamará Žižek? ¿Somos observadores distantes de un video en el que se registra el asesinato de una persona o, más bien, tenemos que adentrarnos en la imagen como material de la brutalidad, pero también de la impotencia?

Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas)

Ethnography and Fantasy (Small Epistemic Machines)

Rodrigo Parrini

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México

Resumen

En una etnografía que realicé durante 12 años en una ciudad de la frontera sur de México me encontré con dos objetos —un Niño Dios de yeso y una sogá de plástico— que marcaron el curso de la investigación. Esos hallazgos revelaron, por un lado, vidas intersticiales y, por otro, formas de pensar las materialidades de la alteridad, los modos en los que esos objetos y formas de existencia están investidos libidinalmente y son merodeados por espectros. El Niños Dios y la sogá nos permiten explorar registros de la subjetividad y las relaciones sociales que no podemos conocer mediante las prácticas habituales de investigación. Si, como argumento, las fantasías no son “observables” ni directamente interrogables, me pregunto cómo podemos aproximarnos a ellas. Propongo que dichos objetos funcionan como pequeñas máquinas epistémicas que condensan algunas fantasías sociales y nos permiten explorar tensiones entre formas disidentes de vida y de deseo y antagonismos sociales velados o eludidos.

Palabras clave: etnografía, deseo, fantasía, objetos, metodología.

Abstract

In an ethnography that I carried out over 12 years in a city on the southern border of Mexico, I found two objects —a plaster Niño Dios and a plastic rope— that marked the course of the investigation. These findings revealed, on the one hand, interstitial lives and, on the other, ways of thinking about the materialities of

Recibido: 14-04-2022. Aceptado: 30-05-2023



Rodrigo Parrini es Doctor en Antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y se desempeña como Profesor-Investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6387-9660>

Contacto: rodparini@gmail.com

Cómo citar: Parrini, R. (2023). Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas). *Revista Stultifera*, 6(2), 19-45. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-02.

otherness, the ways in which these objects and forms of existence are libidinally invested and haunted by specters. The Niño Dios and *la sogá* allow us to explore registers of subjectivity and social relationships that we are unable to discover through the usual research practices. If, as an argument, fantasies are neither “observable” nor directly questionable, I wonder how we can approach them. I propose that these objects function as small epistemic machines that condense some social fantasies and allow us to explore tensions between dissident forms of life and desire and veiled or avoided social antagonisms.

Keywords: Ethnography, Desire, Fantasy, Objects, Methodology.

A finales de 2011 viajé a Tenosique, una ciudad en la frontera de México con Guatemala donde realizaba una etnografía sobre un colectivo gay, para pasar las fiestas de fin de año. En un periodo de dos semanas sucedieron varios acontecimientos que marcaron el curso de la investigación. En uno de ellos, un integrante del Club Gay Amazonas, colectivo al que investigaba, me regaló un Niño Dios que nos convirtió en “compadres” espirituales de una figura de yeso. El Niño fue un don que activó un sistema de intercambios entre dos sujetos localizados en posiciones excéntricas del orden sexual y reproductivo. En esos años, se debatía la legalidad y legitimidad del matrimonio entre personas del *mismo sexo* y la adopción de infantes. Ese Niño se transformó en una forma de exploración de los límites discursivos, afectivos y morales de la heteronormatividad (Warner, 1993). Por esas mismas fechas, el hermano menor de mi principal informante en Tenosique se suicidó, usando una sogá en la que habitualmente colgaba su ropa interior recién lavada, según supe unos años después.

La sogá íntima y el Niño sagrado son objetos que trazaban vidas intersticiales. Un profesor homosexual y discapacitado que se había suicidado; una pequeña figura de yeso rota reparada con cinta adhesiva. Estos objetos constituirían formas de pensar las materialidades de la alteridad, los modos en que se invisten libidinalmente, pero también las maneras en que son merodeadas por espectros. Dichos objetos permiten, según propongo en este texto, explorar registros de la subjetividad y la vida social que no logramos conocer mediante las prácticas habituales de investigación. Me centraré en las fantasías sociales que son convocadas por ellos. Estos objetos no solo son soportes para estudiar al otro sino también *lo otro*. Si, como argumento, las fantasías (al menos, las de cierto tipo) no

son “observables” ni directamente interrogables, la pregunta que despliego en este artículo es cómo podemos aproximarnos a ellas.¹

Una respuesta tentativa serían estas *pequeñas máquinas epistémicas*, como el Niño Dios, que en su materialidad y en la densa trama simbólica, social y afectiva en la que participan y se mueven, permiten exploraciones en aquello que, si bien no está oculto (la fantasía es una superficie, dirá Žižek), es inaccesible mediante las aproximaciones metodológicas convencionales. Máquinas de este tipo, que surgen en una etnografía, pueden ser “utilizadas” por un/a antropólogo/a² para reconocer ciertos ámbitos. Sería una estrategia etnográfica experimental que, dejando de lado cualquier naturalismo o realismo, no solo observa, sino que suscita la observación. Esas máquinas epistémicas, que solo lo son en un contexto de interrogación singular y para las intenciones de quien investiga, no son inventos *ex profeso* (aunque no descarto que se puedan realizar); emergen de y en la labor etnográfica, es decir, son *inventos* del propio campo, pero que necesitan de *alguien* que las reconozca y, potencialmente, utilice. Es claro que no son máquinas convencionales, como podría ser un telescopio o una grabadora, pero sí son aparatos materiales, y su carácter epistémico dependerá de las preguntas y los mundos que se exploren.

Al contrario de un aparato como el telescopio, que está diseñado para ciertas tareas científicas, estas máquinas están inscritas, fundamentalmente, en la vida cotidiana, y un giro que propone el investigador inaugura otros usos y atiende a dimensiones quizás obliteradas.

En la primera parte de la etnografía que hice con el Club Gay Amazonas, sostuve que mi participación en el campo había sido lateral (Parrini, 2018, p. 231). Al localizarme junto a los integrantes del Club, personas gais de distintas edades, muchas de ellas afeminadas o travestis, mi propia ubicación en la ciudad, el acceso a otros colectivos y otras relaciones sociales estaban marcados por su posición en el orden social, en las jerarquías morales y espaciales y por los límites que marcaban sus movimientos. Retomando algunos planteamientos de Donna Haraway (1995) y deslizándolos a las prácticas etnográficas que trataba de realizar, propuse pensar una etnografía lateral como una estrategia que evitaba “el ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante” (Haraway, 1995, p. 331)

para abrirse a las multiplicidades heterogéneas de los cuerpos, los afectos y las subjetividades.

Como señalé antes, los acontecimientos que reconstruyo giran en torno a pequeños objetos, cosas tal vez insignificantes, que dan pie a una serie de hechos y relaciones y que vincularé con algunos procesos históricos y políticos. Considero que esa dimensión objetual de los relatos está vinculada con una configuración *queer* de los afectos: dados los obstáculos institucionales y simbólicos para producir y nombrar relaciones y experiencias no heterosexuales ni heteronormadas, algunos objetos permiten darles una forma, aunque sea apenas enunciable. Es el estatus liminar de los objetos, entre la materialidad y el lenguaje, y los afectos, entre la intensidad y el sentido, lo que dificulta su registro etnográfico. No basta con tener un objeto para poder entender su localización en la producción de las subjetividades o de las relaciones sociales, comprender sus simbolizaciones y también sus usos prácticos, si los tuviera. Necesitamos comprender las coordenadas de su existencia. Además, si los afectos tienen una inscripción corporal, que muchas veces comparten el etnógrafo y los sujetos con los que se relaciona, de modos diversos, su traducción narrativa podría identificarlos y describirlos a costa de perder sus intensidades.³

Esta relación entre objetos y afectos apunta al argumento central de este texto: las vidas que he investigado están “rodeadas” de fantasías sociales que pude percibir, y ahora analizar, mediante objetos que parecen vehiculizarlas, por decirlo de algún modo, o que al menos las sugieren. Sostengo que para entender el deseo necesitamos comprender las fantasías. Si las fantasías que exploro no se pueden interrogar de manera directa y no forman parte de los discursos públicos sobre sexualidad, política o ciudadanía, aunque los determinen desde otro lugar, la etnografía debe inventar tácticas para investigarlas, que he llamado *máquinas epistémicas*.

El Niño: figuras de lo sagrado y discursos políticos

En México hay una serie de tradiciones en torno a la figura del Niño-Dios: en Navidad se lo pone desnudo en el pesebre, en una pequeña camita que se llena de dulces y otras golosinas y se le deja ahí hasta la fiesta de Reyes, el 6 de enero; el 2 de febrero se lleva la imagen a bendecir para la fiesta de La Candelaria, pero antes se le compra ropa nueva que venden especialmente en los mercados.

Supe, cuando me regalaron uno, que era un obsequio especial, porque a mi amigo se lo habían regalado y él tenía que elegir con cuidado a quién se lo iba a dar. Como era *su* Niño Dios, el regalo nos emparentaba espiritualmente y, asimismo, me obligaba a buscar madrinas o padrinos que le obsequiaran ropa cada año. En algún sentido, mi *compadre* me regalaba las bendiciones que esa figura podía contener y el lazo que suponía, de amistad y cariño. El Niño Dios era un objeto de afectos, un condensador de esperanzas y alegrías, tanto personales como colectivas. Su significado emocional más profundo provenía tanto del vínculo afectivo entre los dos como de las tradiciones culturales de larga data que otorgaban a la imagen un poder simbólico significativo y la investían de una carga afectiva intensa.

Ese Niño, producto del catolicismo popular, creaba una forma de parentesco ficticio entre dos personas que eran solamente amigos: después del regalo los dos éramos compadres y yo podía establecer relaciones equivalentes con otras personas. Una figura religiosa trazaba vínculos entre personas que no precisaban ser heterosexuales.

El Niño parecía ser el origen, pero también el límite, para la conformación de esos parentescos. Previamente a ese regalo, la nuera de mi principal informante me había pedido que fuera el padrino de bautizo de sus dos hijos. Son dos niños que conozco desde que nacieron y siempre visito cuando viajo a la ciudad. Cuando ella había decidido bautizarlos, comenzó a realizar las gestiones y habló con una catequista católica para que la orientara. Esa mujer le preguntó quiénes serían los padrinos y al contarle que yo no estaba casado ni tenía hijos, objetó por no ser un buen ejemplo para los niños. Era un límite claramente heteronormativo, que impedía participar, en los rituales católicos vinculados a la integración de los recién nacidos o los infantes, a personas que no garantizaran el orden moral. Alguien que no estuviera casado ni tuviera hijos no podía hacerlo, porque en algún sentido no lo reproducía en su propia vida. El Niño exige nacimientos, reproducción, parentesco, familia. Pero también suscita otros arreglos y abre otros caminos. El Niño de yeso no exigía ninguna moralidad, simplemente se regalaba y eso generaba ciertos lazos; los niños de una pareja heterosexual sí la demandaban.

Lee Edelman sostiene, en su libro dedicado al futuro reproductivo, que la política “puede funcionar como el marco en el que vivimos la realidad social, pero solo en la medida en que nos obliga a vivirla en forma de una

fantasía” (Edelman, 2004, p. 25), la misma que asegura “la estabilidad de nuestras identidades como sujetos y la coherencia de las totalizaciones imaginarias, por medio de las cuales las identidades se nos aparecen en una forma reconocible” (p. 25). Según Edelman, la *fantasía del Niño* ratifica dos formas de estabilidad: una heterosexual reproductiva y otra temporal futurizada positivamente. Reproducción y futuro serían dos caras de una misma fantasía constitutiva. Su rechazo amenaza al orden político contemporáneo, pero, más radicalmente, la posibilidad misma de un orden social (p. 31).

Me interesa destacar que en ese intercambio con la figura del Niño Dios se abre un par de fantasías distintas. Una, que la imagen garantizaba un lazo semejante al del parentesco entre personas que no podían signarlo institucionalmente. La otra, que esa reproducción podía ser imaginaria y no heterosexual. Desde cierta perspectiva, esas fantasías solo confirman la demanda de una continuidad reproductiva y un futuro, que Edelman localiza en el centro del orden social. Pero, desde otra mirada, podríamos pensar que ellas habitan las imágenes sagradas de la reproducción y la familia, pero las desvían y producen algo imposible para el orden que avalan: reproducciones estériles, falsos parentescos, paternidades ficcionales. De alguna manera, una postura *queer*, como indica el mismo Edelman, “muestra el carácter oblicuo de nuestra relación con lo que experimentamos en y cómo nuestra realidad social” (pp. 24-25) y nos alerta sobre las fantasías “que son necesarias estructuralmente para mantenerla” (p. 25). Quisiera añadir que *alertar* sobre una fantasía implicaría, también, hacer un uso oblicuo de ella.

El Niño Dios de yeso parece permitir ambos gestos. Desde que me lo regalaron cumplí con los ritos que debía realizar: nunca había puesto un Nacimiento en mi casa y lo hice; una amiga muy cercana ha sido su madrina de ropa y lo he llevado a misa el día de La Candelaria. Si bien para cumplir esos ritos no necesito creer, son actos performativos de un vínculo afectivo y de un trabajo antropológico. Este lazo no se sostiene en una identidad religiosa común: mi amigo es católico, pero yo no; recibí esa imagen por el profundo cariño que siento por él y la he cuidado por respeto a ese gesto y a mi propia práctica etnográfica.

Cuando llevé al Niño a la misa del 2 de febrero de 2019, el sacerdote que oficiaba la ceremonia, ante un gran número de fieles (que asistían al

ritual cargando Niños de todos los tamaños, colores y vestidos con ropas muy diversas), recordó que conmemorábamos la presentación de Jesús infante en el templo de Jerusalén. Según los Evangelios, su familia lo llevó a ese lugar para cumplir con los preceptos de la religión judía. Los asistentes a la misa hacíamos lo mismo en evocación de ese acto. Y añadió que esto nos avisaba sobre la importancia de cuidar y defender la familia ante las amenazas que experimentaba en esos momentos, cuando se reivindicaban derechos como “el matrimonio entre personas del mismo sexo o la adopción gay”. Como llegué tarde a la celebración, permanecí en la parte posterior de una iglesia enorme con la figura de yeso acostada en un camita de mimbre tejido, vestida con un traje azul y dorado. Tenía al Niño en mis brazos mientras escuchaba la reconvención del sacerdote contra las novedades de la (pos)modernidad y la democracia. En algún sentido, sus regaños me excluían a mí como sujeto de una sexualidad o como promotor de algunos derechos que él impugnaba públicamente, pero no al Niño que cargaba en mis brazos.

La figura trazaba nuevamente un límite, mediante su simple presencia. Permitía que un sujeto no heterosexual cargara con la “investidura metafórica” del deseo heterosexual y sus fantasías subyacentes de reproducción y futuro. Pero, como en el caso del bautismo, yo no era un sujeto habilitado para presentar a un Niño en el Templo. En algún sentido, durante la misa me sentí como un intruso, que llevaba a un Niño clandestinamente para cumplir con un compromiso personal, pero que era excluido retóricamente de la comunidad de creyentes que intentaban emular un gesto bíblico.

¿Era oblicua mi presencia en ese lugar, con esa figura?, ¿llevaba el cuerpo de ese recién nacido, pero al precio de dejar mi deseo o mi identidad clausurados o excluidos?, ¿arribaba al límite de un ritual en el que, según escuché, no podía participar, pero en el que de todos modos estaba?, ¿qué cargaba en mis brazos: la fantasía familiar de los otros, la reproductibilidad simbólica de un orden social heteronormativo, la curvatura de esas fantasías, manifestaciones residuales de mi deseo reproductivo?

Durante la misa comencé a sentir que *realmente* cargaba un Niño, que podía ser de yeso o de carne, pero que los gestos, la cuna, el templo, la ropa, el sacerdote, la multitud, los sermones, mi propio desconcierto, eran una materialización desplazada de unas fantasías en las que me había

entrometido. Me pregunto si los afectos que me condujeron hasta el ritual no desestabilizaban la escena en la que participaba mediante una exclusión moral. No era un sujeto adecuado para ser padrino, tampoco para presentar a un Niño ante Dios. ¿Qué hacía allí, entonces? No tenía ningún afán transgresivo —debo reconocerlo—, solo deseaba cumplir con el compromiso asumido con mi amigo. Pero el regalo era tanto la confirmación como el desvanecimiento de la fantasía constitutiva y esa potencialidad política se repetía en el templo católico, no mediante una impugnación evidente, sino una presencia vetada, pero real. Ese Niño Dios *queer* estaba en mis brazos y lo cargaba con afecto, dijera lo que dijera el sacerdote. También aparecía virtualmente mi amigo, mediante mi presencia, la de la figura y, tal vez, otros lazos semejantes no autorizados moralmente, pero sí afectivamente.

Niños de la Ley

Mi visita a la iglesia con el Niño Dios se inscribía en ese panorama político, en el cual dos actos fundamentales del orden heteronormativo parecían perder su exclusividad y extenderse a otras sexualidades y formas de parentesco alternativas.⁴ La prédica del sacerdote constituía un discurso político que conminaba a retomar el orden y defenderlo. Yo estaba ahí por los rituales del catolicismo vernáculo de México y también por las transformaciones acaecidas en el orden sexual y de género. En esa medida, creo que el Niño que cargaba no solo era una especie de pasaporte *false* hasta las ritualidades católicas (participar sin creer), sino también un modo de interrogar las subjetividades y los mundos involucrados. Esa inscripción inestable en los rituales, que tal vez compartía con mucha gente sin saberlo, implicaba que podía participar sin participar —por decirlo de algún modo—, o hacerlo lateralmente. La constatación a la que había llegado luego de varios años de trabajo de campo con el Club Gay en Tenosique era también válida en este caso, cuando llevaba esa imagen a bendecir. Quizás aquí se manifiesta una característica de una *pequeña máquina epistémica* (PME): portarla suscita preguntas que interrogan el orden social y los procesos políticos que solo se pueden plantear desde su materialidad y los circuitos en los que participa.

El Niño que llevé a la iglesia también forma parte de la fantasía que Edelman identifica como central para la constitución de lo social y de lo político (2004, p. 18). El regalo solo tiene sentido dentro de esa fantasía, porque supone que se puede “dar” un Niño y con ese don crear un vínculo;

pero también la desplaza al introducir una posibilidad que la confirma y la desmiente, a la vez. Cuando la versión singular de esa fantasía se encuentra con otra dominante, entonces se genera un “mal entendido”, que la PME registra.⁵ Mi sensación de ser un infiltrado en el ritual de bendición, mi desacuerdo con las palabras del sacerdote y el deber de seguir la liturgia que el regalo obliga, son todos efectos de la fantasía reproductiva y familiarista a la que apunta el teórico estadounidense. Una interpretación de sus propuestas es que, ante esas fantasías estructuralmente necesarias, podemos participar de ellas y también evitarlas o asumirlas y desplazarlas. No se puede estar fuera de la realidad social y, en esa medida, de las fantasías que la constituyen; pero ese orden no solo se reproduce, también se lo atisba críticamente. Si, como sostiene Žižek, “la apuesta de la fantasía ideológico-social” es construir una imagen de la sociedad que no esté “escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes es orgánica, complementaria” (Žižek, 1992, p. 173), entonces, el posicionamiento *queer* ante esa imagen —lo dice Edelman— mostraría justo la imposibilidad de esa relación orgánica no antagónica.

Cuando recibí el Niño de mi amigo no pensé en nada de esto. Simplemente lo tomé como un regalo. Pero al cumplir con los rituales, percibí algunas tensiones. ¿Cómo participar de ellos sin creer, pero tampoco esgrimiendo una posición cínica que me alejara ideológicamente y me aproximara afectivamente?, ¿eran esas prácticas parte de la etnografía que realizaba o la excedían? En esa cotidianeidad de los gestos y los actos, ¿podemos introducir una mirada crítica que los ejecute sin convencimiento o los reproduzca con dudas? En un primer momento, me interesaba el vínculo que esa figura había creado con mi amigo, esa especie de mimesis con los parentescos institucionales y espirituales de los que, al parecer, estábamos excluidos. Me intrigó que ese regalo coincidiera con la imposibilidad moral de ser padrino de los hijos de mis amigos, como si el campo se desdoblara en prohibiciones y posibilidades, vínculos clausurados y otros que se crean poco a poco, regalos que se pueden recibir y exclusiones que no se pueden transformar. La heteronormatividad era, en este caso, el eje de las regulaciones para establecer esos parentescos espirituales (también los legales) y la fantasía subyacente que contenía el regalo que me habían dado. Es claro que mi amigo y yo no estábamos fuera de esa fantasía, aunque fuéramos excluidos por esas regulaciones. La fantasía era que se podía regalar un Niño y con él una serie de rituales en torno a la familia y

su concepción católica, que éramos compadres como lo habrían podido ser de los padres de otros niños, y que podía asistir a misa a pedir las mismas bendiciones de aquellos que creen o de aquellos que reproducen el orden familiar. Desde esa perspectiva y siendo quienes éramos, podíamos imaginar que la sociedad no tenía antagonismos y era complementaria; fantasear que no había problemas ni desajustes, que participábamos como todo el mundo. Y la práctica etnográfica consistió, en este caso, en reproducir esa fantasía y observarla. Vivirla y describirla. Quizás fue hasta esa misa, en la que percibí que había una fisura más profunda entre mis gestos y los contextos en los que sucedían, cuando me sentí ajeno a un mundo al que entraba con motivaciones contradictorias.

Pero si así fuera, y sin que intentar resolver estos conflictos, lo que verificaba era que, al portar ese objeto, la lateralidad se extendía a otros hechos, espacios sociales y no dependía de mi estancia en Tenosique entre los integrantes del Club. Los dones que ellos me ofrecían también eran laterales, por decirlo de algún modo, y sus circuitos estaban “deformados” por las posiciones sociales, identitarias y morales de quienes los ofrecían. Eran dones oblicuos. La lateralidad que postulo es una forma de atisbar fantasías estructurales de un orden social, sin tener que disiparlas ni tampoco evitarlas. Al llegar con ese Niño a una misa, escuchar el sermón, esperar que bendijeran la imagen y marcharme contrariado, yo estaba al centro de las fantasías de la heteronormatividad como un sujeto excluido o incapacitado para sostenerlas, menos para cumplirlas. Una localización lateral con respecto a esas fantasías permitía “observarlas” participando de sus efectos.

Pero ese objeto, un niño de yeso algo deteriorado, parecía constituir un aparato de exploración etnográfica que, dislocado de sus sentidos habituales, me permitía indagar mundos vedados o lejanos. No iría a misa sin esa justificación. Una PME genera coordenadas singulares de conocimiento no solo mediante enunciados sino a través de acciones. Con esa máquina-Niño he podido explorar mundos y relaciones sociales y afectivas, ingresar a ciertos lugares, realizar rituales, escuchar discursos y opiniones, indagar fantasías y deseos. Si la PME se adentra en algunas fantasías colectivas o individuales es porque, ante todo, es su resultado. Tiene —diremos— su forma. Lo que hemos hecho es infiltrar la PME en la fantasía de una sociedad que no está “escindida por una división

antagónica” y cree que “la relación entre sus partes es orgánica, complementaria” (Žižek, 1992, p. 173).

Objetos de la muerte

Su muerte constituyó un misterio. Lo había visto unos días atrás, sentado en una silla de ruedas junto a sus padres ancianos, en esa casa que había visitado tantas veces. No lo percibí particularmente alegre, pero tampoco deprimido.

Ese año nuevo lo pasé en casa de Luis, junto con su mamá, Alberto y Ramón.⁶ Con mesas de diversos tamaños armamos una más larga en la que cupimos todos; la cubrimos con un mantel y pusimos la comida y las bebidas. Un nacimiento ocupaba casi un tercio de la sala donde estábamos y un Niño Dios bastante grande reposaba entre paja y guirnalda de luces. Iluminado y silencioso. Esa noche me sentí contento, eran personas muy amables y queridas. No recuerdo qué llevé para comer o beber, quizás el postre. En la mesa había varios recipientes con doce uvas, que comeríamos a medianoche, que representaban los doce meses del año y el mismo número de deseos. Un cronograma de esperanzas y expectativas. Después de comer y antes de que dieran las 12 de la noche y empezara el nuevo año, les pregunté a mis comensales qué deseaban pedir para los meses que despuntaban en nuestra mesa. Mis amigos dijeron que salud, trabajo y el amor de sus familias. La mamá de Luis dijo que salud porque su madre y una de sus hermanas estaban enfermas. Ella comenzó a llorar afligida por la precariedad de su progenitora y la posibilidad de que muriera. Los deseos se piden en silencio, como si el misterio fuera parte de su fuerza. Pero yo los inquirí, en general. Y me desconcertó que las respuestas fueran escuetas, marcadas por cierta precaución, como si los deseos se pudieran exhibir, pero también se percibiera su fragilidad. El fantasma de la muerte apareció esa noche, en medio de la celebración, pero mediante los deseos que guardaban los comensales con respecto a sus vidas y los problemas que los afligían.

Unos días después, el hermano de Ricardo se suicidó. Un amigo me llamó alarmado y me contó la noticia. Fui a su casa, la que había visitado tantas veces, a verlo. Eran los primeros momentos de la muerte, confusos y dolorosos. Comenzó a llegar mucha gente, consternada por la noticia, y a las horas una pequeña multitud rodeaba la casa. No pude seguir los

acontecimientos que ocurrieron después, en una vorágine creciente. Algunos detalles los supe más tarde, cuando habían pasado el entierro y el novenario que se celebra en recuerdo del muerto. Nadie pudo prever el suicidio. Ricardo encontró a su hermano colgado del pestillo de una ventana, atado a una soga. Trató de revivirlo, pero no pudo.

Esta historia se fue desplegando a lo largo de los años, como si sus piezas se terminaran de acomodar de maneras singulares e imprevistas. Si bien conocía los hechos inmediatos en torno a esta muerte y también algo de la vida del hermano de Ricardo, los relatos posteriores intensificaron algunos de sus rasgos. Él había sido profesor de la preparatoria federal de Tenosique y desde hace varios años vivía en una silla de ruedas. Cuando lo conocí le faltaba una pierna, producto de un accidente automovilístico; luego le amputaron la otra, al parecer por diabetes. De ninguna de esas causas estoy seguro. Pero eran los relatos que escuchaba, aunque se confundían los datos, porque también contaban que había sufrido una enfermedad cuando niño. En la primera imagen que me formé de esta historia, su invalidez era una condición que lo acompañó desde su infancia. Posteriormente, esa imagen se traspuso a otra en la que el hermano había caminado normalmente durante parte de su vida.

Unos años después, Ricardo me contó que los mismos niños de quienes iba a ser padrino de bautizo y que, en ese entonces, vivían en su casa, comenzaron a hablar con alguien que nadie más veía y al que llamaban “el hombre del palo”. En el comedor, donde está la televisión, los dos niños, que tenían 3 y 5 años en ese entonces, hablaban con ese hombre, le ofrecían golosinas y le mostraban los programas de la televisión. Ningún adulto pudo ver con quién conversaban. Pero parece que no les causaba temor.

A finales de enero, Ricardo acostumbra poner un pequeño altar para recordar a sus hermanos muertos, con fotos de cada uno. Entre otras, estaba la foto del hermano que se había suicidado. Al ver esa imagen, los niños le comentaron a Ricardo que ese era “el hombre del palo”, con quien conversaban. Cuando ocurrió la muerte de Josué, los niños eran muy pequeños y no podían recordarlo. Todos experimentaron cierto desconcierto. El hermano usaba muletas, en ciertas ocasiones, parecidas al “palo” del que hablaban los niños. Todo podía ser una fantasía infantil que adquiría una inquietante extrañeza al coincidir con las imágenes secretas de alguien que los visitaba y la foto de un difunto. Yo no percibí mayor conflicto en esa

familia ni atestigüé intentos de resolver el enigma. Era como si estos hechos formaran parte de una cotidianeidad en la que los vivos están acompañados por los muertos. Pero me pregunté, de todos modos, qué significaba esta aparición para esa familia y en el orden de lo existente de la localidad. Me sorprendió la facilidad con la que se aceptaba esa presencia. Es imposible decir qué era o quién era. Estaba ahí, al menos en la experiencia de esos niños y en una configuración de las relaciones afectivas en la que los muertos se pueden vincular con los vivos. Ese episodio interrogaba las fronteras que se trazan entre esferas de existencia. Pero también mostraba formas de alteridad que podían relatarse, pero no explicarse.

Infiltración y alteridad

Unos años después, conversando con Ricardo sobre su hermano y todo lo acontecido en torno a su muerte, él me contó que la sogá con la que se suicidó era la misma en que tendía su ropa interior, que no permitía que nadie más lavara. Ese gesto me impresionó singularmente: Josué se había ahorcado con su propia intimidad. La primera imagen que me vino fue el acto de Yocasta, que al saber que su esposo era su hijo y sus hijos sus nietos, se colgó del tálamo nupcial, según la versión de Sófocles de Edipo (2001, p. 252). Desconozco los detalles culturales e históricos de ese gesto, pero lo recordé como una manera de causar la muerte mediante la intimidad corporal, sexual y afectiva. Una muerte que se ejecutaba con los objetos de la intimidad me pareció inquietante.

También suscitó otra asociación: el Niño Dios tenía fisuras en algunas partes de su cuerpo y estaba “remendado” con cinta adhesiva transparente. Si bien hay artesanos que restauran esas figuras, decidí dejarla tal cual me la regalaron. La coincidencia del regalo y la muerte, que sucedieron entre la última semana del año 2011 y la primera de 2012, era también una especie de mimesis entre los cuerpos: una figura de yeso fracturada y restaurada y el cuerpo de Josué sin piernas y luego colgando de una sogá. La fragilidad de los cuerpos humanos y sagrados, de los objetos y de los sujetos, esa relación entre las reparaciones provisionales, las pérdidas definitivas y ciertas materialidades, quizás apenas visibles, que sostenían de algún modo la duración de una imagen o el fin de una vida, parecían converger en esos dos episodios. Pero también contraponían, en la investigación, el don y la muerte. Una primera lectura me hizo pensar en las relaciones imaginarias y afectivas que iniciaban con el regalo y las que terminaban con la muerte.

Pero —como relaté antes— la muerte no era solo el fin de alguien sino el inicio de algo. Ese hombre con el que conversaban los niños en casa de Ricardo, sus muletas; esa sogá en la que colgaba primero la intimidad de Josué y, posteriormente, su propio cuerpo; las frágiles reparaciones del cuerpo del Niño Dios, sagrado quizás en su radical vulnerabilidad, todo parecía apuntar a materialidades evanescentes, pero también a circuitos de vínculos y afectos. Ya me he referido al circuito que inaugura el regalo, pero hay que añadir el que propicia la muerte.

Pero en ambos casos, si bien el regalo ocurre en el contexto de creencias y prácticas religiosas católicas y la muerte pudo ser ritualizada mediante los procedimientos del catolicismo vernáculo, hay un elemento que los expulsa y ubica en una posición liminar. El Niño no es solo un objeto, parece también un artefacto político que sirve para ratificar las creencias sobre la familia del catolicismo; traza límites morales que pueden atravesarse en términos prácticos, pero son excluyentes en otros discursivos. Por eso —como lo señalé—, mi posición era la de un infiltrado pragmático dentro de esas conmemoraciones; un partícipe oblicuo de las fantasías reproductivas a las que apunta Edelman. El carácter de la muerte, esa voluntad individual que rebate la voluntad (divina) soberana, localizó al cadáver de Josué en una zona difusa en la que no estaba excluido de los entierros, pero no podía entrar en las iglesias. Un cuerpo problema, portador de tensiones culturales e ideológicas, como el mismo Niño, a su pesar. El etnógrafo podía ir a misa, pero no participaba en la comunidad de los creyentes.

En estos relatos y acontecimientos veía emerger la alteridad, conectada de alguna manera con los objetos: el Niño y la sogá. No obstante, si el suicidio producía alguna alteridad, no lo hacía por el objeto utilizado sino por la decisión tomada; en cambio, sin esa figura no habría podido participar de los rituales familiares del catolicismo. Ambos objetos apuntaban a intimidades que entraban en conflicto o que se hacían públicas, a fronteras entre los discursos sociales y las fantasías; a modos de suscitar alteridad y establecer circuitos de intercambio, pero también de inquietud o extrañeza. El Niño requería la inclusión de otras personas en sus rituales; la aparición del hermano de Ricardo demandaba un diálogo y cierta escucha por parte de sus familiares. El Niño multiplicaba las relaciones; la muerte las hacía más escuetas. Pero ambos facilitaban las

infiltraciones: de un no creyente en los calendarios católicos y de un muerto en la cotidianidad de los vivos.

Creo que esa pieza que Ricardo añadió a la muerte de su hermano contenía la respuesta en torno a sus motivos: la soga con la que se ahorcó fue su propio deseo. No inquirí más porque consideré que la opacidad de la muerte no debía abordarse como una pregunta etnográfica. Era mejor constatar el límite y registrarlo. Aquello que no puede ser interrogado, eso que no ofrece respuestas, aunque las tenga, esa dimensión de desconocimiento colectivo nos abre un camino a las fantasías sociales que conciernen a este texto. No se pregunta por una fantasía, se la ve *aparecer* en la vida social que investigamos y se la atraviesa sin interpretarla.

Alteridad y deseo

Transcurridos algunos meses de esos eventos, ya en mi hogar de la Ciudad de México, tuve el primer sueño que pude recordar en el que aparecían personas de Tenosique (Parrini, 2018). En él estaba con Ricardo en una medina árabe vendiendo objetos de cocina confeccionados con cobre. Ricardo tenía la misma actitud que en la vida real, aunque estuviera rodeado de “árabes”. Al despertar, le envié un mensaje de texto en el que le contaba ese sueño. Él me contestó de inmediato y leyó lo sucedido como una conexión con lo que estaba viviendo en esos momentos, porque otro de sus hermanos se encontraba gravemente enfermo. Murió a los pocos días.

Esta concatenación resultó muy perturbadora y comencé a reflexionar sobre el desplazamiento del campo. Quizás la evidencia más inmediata era que un sueño constituía una elaboración de los deseos inconscientes. Pero mi lectura no siguió una ruta psicoanalítica, sino que interrogó la formación social del deseo (Deleuze y Guattari, 1985; 2010).

Al revisar todos los acontecimientos que relato en este texto, constato que fueron esos objetos los que me condujeron al tema. En alguna medida, el deseo aparecía en mi etnografía como aquello que, sin poder formalizarse, activaba algunos procesos, un intersticio entre hechos y modos de explicación. Por ejemplo, el regalo del Niño Dios podía leerse con las pistas que ofrecen las reflexiones antropológicas sobre el don y el intercambio (Abduca, 2007; Godelier, 1998; Mauss, 2009; Testart, 2013) y así lo hice. Pero esa lectura podía sumarse a otra que mostrara cómo circulaba el deseo

a través de ese objeto y las maneras en que esa circulación se topaba con una estructura social heteronormativa que excluía algunas formas de desear y validaba otras. El deseo también se infiltraba en las relaciones sociales y los modos de vida para propiciar desvíos, curvas, fugas.

Tal vez en el caso del suicidio, la interpretación conducía a una mirada más radical en la que el deseo se trenzaba con procesos psíquicos y sociales difíciles de observar, pero muy poderosos, en los que las disyunciones entre los afectos, las expectativas, las normas, las corporalidades, los modos de convivencia, pero también las formas de exclusión, convergían en un sujeto y las relaciones que había sostenido consigo mismo y con los otros, en las pasiones y los temores que lo habrían conducido a la muerte.

Pero incluso abandonando cualquier horizonte psicológico, esa muerte territorializaba los deseos colectivos de maneras singulares, por ejemplo, mediante la exclusión de un cuerpo de algunos rituales religiosos. En la historia de Josué, me pareció que parte de los rituales se sustentaban en aquello que se *sabía* del muerto, pero que nunca se diría abiertamente; como si en los procedimientos mortuorios los deudos velaran su propio saber silenciado. Y algo de ese saber tenía que ver con el deseo del fallecido. Josué era soltero y aunque quien habría sido su pareja estuvo en el velatorio y el funeral, su presencia no fue la que pudo tener una esposa o una novia. Eso también se *velaba*, en el sentido más visual del término, es decir, se cubría. Un deseo velado que, por otra parte, era extremadamente visible en el suicidio. Las razones de esa muerte no son conocidas —como lo señalé—, pero la lectura del deseo como una forma de producir lo social admite una indagación a partir de las pistas que tenemos, que no trate de dilucidar la “verdad” en torno a esta muerte sino, justamente, la imposibilidad de entenderla.

¿Se trata, entonces, de fantasear la muerte y sus motivos?, ¿o de imaginar que un objeto une a dos personas de una manera singular?, ¿fantasear que podemos infiltrarnos donde no hemos sido invitados o devenir aquello que parece imposible ser? Entre las dificultades epistemológicas y metodológicas que supondría una etnografía de la(s) fantasía(s) se encuentra el impedimento de describirla(s) como cualquier otro “hecho social”. Ahí se asienta uno de los rasgos de la fantasía, según la entiende Žižek, que “funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del *deseo del Otro*” (1992, p. 159).

La fantasía permite, por una parte, evadir cualquier respuesta ante el deseo del Otro, pero también indica que “somos incapaces de traducir este deseo del Otro en una interpelación positiva, en un mandato con el que identificarnos” (p. 159). Entiendo que el filósofo sostiene que, así como requerimos de la fantasía para poder lidiar con una pregunta insoportable, somos incapaces de conocerla o enunciarla. Por eso, argumenté antes que no se la puede interrogar, porque no adquiere una condición “positiva” que la muestre y no constituye un “mandato con el cual identificarnos”.

Pero Žižek añade un giro que complejiza este argumento: en la escena de la fantasía “el deseo no se cumple, no se ‘satisface’, sino que se constituye (dados sus objetos y demás)— *mediante la fantasía, aprendemos a ‘cómo desear’*” (1992, p. 163). Si la fantasía “coordina nuestro deseo”, es también “una pantalla que encubre la brecha, el abismo del deseo del Otro” (p. 163). Recordemos que, en el análisis del filósofo esloveno, la fantasía constituye “una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagonica” (p. 173).

En la investigación, el antagonismo surgió en torno a la diferencia sexual y los modos en que producía una distribución de los cuerpos, los espacios y los movimientos; en los intentos por trazar límites claros entre la normalidad cotidiana y la excepcionalidad sexual; las maneras en que se configuraban identidades y expulsiones, en un gesto repetido por distinguir esencias de apariencias, ficciones de realidades, trucos y engaños de certezas y anatomías. El antagonismo que configuraba esas relaciones solo surgía en las fantasías y los discursos sociales que lo reconocían mediante su elusión. Así, la mención a una igualdad ontológica entre los seres humanos, independiente de sus deseos y sexualidades, que conformaba los discursos públicos sobre la “homosexualidad”, el “travestismo” y la “prostitución”, se entrecruzaba con una serie de rumores, chistes e insultos que enfatizaban la abyección de esos deseos o comportamientos, como si en el plano de los cuerpos, la heterosexualidad, la reproducción y el parentesco fueran las únicas defensas ante la degradación, la esterilidad, la soledad y la muerte. Los discursos públicos resaltaban la igualdad; el habla cotidiana, la diferencia.

En la etnografía, los hombres y las mujeres homosexuales eran personajes rodeados y marcados por fantasías sociales que solo emergían en el humor, el erotismo o la agresividad. Ahí, cuando el pacto de silencio o

tolerancia relativa se debilitaba o rompía, entonces algo velado, pero presente, surgía. Y eso podía ser del orden del desprecio y el odio, el rechazo y la atracción, el deseo y la violencia. Esa ambigüedad era una constante en la experiencia de estos sujetos, en múltiples espacios y contextos. Mi sensación es que ese antagonismo se “ocultaba” detrás de una delgada pantalla de sociabilidad y costumbres, pero que siempre estábamos al borde de su fractura, en una situación de normalidad y amenaza, a la vez.

Desde esta perspectiva, el Niño Dios era el resultado de esas fantasías que intentan velar el antagonismo. Cargándolo, también portábamos las fantasías familiaristas y reproductivas de las que habla Edelman. En esa medida, más que un objeto, lo donado era la fantasía alojada en ese remedo material que permitía “cumplirla”. Mi labor etnográfica ha sido ratificar la fantasía mediante mis prácticas y pensarla críticamente. Creo que, en este caso, sin el objeto no habría pensamiento. Lo que llamo una *pequeña máquina epistémica* es justamente aquello que permite tanto desplegar prácticas sociales específicas, con un carácter experimental, como crear maneras de pensarlas. Insisto en este punto, porque quizás algunas etnografías pueden *inventar* máquinas semejantes o identificarlas como tales, para poder investigar esas zonas vedadas de la producción de lo social, aquello que no es observable, aunque sí perceptible (mediante los afectos, por ejemplo, o a través de las sensaciones). En la larga tradición de inventos que han transformado los regímenes del conocimiento y la mirada (Crary, 2008), la antropología podría producir los suyos para explorar, por ejemplo, las fantasías, los sueños, los afectos, los deseos, las materialidades, los antagonismos y sus manifestaciones; es decir, todo aquello que perteneciendo al orden del lenguaje no se agota o reduce a él (Navaro-Yashin, 2009; Thrift, 2004). Aparatos de exploración de esas fronteras o liminaridades.

Pero ese don también remite a un contexto donde la familia viene al rescate del erotismo para facilitar la integración de las sexualidades disidentes o marginales al armazón moral y práctico de la heteronormatividad. El matrimonio y la reproducción serían la ruta para abandonar la zona de desprecio y vergüenza (Sedgwick, 2003) que habitarían los colectivos y sujetos no heterosexuales o no binarios, en términos de género. Este desplazamiento está al centro de la crítica que realiza Edelman. Heather Love, por su parte, sostiene que las representaciones mediáticas y políticas del movimiento LGBT hegemónico,

al menos en los Estados Unidos, enfatizan la normalidad familiar y descartan “las culturas sexuales radicales y las redes de parentesco alternativas” (Love, 2015, p. 188).

En ese contexto que privilegia las “representaciones positivas” de los sujetos y las vidas gays, lésbicas y trans, “la auto-invención, el ingenio, el remordimiento, el deseo, la ironía, la fantasía revolucionaria y la inversión excesiva son menos útiles que un buen agente inmobiliario” (Love, 2015, p. 191). En el mundo que me interesa, el asunto no son los agentes inmobiliarios, sino la sustitución de una cultura de los desplazamientos, el autoescarnio, la ironía estratégica y la singularidad desbordante, por una escena (y una expectativa) familiar y reproductiva que siempre existió como fantasía, pero que hoy se convierte en una posibilidad real. No son las modificaciones legales acaecidas durante la última década las que crearon familias entre los sujetos disidentes, en su pluralidad deseante, corporal e identitaria, sino que fueron ellos/as mismos/as quienes se las arreglaron para constituir vínculos, con mayor o menor reconocimiento, enfrentar y evitar a las instituciones, tener hijos/as, divorciarse, construir modelos de relacionamiento en el que los afectos y el sexo admitían disyunciones psíquicas y prácticas, entre otras invenciones colectivas.

Debemos señalar que las fantasías, organizadas en torno a un antagonismo sexual secular muy denso, no son transformadas por los discursos y procedimientos legales, sino que, justamente, están “hechas” para evitarlos, aceptándolos. Regresando a los planteamientos de Žižek:

podríamos decir que *el deseo es una defensa contra el deseo*: el deseo estructurado mediante la fantasía es una defensa contra el deseo del Otro, contra ese deseo “puro”, transfantasmático (es decir, la “pulsión de muerte” en su forma pura). (Žižek, 1992, p. 163)

El deseo homosexual que aparece, de pronto, avalado por la ley y normalizado por las instituciones, desplaza el antagonismo desde la sexualidad al modo de vida, desde los cuerpos singulares a su uso erótico y político, desde la “elección de objeto” a la reproducción de los sujetos y el orden moral que la avala. En una lectura radical de los argumentos del filósofo esloveno, podríamos sostener que la integración legal, institucional y normativa del deseo homosexual y lésbico, acaecida en ciertas sociedades contemporáneas, ha sido la estrategia del deseo heterosexual normativo

para defenderse de esos deseos perturbadores, como si dentro de un marco de reconocimiento de una sexualidad pudiera aceptarse su existencia, eludiendo su exceso, su “impureza”, su singularidad y su “mortalidad”.

En la etnografía que he realizado con un colectivo gay de Tenosique, pero fundamentalmente con formas de vida y subjetividad distintas (y a veces disidentes) a las heterosexuales, una pregunta que merodea los análisis ha sido cómo estos individuos que fueron despreciados sistemáticamente, agredidos de distintas maneras, sometidos a todo tipo de sospechas y temores, podían integrarse de pronto al orden social y moral como si no hubiesen sido catalogados previamente de raros, desviados, genéticamente mal hechos, traumatados, enfermos, inmorales, pecadores, peligrosos, improductivos, entre otras descripciones que he reunido durante la investigación.

¿Todo eso desapareció cuando las leyes y las cortes los declararon ciudadanos, normales, productivos, sujetos de derechos? Heather Love, al trabajar con algunas representaciones culturales de la mujer lesbiana soltera y vieja, dice que ese personaje “acarrea y hace visible el residuo de los sentimientos *queer* que siguen vivos porque las condiciones sociales que les dieron lugar siguen existiendo, si bien no son reconocidas” (Love, 2015, p. 202). En alguna medida, la normalización de ciertos sectores de las sexualidades y subjetividades LGBT, elude la persistencia “de la homofobia, el sexismo, la desigualdad de clase y otras formas de jerarquías” (p. 201). Podríamos hipotetizar que la ley ha sido la fantasía de esos colectivos, los derechos y la integración cotidiana, pero que de esa manera la heterosexualidad se defiende “del deseo del otro”. Es esa relación antagónica la que parece ocultar la integración legal e institucional. De ahí su fragilidad, porque el *deseo transfantasmático*, del que habla Žižek, defiende de la pulsión de muerte. Y eso es lo que subyace al desprecio, la burla, la ridiculización, la sospecha, la conmiseración progresista, la aceptación ambigua y relativa: una relación sistemática entre homosexualidad y muerte (Bersani, 1995; Edelman, 2004).

¿Podemos pensar la ley como la *aparición* más eficaz, pero velada, de la fantasía estructural de la que habla Edelman, que impide aceptando?

Si imagináramos que las máquinas descienden a las fantasías como el Dante a los infiernos, la sogá nos lleva a los círculos más oscuros y

temidos y el Niño a purgatorios en los que aquellos que no se podían reproducir lo fantasean o los que experimentaron sus deseos como certezas sin historia observan aparecer la diferencia y se atemorizan.

Cuerpos alegóricos

Los objetos y los acontecimientos que han orientado este artículo están marcados por una polaridad que nos conduce, nuevamente, a las fantasías. Si, por un lado, el Niño Dios celebra el nacimiento y la crianza de un infante, la relación con su familia y sus padres, a pesar de su excepcionalidad; por otro, la sogá remite a la muerte. Por eso, tanto el regalo como el suicidio fueron tan relevantes en la etnografía, pues mostraban una estructura simbólica determinante para la significación y valoración de las vidas, los sujetos, los deseos y las identidades que investigaba. Resultó excepcional en mi trabajo que, en menos de dos semanas, recibiera un regalo y, junto con él, las prácticas rituales que amerita, así como presenciara una muerte y algunos de los procesos sociales y subjetivos que desencadena. En cierta forma, recibí un cuerpo alegórico y vi desaparecer otro real. Ambos cuerpos estaban signados por deseos y fantasías sociales que luego de muchos años he podido pensar.

¿Podemos aproximarnos a las fantasías desde una etnografía? Sostuve previamente que ellas no son interrogables de manera directa, aunque no están “escondidas”. Su presencia velada implica que en determinadas circunstancias surjan con mayor intensidad. Identifiqué algunas en este texto. La lateralidad que mencioné es también una posición ante las fantasías estructurantes de un orden social, porque las percibe en este intersticio o momento en el que aparecen y se ocultan, en los espacios sociales y simbólicos que se generan entre la seriedad y la sorna, lo público y lo íntimo, la regulación y sus rupturas, las identidades y sus traspies. Pero no es la presencia humana la que se aproxima mejor a ellas; parece que estos objetos pueden entrometerse en las fantasías porque en algún modo las suscitan, como vimos que lo hace el Niño Dios, especialmente. Tal vez lo que captan con mayor agudeza estas *pequeñas máquinas epistémicas* es aquello que excede ciertas escenas sociales: el exceso que produce la muerte de alguien como Josué, los rumores que levanta y las hipótesis cotidianas que motiva, por ejemplo. Pero también podemos describirlo como un remanente, dado que cualquier relación social y acontecimiento deja un

resto que no se puede integrar a sus relatos o gestos más resueltos o hegemónicos, algo que no cabe en ellos, pero que también los desestabiliza.

Un exceso y un residuo que no podemos pensar de manera dicotómica, aunque sean antitéticos. La figura del Niño Dios contenía tensiones culturales y políticas que excedían su materialidad e incluso sus ritualidades: ese Niño sagrado y *queer*, a la vez, se inmiscuía en la densa fractura social y moral que ha generado el matrimonio igualitario y la adopción. Y en esa medida, convocaba las bendiciones de un dios infante y las reconveniones de un sacerdote conservador.

En cambio, la sogá del suicidio era un objeto perdido, apenas visible en el relato de uno de los protagonistas de estos acontecimientos, que surgió años después como una de sus piezas. No fue un objeto buscado ni encontrado, sino que un objeto *aparecido* que portaba quizás la explicación más profunda de esa muerte, como un objeto-síntoma. La sogá era el objeto *pendiente* de esa historia, en el que la muerte se aproximaba al deseo y se atisbaban las fantasías que rodearon los hechos, pero que también habían circundado las vidas. La sogá —si se me permite la imagen— no era solo el objeto-muerte, la técnica en que se consumaba una pulsión; era también una trama que conectaba los dichos *post-mortem* con las fantasías *pre-mortem*: si socialmente se fantasea sobre las sexualidades y los deseos del otro, especialmente si es un otro extraño, heterogéneo o disruptivo, también se lo hará con su muerte y, en esa medida, no será el fin de las fantasías sino su reinicio. Y la sogá representa una especie de moraleja, porque las fantasías sobre el otro homosexual se refieren tanto al goce irrestricto como a la culpa indeleble. Este tipo de muerte refrenda la moraleja, ese vínculo profundo, y quizás mítico, entre homosexualidad y muerte, como sin duda lo ha hecho el sida durante décadas.

Pero —regresemos a Žižek (1992)— las fantasías son un modo de elaborar los deseos; a través de ellas aprendemos a desear. Si así fuera, entonces estas máquinas epistémicas no solo habrían explorado las fantasías, opacas y resplandecientes a la vez, sino también los deseos que ellas enseñan y elaboran. Podríamos preguntarnos si cada vez que nos encontramos con una fantasía también lo hacemos con formas de desear. Pero —ya lo anotamos— todo ello está desplazado y constituye otra escena, como alguna vez Freud llamó a lo inconsciente. Otra escena etnográfica, no psíquica; otra escena política, no íntima. No, ante todo.

Las fantasías, estudiadas desde la etnografía, son registros vibratorios de lo social y lo psíquico, modos de ajustar aquello que no puede acomodarse fácilmente; por eso surgen —insisto— en las fisuras donde lo consensual y lo público parecen debilitarse o difuminarse. Ahí donde los discursos de la tolerancia y el respeto pierden fuerza performativa, entonces vemos emerger las fantasías que siempre los acompañaron: no necesariamente en forma de violencia o agresión, pero sí introduciendo un elemento extraño o generando un hiato. Claro, esto lo podemos observar directamente, por así decirlo. En mi propio campo lo hice muchas veces y no necesité de las máquinas epistémicas, salvo que existiese alguna que no alcancé a identificar en esas circunstancias. Pero la fantasía irrumpe: de esos somos testigos. Podemos dar cuenta de esa irrupción humorística o violenta, disruptiva o juguetona, pero es menos factible que podamos seguir su curso, interrogar su emergencia, constatar sus efectos. En esa labor de largo plazo, las máquinas epistémicas son más útiles y precisas.

Si al inicio del artículo vinculé dichas máquinas con una exploración de las fantasías sociales, al finalizarlo sostengo que también podrían servir para investigar deseos o formaciones deseantes. El propio texto, como una máquina parecida, va desplegando sus conclusiones y lo dejaré así. En mi propuesta sobre una antropología del deseo no consideré las fantasías como un campo de estudio, entre otras razones porque no sabía cómo investigarlas. El acompañamiento del Niño-Dios, durante 10 años, me mostró algunas posibilidades, que son las que ahora describo.

La sogá, debo decirlo, es otra fantasía porque no existe materialmente. Sin duda existió como objeto, pero hoy solo existe como relato. Pero imaginemos que alguien hubiese guardado esa sogá, casual o intencionalmente, y al preguntar por ella me la ofrecieran o me la regalaran: ¿podría aceptar un objeto de ese tipo?, ¿se puede donar el objeto-muerte del otro?, ¿puedo recibirlo, así como acepté al Niño-Dios? Esa figura es siempre un don, se debe regalar para que sus bendiciones sean efectivas. Si la sogá es un objeto-muerte, el Niño es un objeto-don: la sogá por su uso circunstancial, no por su materialidad; el Niño, por su propio sentido sagrado y ritual. No toda sogá es un objeto-muerte (y podrían existir muchos otros), pero todo Niño-Dios es un objeto-don.

Y es aquí donde se juega la alteridad de esos objetos. Si me hubiesen ofrecido la sogá no la habría aceptado: no es un objeto-don que se pueda

recibir, aunque tal vez sí un objeto-etnográfico que se puede conservar. Pero quizás la sogá sirve como máquina epistémica por su inexistencia y no por su materialidad. Es lo contrario del Niño, cuya materialidad es la que lo convierte en máquina, la posibilidad real de portarlo: no iría a su misa si no lo llevara. En ese sentido, la sogá implica una alteridad tan radical que no se la puede portar, ni asumir; no es intercambiable. ¿Eso será la muerte, en última instancia? El Niño contiene una alteridad compartible y donable, en cierto modo. ¿Eso es la reproducción y el parentesco?

Notas

¹ Este texto es parte de un proyecto de mayor alcance de interrogación de las prácticas etnográficas que realizo a partir de mi trabajo de campo en la ciudad de Tenosique. Lo complementan tres textos ya publicados (Parrini, 2021, 2022a y 2022b). Agradezco los comentarios recibidos en el Taller de Etnografía en y desde México, coordinado por Sandra Rozental, Carlos Mondragón y Tiana Bakić. Hay algo de fantasía en cualquier interpretación y en cualquier escucha. Quizás de eso se trata la escritura.

² A lo largo de este texto me localizaré en una posición masculina de enunciación cuando me refiera a quien investiga o quien escribe. Es una posición elegida de manera puntual, pero creo que los planteamientos que desarrollo tendrían que transformar ese lugar de enunciación en una *pequeña máquina epistémica* que recorra las configuraciones de género de la antropología. Será una tarea del porvenir.

³ Laurent Berlant sostiene que

la teoría de los afectos es una nueva fase de la historia de la ideología; el momento del giro afectivo nos retrotrae *al encuentro de lo que se siente con lo que se sabe* y con aquello que impacta de forma novedosa pero también reconocible. (Berlant, 2020, p. 106; el destacado es mío)

⁴ Hoy el matrimonio igualitario es legal en las 32 entidades federativas del país. La primera transformación legal en esa dirección la votó la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (hoy Ciudad de México), el 21 de diciembre de 2009. El artículo 146 del Código Civil definía el matrimonio como “la unión libre entre un hombre y una mujer” y, tras las reformas, quedó como “la unión libre de dos personas para realizar la comunidad de vida” (Código Civil del Distrito Federal, citado en Bustillos, 2011, p. 1036). Estos cambios implicaron que personas del *mismo sexo* pudieran contraer matrimonio y gozar de los derechos que esa institución garantiza, incluyendo la adopción de menores de edad. Tal vez fue ese aspecto el que produjo las mayores resistencias entre la iglesia católica y sectores políticos conservadores.

⁵ Creo que aquí se registra lo que Strathern (2004) llama una conexión parcial, en la que los niveles de análisis que elegimos o en los que logramos trabajar también

son discordantes. Es decir, no pasamos de un nivel a otro sin experimentar tensiones y pérdidas. Leyendo esa propuesta mediante la perspectiva de los antagonismos de Edelman y Žižek, podemos aventurar que las PME se adentran en ellos sufriendo sus “efectos”. Por eso, lo veremos más adelante, los objetos elegidos son tan precarios: una figura de yeso fracturada, una cuerda que sirvió como instrumento suicida. Las conexiones parciales que interesan a Strathern aquí se materializan en la fragilidad de partes que se juntan precariamente o lo hacen fatalmente. La PME es un registro material de las relaciones antagónicas y de las fantasías que, a su vez, explora. Quizás solo porque están materialmente estropeadas pueden internarse en las fracturas sociales y afectivas que nos interesan. Me atrevería a decir que, en algún sentido, corresponden a lo que Deleuze llama “máquinas de guerra”: aparatos que cruzan relaciones de poder territorializadas y que se destruyen en ese tránsito. Deleuze dirá que una máquina de guerra “implica cierto tipo de espacio, una peculiar composición de hombres (sic), de elementos tecnológicos y de aparatos de Estado” (Deleuze, 2006, p. 25).

⁶ Todos los nombres personales citados en el texto corresponden a pseudónimos.

Referencias

- Abduca, R. (2007). La reciprocidad y el don no son la misma cosa. *Cuadernos de Antropología Social*, (26), 107-124.
<https://www.redalyc.org/pdf/1809/180914245006.pdf>
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Bersani, L. (1995). ¿Es el recto una tumba? En R. Llamas (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79-115). Siglo XXI.
- Bustillos, J. (2011). Derechos humanos y protección constitucional. Breve estudio sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en México y en perspectiva comparada. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* (nueva serie), 132, 1017-1045.
<https://www.redalyc.org/pdf/427/42721148002.pdf>
- Crary, J. (2008). *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. CENDEAC.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones. 1972-1990*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985) *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

- Edelman, L. (2004). *No Future. Queer theory and the death drive*. Duke University Press.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Paidós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Love, Heather (2015). Fracaso camp. En C. Macón y M. Solana (eds.), *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado (187-204)*. Título.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Navaro-Yashin, Y. (2009). Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the production of anthropological knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 1-18.
<https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-9655.2008.01527.x>
- Parrini, R. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco e Iztapalapa), Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/contenido/contenido/Libroelectronico/deseografias.pdf>
- Parrini, R. (2021). Posetnografía. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. Antropología y etnografía en el México del siglo XXI*, 75-86.
<http://ceas.org.mx/documentos/BoletinCEAS2021.final.pdf>
- Parrini, R. (2022a). Ethnographie et trahison. *Monde Commun: Des anthropologues dans la cité*, 7 (*Trans: des existences frontalières [à paraître]*), 180-194.
- Parrini, R. (2022b). Etnografía y heteronormatividad. En R. Parrini y K. Tinat (coords.), *El sexo y el texto. etnografías y sexualidad en América Latina* (pp. 283-313). El Colegio de México.
- Sedgwick E. (2003). *Touching Feeling Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Altamira Press.

Testart, A. (2013). What is a gift? *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 249-261. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.14318/hau3.1.026>

Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 86(1 [Special Issue: The Political Challenge of Relational Space]), , 57-78. <https://www.jstor.org/stable/3554460>

Warner, M. (1993). Introduction. En Michael Warner (Ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (VI-XXXI). University of Minnesota Press.

Žižek, S. (1992). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI.

Humillación y vergüenza. Formas de estatalidad en un contexto de contrainsurgencia

Humiliation and Shame. Forms of Statehood in a Counterinsurgency Context

Irene Álvarez

Secretaría de Gobernación del Gobierno de México, México

Resumen

Se trata de un trabajo etnográfico que recupera experiencias de humillación y vergüenza entre la población de un pequeño rancho ubicado entre la Sierra Madre del Sur y el Océano Pacífico, en el estado de Guerrero, México. En 1972, muchas personas de dicha localidad fueron sometidas a diversos procesos de violencia, a manos del ejército mexicano, por acusarlas de estar vinculadas con movimientos guerrilleros. En ese contexto, el artículo da especial relevancia a aquellas prácticas violentas que generaron humillación y vergüenza entre quienes las padecieron. Se argumenta que el ejercicio de la violencia, en su dimensión humilladora y avergonzante, es una manera de producir estatalidad.

Palabras clave: humillación, vergüenza, estatalidad, justicia, etnografía.

Abstract

This is an ethnographic work that is based on experiences of humiliation and shame among the population of a small ranch located between the Sierra Madre del Sur and the Pacific Ocean, in the state of Guerrero, Mexico. In 1972, many people from that town were subjected to various processes of violence, at the hands of the Mexican army, for accusing them of being linked to guerrilla movements. In this context, the article gives special relevance to those violent practices that

Recibido: 16-04-2022. Aceptado: 30-05-2023



Irene Álvarez es socióloga y etnógrafa. Es doctora en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (UAM-C). Ha trabajado en El Colegio de México (COLMEX), en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y en la University of Aberdeen. Actualmente, se dedica a la gestión pública en materia de derechos humanos en la Secretaría de Gobernación del Gobierno de México. Forma parte de la red de trabajo Noria Research. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6206-9762>

Contacto: alvarezirenem6@gmail.com

Cómo citar: Álvarez, I. (2023). Humillación y vergüenza. Formas de estatalidad en un contexto de contrainsurgencia. *Revista Stultifera*, 6(2), 47-69. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-03.

generated humiliation and shame among those who suffered them. It is argued that the exercise of violence, in its humiliating and shameful dimension, is a way of producing statehood.

Keywords: humiliation, shame, statehood, justice, ethnography.

El artículo recupera experiencias de un trabajo de consultoría financiado por el Fondo de Ayuda, Asistencia y Reparación Integral para el estado de Guerrero, México, el cual fue creado con el objetivo de reparar a víctimas de violencia política en el marco de la ofensiva contrainsurgente de las décadas de 1960 y 1970 conocida como Guerra Sucia. El proyecto de consultoría consistía en recoger testimonios de “víctimas directas e indirectas” de un proceso de desaparición forzada llevado a cabo por miembros del Ejército Mexicano en la localidad de El Quemado, en la región de la Costa Grande de Guerrero, en 1972. El texto indaga en las perspectivas de las personas que sufrieron dicho proceso de violencia y reflexiona sobre las formas en que la estatalidad se hace presente a partir de la distinción entre humillación y vergüenza. La *gorra sucia* lo llaman juguetonamente los estudiantes de secundaria de la localidad que no conocieron el proceso de represión política que tuvo lugar en la población de El Quemado, un pueblo de unos 800 habitantes ubicado en la sierra de Guerrero, México, que tuvo lugar entre 1972 y 1976. Este suceso hace referencia a lo que sucedió una mañana de septiembre, cuando una comitiva de elementos del ejército mexicano ordenó a los varones del pueblo que se reunieran en la escuela local. En pocos días, prácticamente todos los hombres del pueblo —ya fueran adolescentes, jóvenes o ancianos— fueron aprehendidos. Los soldados convirtieron las aulas en un centro de detención y tortura que resguardaba a más de 90 personas. Acusaban a los campesinos de ser aliados de Lucio Cabañas, un líder guerrillero que defendía la redistribución de la riqueza y la abolición de los cacicazgos.

El presente artículo retoma el caso citado antes, para demostrar que el proceso represivo puede ser entendido como una forma de administración de la humillación y vergüenza. En ese sentido, propongo que la estatalidad es una forma de administración del castigo y me intereso en observar cómo es que esta es experimentada por quienes la padecieron. A continuación, desarrollo una conceptualización general de cómo es que las nociones de

humillación y vergüenza pueden iluminar nuestra noción de estatalidad. Este apartado también contiene una breve explicación metodológica. Posteriormente, profundizo en las condiciones que posibilitaron la investigación. Luego, hago referencia al lugar donde sucedieron los hechos descritos en el párrafo anterior. Los siguientes tres apartados refieren a las formas en que la gente ha significado la violencia estatal. Se concluye con una breve reflexión acerca de las posibilidades de reparación del daño entre la población de El Quemado.

La distinción entre humillación y vergüenza

En este apartado quiero mostrar que, en geografías como las zonas rurales guerrerenses, la estatalidad ha sido una forma de administración del castigo que hace de la humillación una herramienta.

La palabra humillación deriva de la raíz latina “humus” que significa tierra o suelo (Barnhart, 1988 en Hartling *et al.*, 2000, p. 3). Es una forma de interacción humana que coloca a un individuo o grupo en una posición degradada o baja, incitando sentimientos de devaluación o desgracia. Comparada con la vergüenza, la experiencia de la humillación ha sido relativamente descuidada en la literatura (Hartling, 1995; Hartling y Luchetta, 1999). Es común que la vergüenza y la humillación se usen frecuentemente de manera intercambiable en la bibliografía. Quizás esto se deba a que estas emociones dan como resultado respuestas conductuales similares, por ejemplo, evitar el contacto visual, retraerse y esconderse. Sin embargo, sostengo que es necesario distinguir las diferencias entre aquello que resulta vergonzoso y lo que es humillante.

Paul Gilbert sostiene que “en la vergüenza el foco está en el yo, mientras que en [la] humillación, el foco está en el daño hecho por otros” (1997, p. 133). Este planteamiento coincide con el de Donald Klein, quien afirma que la gente cree merecer su vergüenza, pero no su humillación (1991, p. 117). A diferencia de lo que sucede con la vergüenza, cuando tendemos a culparnos por el daño que nos hemos causado, con la humillación, el daño es visto como algo que otros nos infligen injustamente. Esta distinción nos ayuda a entender cómo la vergüenza puede usarse como una herramienta de control social. Es ventajoso para el grupo dominante persuadir al grupo subordinado de que son merecedores de vergüenza, que son responsables del daño que se han causado a sí mismos, que se culpan

a sí mismos por alguna deficiencia o supuesta inferioridad. Convencer a los subordinados de que son merecedores de vergüenza desvía la atención de las acciones del grupo dominante. Alternativamente, si los miembros del grupo subordinado identificaran claramente sus experiencias como una humillación inmerecida, podrían comenzar a centrar su atención en los comportamientos y prácticas del grupo dominante y desafiar esos comportamientos. Desde estas perspectivas, la humillación pública es siempre una demostración de poder. Obligar a otros a desnudarse, arrodillarse o bailar frente a espectadores permite que los protagonistas refuercen una posición superior respecto al otro. Así, la humillación funciona como un mecanismo que “pone en escena” una relación asimétrica. Se trata de hacer literales las relaciones de poder que sustentan un orden social. De esa manera, degradar a alguien tiene un sentido político, en cuanto es una forma de dramatizar la dominación. Es decir, se trata de un acto político que refrenda la diferencia en la capacidad que un grupo social tiene sobre otro. La humillación, por lo tanto, puede entenderse como un acto; sin embargo, y esto también habría que decirlo, es una acción que tiene consecuencias en la constitución psíquica de un sujeto. Alguien humillado y avergonzado es aquel cuya valía es puesta en cuestionamiento y, si bien puede rebelarse ante el que atenta contra su dignidad, es probable que también acepte e internalice la posición de inferioridad asignada por otro.

Ahora bien, en este argumento quiero ir más lejos y proponer que las relaciones de poder no solo se representan o se materializan a través de actos que generan humillación y vergüenza, sino que se constituyen en dichas acciones. Es decir, no se trata de que las relaciones de poder existan previamente y que, luego, se actúen, sino que estas son realizadas precisamente en ese hacer. Desde esa lógica, las emociones mencionadas son constituidas por acciones concretas, lo cual hace que el poder sea entendido no como una conformación de estructuras rígidas y prefiguradas, sino de una manera mucho más dinámica.

Sostengo que, en ciertos contextos, los actos que producen humillación y vergüenza son los mecanismos a través de los cuales la estatalidad, como relación de poder, se fabrica. Coincido con algunos autores al afirmar que el Estado es una abstracción (Poulantzas, 1978); por lo tanto, prefiero hablar de estatalidad para referirme a las prácticas a

través de las cuales se ejerce el poder estatal. En concreto, me interesa mostrar que, en un escenario de ofensiva contrainsurgente, la humillación y la vergüenza se transformaron en recursos útiles para instaurar relaciones de poder. Sin embargo, mi planteamiento no se queda ahí. Me interrogo por las formas en que la gente vive la humillación y la vergüenza, así como las estrategias que elabora para sobreponerse a estos afectos. En ese sentido, reconozco que, en ciertos espacios, la estatalidad, la humillación y la vergüenza son fenómenos relacionados; sin embargo, también me interrogo por las formas complejas, inesperadas, en que las personas significan y experimentan su propia condición de degradación.

Este artículo sigue una metodología etnográfica; sin embargo, por momentos, es afín con la autoetnografía, es decir, que atribuye un valor cognitivo a las experiencias personales (Bénard, 2019). A pesar de los señalamientos de autores como Roseberry, que se muestran recelosos de una etnografía que parece ser más un “escape hacia uno mismo” (Martínez, 1998, pp. 176-177) que un análisis de una situación social y política, considero que es una herramienta útil para comprender la interacción entre la etnógrafa y los interlocutores de su investigación. Esto es de particular relevancia si se toma en cuenta que una parte importante del *corpus* de este artículo se produjo en el marco de mi participación como consultora en el proyecto integral “Memorial a las Víctimas de Desaparición Forzada en El Quemado, Atoyac de Álvarez, Guerrero” (MVDF), financiado por la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV).

Este último era un proyecto de reparación integral que buscaba reconocer y reparar un hecho concreto ya mencionado: la detención arbitraria de más de 90 personas en El Quemado entre el 28 de agosto y el 5 de septiembre de 1972. En ese sentido, mi experiencia como consultora me permitió observar la relación entre agentes estatales y un sector de la población que, históricamente, ha sido víctima de violencia política; sin embargo, —como reflexiono a lo largo del texto— estar ligada, de una manera u otra, a la CEAV también limitó la información que pude obtener. Por eso, además de hacer una estancia de investigación durante 2019, realicé varias incursiones a El Quemado durante 2020, las cuales me sirvieron para complementar la información obtenida. A lo largo de este artículo presento los resultados de dichas incursiones, los nombres de los interlocutores de

investigación han sido ficcionalizados u omitidos para evitar su identificación.

En el siguiente apartado refiero a las políticas institucionales que hicieron posible mi participación en el proyecto de memorial.

La institucionalización de la justicia transicional

Me sorprendió lo jóvenes que éramos todos. Arquitectas, cineastas y, luego, estábamos nosotros: un historiador y una socióloga. Llevábamos horas en una reunión que parecía más la representación burocrática de la Torre de Babel que una junta para definir los términos de un convenio entre prestadores de servicios y una institución federal. Algunos de mis compañeros del proyecto iban acompañados de sus propios abogados, los cuales hacían de intérpretes entre los agentes estatales y el resto de los asistentes.

Además de nuestra evidente falta de dominio de los lenguajes legales y contables que se gestan en torno al dinero marcado como público, primaba un ambiente de desconfianza. Parecía como si profesionistas y servidores públicos asumieran la inminente traición del otro y trataran de anticiparse a ella con una serie de procedimientos que no hacían sino encarecer los costos del proyecto. La posibilidad de una sanción era interpretada como algo que podía resolverse con tiempo, asesoría técnica y, sobre todo, dinero. Por ejemplo, la probable auditoría del ejercicio del presupuesto del MVDF se traducía en contemplar el pago por contratación de servicios contables; igualmente, cada nuevo reporte o documento que se requería se traducía en un costo. La ilegibilidad de los procedimientos estatales, como la desconfianza que primaba entre los sectores, generó incertidumbres que, a la postre, derivaron en una inflación de costo del trabajo. Al final, el proyecto superó los nueve millones de pesos. El financiamiento provenía del Fondo de Ayuda, Asistencia y Reparación Integral para el estado de Guerrero, el cual había sido creado con el objetivo de “brindar los recursos necesarios para la ayuda, asistencia y reparación integral de las víctimas del delito de orden federal” (DOF, 2015). Tal y como reiteraban los funcionarios públicos con los que nos entrevistamos se trataba, efectivamente, de “dinero de las víctimas”.

El MVDF era una iniciativa que había visto su comienzo en 2019 y que estaba constituida por distintos elementos: un memorial que consistía en un proyecto arquitectónico; un sitio *web* que registra las violaciones a derechos humanos; un memorial disperso que, a través de pequeños memoriales, registra dónde se registraron hechos de desaparición forzada; un vídeo documental, y un libro de divulgación científica. Mi trabajo era coordinar la elaboración del manuscrito, además de colaborar en la recuperación de testimonios de las víctimas de desaparición forzada de El Quemado.¹ El ejercicio se planteaba como parte del derecho a la verdad de las víctimas de violencia política del pasado. A la par de realizar el MVDZ, la CEAV planeaba otorgar indemnizaciones individuales a las víctimas directas e indirectas de hechos violentos. De acuerdo a los testimonios de algunas de las víctimas, algunas esperaban obtener compensaciones por alrededor de un millón de pesos.

Este esfuerzo era uno de los primeros ejercicios del paradigma de justicia transicional o de transición que ha tenido lugar en México. Es preciso recordar que este paradigma plantea hacer frente a legados de violencia a través del castigo de crímenes de lesa humanidad; la recuperación histórica de los hechos violentos; la reparación integral del daño, material y simbólica, a nivel individual y colectivo; además de ofrecer garantías de no repetición de los eventos atroces. Durante décadas, las injusticias cometidas contra la gente de El Quemado fueron ignoradas; sin embargo, en el sexenio de Vicente Fox (2000-2006) tuvo lugar la apertura de archivos del desaparecido Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN) en lo relativo al periodo de represión política conocido como “guerra sucia”. Igualmente, durante el régimen foxista, en 2002, se creó una comisión de esclarecimiento de los eventos del pasado llamada Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticas del Pasado (FEMOSPP).

A partir de entonces, la historia de El Quemado comenzó a ser conocida como un caso emblemático de represión política. Estos esfuerzos fueron un primer avance en el esclarecimiento de la violencia estatal, aunque insuficiente. El informe de la FEMOSPP, titulado *¡Qué no vuelva a suceder!*, fue objeto de censura. Esto anuló “la posibilidad de pedir cuentas a los responsables de aquellos delitos y de compensar a los parientes de sus víctimas” (Gledhill, 2017, p. 59). Posteriormente, la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV), una institución especializada en la asistencia

de víctimas de violaciones de derechos humanos creada durante la administración de Felipe Calderón (2006-2012), en 2014, tomó el caso. Una de las funciones de la CEAV es implementar mecanismos de reparación integral del daño, lo cual incluye compensación económica, aunque también contempla atender necesidades de salud, educación o asistencia social a personas que hayan sufrido daño deliberado. En 2018, mientras la institución estaba al mando de Jaime Rochín, la CEAV adquirió el compromiso de llevar a cabo un plan de reparación integral que incluía indemnización económica, proyectos de desarrollo económico y de creación de infraestructura con el objetivo de beneficiar a las víctimas de El Quemado, del cual el proyecto del MVDF era parte.

Esta política de atención a víctimas de violencia del pasado se vio retomada durante el sexenio del actual presidente de México Andrés Manuel López Obrador. Aunque durante su campaña electoral el mandatario dijo simpatizar con muchos de los principios de la justicia transicional, en su toma de protesta como titular del poder ejecutivo señaló:

[...] si abrimos expedientes dejaríamos de limitarnos a buscar chivos expiatorios, como se ha hecho siempre, y tendríamos que empezar desde mero arriba. No habría juzgados ni cárceles suficientes y lo más serio, meteríamos al país en una dinámica de fractura, conflicto y confrontación. (Redacción Animal Político, 1 de diciembre de 2018)

Si bien durante la presente administración se han hecho algunos esfuerzos notables, tales como la creación de la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia en el Caso Ayotzinapa² y la Comisión para el Acceso a la Verdad, el Esclarecimiento Histórico y el Impulso a la Justicia de las violencias graves a los derechos humanos cometidas de 1965 a 1990³, no ha habido una disculpa por parte de las fuerzas armadas por su participación en operaciones de contrainsurgencia.

Es notorio que tanto familiares de víctimas de desaparición forzada como los sobrevivientes de desaparición forzada transitoria de El Quemado han comenzado a recibir indemnizaciones económicas, aunque en algunos casos las cifras han sido mucho menores a lo esperado. Igualmente, es preciso decir que, si bien el libro que formaba parte del MVDZ se llevó a cabo, este no ha sido divulgado como parte de una decisión de la CEAV (Beltrán, 2019). El resto del proyecto de memorial no ha sido concluido.

A pesar de que en el caso referido el proceso de implementación de un paradigma de justicia transicional ha sido imperfecto, el proceso ha dejado ver cómo es que la estatalidad puede ejercerse en dos sentidos: por un lado, como aquella que, en algún momento, violentó los derechos humanos de las víctimas; por otro, como un ejercicio que, en el presente, busca hacerlos cumplir. En ese sentido, nosotros éramos producto de la estatalidad en su versión reparadora. Eso fue precisamente lo que permitió que la labor de la que escribe se transformara en parte del resarcimiento del daño.

En las páginas subsecuentes, hablaré de la relación que establecí con las personas de El Quemado.

La violencia legible

Al recorrer El Quemado, uno tiene la sensación de que ese pueblito de 815 habitantes (SEDESOL, 2010) es una localidad minúscula, constituida por una sola calle; sin embargo, con el paso de los días, es posible descubrir que detrás de las casas más visibles se esconden conjuntos de viviendas, un pequeño riachuelo, una cañada, huertas de mango y varios expendios de cerveza. Aunque en el día el pueblo parece un paraje solitario, con el caer de la tarde es posible ver grupos de ancianos jugando ajedrez y conversando, muchachos jugando basquetbol y mujeres recorriendo los caminos de tierra acompañadas de niños y bebés. Quizá el rasgo más distintivo del pueblo sea la sinfonía de colores vibrantes constituida por casas, porches y hamacas. Mientras los jóvenes platican en esquinas u observan detenidamente sus celulares, los viejos contemplan la calle desde las antecameras de sus viviendas. Sentados en sus chillonas camas de nylon, entablan conversaciones breves con los transeúntes sobre el oscilante precio del mango o las lluvias que siempre decepcionan por ser excesivas o insuficientes.

Los espacios interiores son oscuros. Las salas de estar están constituidas por una o más camas que hacen de las paredes sus cabeceras. En las esquinas de la habitación, hay altares compuestos por figuras religiosas, veladoras, flores de plástico y manteles tejidos. Muchas veces, junto a estos espacios de culto doméstico, hay una colección de fotografías familiares. Figuran rostros sonrientes, escenas vacacionales y eventos familiares articulados por la narrativa de sus curadores, quienes explican

a la audiencia las fechas, los nombres y los lugares que hacen que esas imágenes se transformen en testimonios de la felicidad. Además de las fotografías que remiten al pasado, hay una serie de imágenes sobre eventos imaginados. Se trata de montajes fotográficos donde tienen lugar situaciones imaginarias. A menudo, el fondo está integrado por imágenes de cascadas polinesias, bosques europeos o cielos de algodón. Las siluetas de seres queridos aparecen flotando en estos paisajes retocados e improbables. En estos documentos, las víctimas de desaparición forzada no son tales. Son abuelos con nietos que nunca conocieron, o personajes alados en escenarios celestes. Las fotografías revelan un deseo de unidad familiar, de coincidencia espacio-temporal que nunca tuvo lugar, o de continuación de la vida en geografías místicas. En los montajes fotográficos, la muerte, el dolor y la distancia se anulan para dar lugar a lo que no fue posible.

Cuando se le pregunta a la gente del pueblo por el origen de una tragedia ocurrida por la desaparición forzada, la tortura, el asesinato y la privación de alimentos, la reacción inmediata es identificarse con el rol de víctimas de violencia estatal y responder con una narrativa acorde a dicha posición. Hay una homologación del discurso que es abiertamente reconocida por una parte de los miembros de la localidad. Lo limitado de la interacción, la evidente resistencia a entablar una comunicación que excediera las fronteras de un discurso prefigurado, revelaba que nos identificaban como agentes estatales y que, como tales, nos presentaban una narración que respondía únicamente a nuestras demandas. Esta resistencia fue venciendo a lo largo del tiempo, gracias a mi presencia constante en el pueblo y a las visitas que realicé, ya como investigadora y no como consultora, en diversos momentos de 2020.

Aun así, ciertamente, era notorio que la comunidad había adoptado toda una serie de estrategias para relacionarse con la estatalidad. Esto quedó claro muy pronto. Cualquier reunión que nosotros, integrantes del proyecto del MVDZ, sostuviéramos con la gente del pueblo se convocaba a través del potente megáfono que estaba en una de las tiendas de abarrotes. Una voz amplificaba invitaba a las víctimas directas e indirectas de la Guerra Sucia a asistir a nuestro encuentro. El contacto con los habitantes del pueblo estaba mediado por comités creados expresamente para atendernos, por la semántica institucional de la atención a víctimas y, sobre

todo, por la cuidadosa presentación de los hechos violentos. Había voceros asignados para referir a los eventos emblemáticos que, desde su perspectiva, constituían esa narrativa que se conocía como Guerra Sucia. La violencia era, entonces, relatada por ancianos que eran sobrevivientes de desaparición forzada temporal. Aquellos que habían perdido a sus padres como resultado de la tortura a manos de militares también ocupaban un lugar privilegiado en la discusión pública sobre las atrocidades cometidas por las fuerzas armadas. Todos eran varones.

Ciertamente, podría hablarse de la construcción de un discurso público de la violencia política que privilegiaba los datos precisos y cuantificables del fenómeno violento: fechas que marcaban el inicio y fin de un periodo violento, el número de detenidos o de víctimas de desaparición forzada y los nombres de los responsables. Esta versión de los eventos sufridos podría interpretarse como el resultado de años de prácticas estatales, es decir, de esfuerzos institucionales por definir quiénes podían constituirse como derechohabientes de una política de la memoria y, más recientemente, de la reparación del daño; y, por otro lado, como un modo de hacer legible la violencia estatal. Siendo más radical, incluso podría afirmarse que lo que presenciamos es la reproducción de un sujeto antropológico identificable como la víctima de violencia de la represión estatal. La Guerra Sucia era el despliegue de una narrativa que buscaba hacer de la violencia algo objetivable y, por tanto, susceptible de ser apropiada por funcionarios públicos, activistas, consultores, académicos y periodistas.

En ese sentido, la narrativa dominante sobre la violencia que ha experimentado El Quemado puede entenderse a la luz de la noción de legibilidad, es decir, como un engranaje que permite la articulación entre intereses locales y dominios públicos e institucionales (Liffman, 2016). Ahora bien, si se deja atrás esa constelación de lugares, fechas y nombres, puede comenzar a vislumbrarse la aparición de los efectos de una violencia mucho más ambigua. Me refiero a los procesos sociales excluidos de la historia, la difusión mediática y los procesos administrativos, los mismos que aparecen en esos interiores domésticos que describí antes, en las conversaciones extensas y, sobre todo, en la singularidad de esa forma particular de interacción que suele llamarse etnografía.

En las siguientes páginas explico los hechos que tuvieron lugar en el Quemado en 1972.

La localidad de la violencia de Estado

La tesis más difundida respecto a los hechos de desaparición forzada de 1972 que tuvieron lugar en El Quemado es que se trató de una respuesta a las acciones insurgentes en contra del ejército mexicano (Castellanos, 2007; Ovalle, 2019). El 12 de agosto de 1972, el Partido de Los Pobres (PdLP), la organización de Lucio Cabañas, organizó una emboscada en el paraje conocido como Arroyo Oscuro, no muy lejos de El Quemado. Durante dicho episodio, 18 soldados fueron asesinados, 20 fueron hechos prisioneros y 9 fueron heridos. Al día siguiente de los hechos, un teniente declararía:

[...] los grupos que han atacado a las fuerzas militares, cuentan con todo el apoyo, voluntario o por temor o amenaza, de la gente de la región [...]. No es creíble que nadie de [sic] cuenta de que un grupo numeroso de individuos armados [...] se reúna o se desplace. Fácilmente los lugareños pueden identificar a quienes forman parte de su comunidad o a quienes no forman parte de ella. (FEMOSPP, 2005, pp. 337-338)

Desde entonces, las estrategias de contrainsurgencia comienzan a dirigirse a lo que ahora se considera la base social de la guerrilla, es decir, la población civil de la sierra guerrerense.

A diferencia de lo que señala el informe de la FEMOSPP, la gente explica la desaparición forzada como una respuesta, no solo a los acontecimientos de Arroyo Oscuro, sino también a un evento que ocurrió algunos meses antes. Me refiero a la emboscada del 25 de junio de 1972. El ataque ocurrió en la localidad de San Andrés de la Cruz, del municipio de Atoyac de Álvarez, en contra de un vehículo del 50° Batallón de Infantería, que fue agredido por un grupo de combatientes vinculados a Lucio Cabañas. Durante este enfrentamiento fallecieron diez personas que formaban parte del ejército mexicano. En el pueblo, existe la sensación de que las fuerzas armadas emprendieron acciones de violencia en contra de los varones de la localidad porque asumieron que habían participado en los ataques guerrilleros; sin embargo, las razones que llevaron a las fuerzas armadas a hacer semejante suposición forman parte de la historia de un conflicto local.

Aunque las emboscadas pueden ser la razón causal que atrajo a las fuerzas armadas, un sector de la población vincula las operaciones de contrainsurgencia con el conflicto entre un cacique local, Pilar Morales, y un grupo de actores que tenían vínculos con el movimiento guerrillero de Genaro Vázquez, otro líder guerrillero de la región. Don Pilar era la autoridad del pueblo. Se trataba de un hombre originario de algún lugar de la región guerrerense de la Costa Chica, que llegó a la localidad después del periodo revolucionario y, poco a poco, fue comprando terrenos de ejidatarios que transformó en fincas de café. Pronto, don Pilar tenía a buena parte de su familia trabajando con él como ayudantes de sus fincas. Tal y como sucedía en el resto del municipio, don Pilar ofrecía “préstamos al tiempo”, es decir, anticipaba la compra de la cosecha cafetalera bajo un monto fijado arbitrariamente. En ese sentido, bien puede decirse que logró acumular capital a partir del superávit derivado de la deuda, beneficio, procesamiento y comercialización del café.

Don Pilar es reconocido como un cacique. De acuerdo a lo que pude rastrear en una serie de conversaciones con periodistas y cronistas municipales, en la Costa Grande los caciques son reconocidos como líderes, como *señores*, debido a que poseen una serie de características, como ser carismáticos, generosos y, sobre todo, valientes. Cuando he preguntado si ha habido mujeres caciques, mis interlocutores siempre han respondido con un gesto perplejo. No recuerdan la existencia de una mujer que hubiera detentado un poder político de carácter personalista. Aunque nombran a esposas o madres, nunca mujeres solteras, que ejercían algún tipo de liderazgo, este nunca tiene los atributos propios del caciquismo. En ese sentido, entiendo a los caciques como figuras patrocéntricas, es decir, como varones que ejercen una suerte de autoridad paternal y que encarnan valores comunitarios (Borneman, 2005, p. 3).

Desde una perspectiva relacional, entiendo el caciquismo como una forma de vinculación subjetiva con la autoridad. Al recordar a don Pilar, las personas que de alguna manera fueron cercanas a él, ya sea por linaje o por pertenecer a la facción local más cercana al poder caciquil, hablan de él como un hombre justo y bondadoso. Las descripciones evocan el afecto que se tiene hacia un padre. Del mismo modo, aquellos que son sus críticos se refieren a una suerte de paternidad tirana y rememoran su trato injusto hacia peones y antagonistas. En ese sentido, aun en el presente, es posible

rastrear una división en las formas en que se recuerda a Don Pilar. Aquellos que viven en el centro del pueblo y que, en muchos casos, comparten el apellido Morales, lo recuerdan de un modo mucho más positivo que quienes viven a orillas de la localidad y que son, en su mayoría, campesinos que trabajaban como peones.

De acuerdo a las versiones del sector más crítico, Don Pilar tenía una oposición creciente. Algunas de las personas de El Quemado que desafiaban el poder caciquil de Morales tuvieron que huir a la comunidad próxima de El Refugio, donde supuestamente se escondía Genaro Vázquez, y comenzaron a trabajar con él como “pistoleros”. Este sector entabló una lucha constante contra el cacique. Por ejemplo, la gente recuerda que, a inicios de 1972, antes de que llegara el ejército mexicano, hubo un conflicto entre las facciones, debido a que los campesinos más pobres exigían que don Pilar dejara de imponer a las autoridades agrarias locales. Al salir de una reunión donde se discutían asuntos agrarios, se suscitó un enfrentamiento que derivó en el fallecimiento del comisario ejidal Gerónimo Salas Moreno, así como del comandante de la policía Sotero Salas Flores y del campesino Gregorio Piza Maganda. Al poco tiempo, Don Pilar fue asesinado en la ciudad de Acapulco por razones que no están del todo claras.

Una de las cuestiones más interesantes al abordar el fenómeno de la desaparición forzada temporal en El Quemado es que, aunque un buen sector de la población de la localidad atribuye la presencia armada a un cambio en la estrategia de contrainsurgencia, también explica la presencia del ejército mexicano como una respuesta a los conflictos faccionales que fracturaban al pueblo. Por ejemplo, en una colonia irregular ubicada en las afueras de la cabecera municipal, un señor que vivió en El Quemado durante los primeros años de la década de 1970 señaló que el conflicto entre familias, entre pequeños propietarios y ejidatarios se refuncionalizó en el marco de la Guerra Sucia. Cada una de las facciones acusó, ante instancias gubernamentales, a la otra de estar involucrada en el movimiento guerrillero. “Lo de Lucio [Cabañas] solo trenzó más la dificultad” que ya, de por sí, existía.

En general, hay cierto consenso al señalar que tanto las personas que habían huido a El Refugio como el mismo don Pilar o sus allegados habrían

acusado a sus respectivos enemigos de estar involucrados en la guerrilla. Estas denuncias eventualmente llevarían a las fuerzas armadas a la localidad y desatarían los sucesos que he descrito antes; los mismos que, dicho sea de paso, afectaron a todos los habitantes del pueblo por igual. Más allá de referir a la veracidad de estas versiones, lo que me interesa mostrar es la perspectiva de los pobladores y apuntar a la descripción de los acontecimientos que, desde la perspectiva de la población local, detonarían la intervención armada. En ese sentido, referir a la dominación estatal es una parte fundamental del problema, aunque no basta para dar cuenta de las formas en que el fenómeno es interpretado por aquellos que experimentan violencia política.

En las siguientes páginas relato una experiencia de humillación ejercida por agentes estatales contra un habitante de El Quemado. La narrativa sirve para profundizar en los efectos de la crueldad en la constitución psíquica de un sujeto.

En los zapatos de otro

Recogí el testimonio de Justino una tarde de verano. Era un hombre que superaba los sesenta años y era originario de El Quemado. Había regresado a su pueblo natal a pasar el fin de semana. Me dijo que tenía pocos años trabajando como policía auxiliar, ganaba un sueldo escasamente superior al salario mínimo y vivía en una colonia marginal de Acapulco. Preguntó si conocía el puerto; le dije que sí, aunque mis experiencias no eran más significativas que la de una turista cualquiera. Se dio cuenta. Me dijo que la ciudad que yo conocía era una, y la que él habitaba era otra. Hablaba de colonias irregulares, de pandillas y perros callejeros, de gente que peleaba por una moneda. Su salario como policía no le permitía comprar una casa ni darles una computadora a sus hijas; sin embargo, a pesar de eso, conversaba con la desenvoltura de alguien que ha encontrado algo parecido a la serenidad.

Justino tenía tantas ganas de hablar como yo de escucharlo. Hice algunas preguntas generales acerca de su infancia, de los hechos de 1972 y del impacto de estos en su familia. Empezó a responder. Inició su relato describiendo su vida en el pueblo. Aunque no lo decía explícitamente, su biografía dejaba ver que su infancia había sido distinta a la de otros hombres en la localidad. Había vivido en Chilpancingo desde que era niño

para asistir a la escuela. Solo visitaba la casa de sus padres durante las vacaciones escolares. La residencia familiar era el mismo lugar donde nos encontrábamos haciendo la entrevista. Se trataba de una propiedad grande, ubicada al costado de la cancha deportiva que funcionaba como parque central del pueblo. A diferencia de buena parte de las casas de la localidad, el adobe que se asomaba detrás de la pintura de cal evidenciaba deterioro.

Cuando le pregunté acerca de los hechos de 1972, las palabras empezaron a correr como agua. Era un adolescente; tenía alrededor de diecisiete años. Estaba con su primo. Acababan de terminar su jornada de trabajo y regresaban cabalgando al pueblo. De pronto, se encontraron con un grupo de militares. Uno de los soldados lo interrogó: “¿a ver, bájate tú, esas botas ¿dónde las conseguiste?”. Justino les contó a los militares que sus tíos, que trabajaban en la Marina Nacional, le hacían llegar los zapatos que ya no usaban. No le creyeron. Las botas eran de guerrilleros; los campesinos usaban huaraches. Despacharon a su primo, lo llevaron a la orilla del camino y empezaron a interrogarlo. “Sentí que eran como doscientos soldados”. Entre ellos, estaba un capitán. Él fue quien lo increpó y le hizo la pregunta que ya estaba en el aire: “¿y Lucio Cabañas? ¿No es tu maestro? ¿No lo conoces?”. “No, no lo conozco” —respondió. No importaba lo que dijera. Ya era culpable. Le vendaron los ojos, le amarraron los manos y lo llevaron al monte. “Del miedo, del susto, de los nervios me dieron ganas de ir al baño”. Defecó enfrente de todos. Se rieron de él. Después, histérico, comenzó a gritar y lo golpearon. “Sentía miedo, sentía terror” —me dijo. Permaneció en el suelo por horas, esperando conocer su suerte. Al caer la tarde, lo dejaron volver a casa.

A los pocos días, el padre de Justino fue llevado a un cuartel policiaco en la cabecera municipal. Habían pasado semanas cuando lo encontraron desnudo, vagando por las calles del pueblo. “Él no sabía dónde estaba, ya ni supo [...] cómo llegó”. A pesar de que recibió atención médica, nunca se recuperó del todo. Los soldados que ocuparon el pueblo durante los años siguientes le provocaban terror. Lo mismo le pasaba a Justino. La vida se volvió insoportable. Lo interrumpí. Sentí una necesidad urgente de hacer conmensurable el daño. Le pedí que me dijera qué era lo que más había perjudicado a su familia. Viéndome a los ojos, me dijo: “pues mi familia económicamente se acabó”. Lo perdieron todo. Las huertas de mango, el ganado. Había un antes que se caracterizaba por una abundancia plena

—“teníamos queso, frijoles”— y un después lleno de precariedad —“se perdieron cosechas, se perdieron muchas cosas, nosotros, la familia se desintegró”—. Su padre no volvió a trabajar. Desarrolló algún tipo de trastorno agorafóbico que le impedía visitar sus potreros, el ganado y las huertas. La reproducción económica del grupo familiar se volvió un desafío; estar juntos, también.

Justino se fue a vivir a Acapulco. Estudió una carrera en turismo, pero nunca la concluyó. Atribuía esa incapacidad para terminar el proceso de titulación a un miedo crónico, a una humillación que se había transformado en una incapacidad para “desempeñarse con seguridad”. Renunciaba a los empleos en cuanto tenía algún altercado menor con sus jefes. Cualquier incidente lo hacía revivir la experiencia traumática de años atrás. “Todo me causaba humillación”. Tal como mencionan Jean Baker Miller e Irene Stiver, las experiencias de humillación pueden provocar una incapacidad para entablar interacciones. “No nos sentimos suficientemente seguros para representarnos en encuentros relacionales” (1995, p. 1). De acuerdo a lo descrito por Justino, esto se volvía especialmente significativo en contextos donde había una relación en donde él ocupaba el lugar de subordinado y alguien más el rol dominante, lo que significaba que era susceptible a ser degradado. En la medida en que se trata de una emoción relacional, lo que se buscaba era precisamente huir de escenarios donde se suscitaban dinámicas de poder jerárquicas que le remitieran al encuentro adolescente con los soldados.

Por supuesto, esta reflexión se daba *a posteriori*: una vez que Justino había emprendido un viaje reflexivo que le había permitido concluir que esta falta de seguridad, esta necesidad de huir de situaciones donde fuera susceptible a revivir la experiencia de la humillación, estaba asociada al episodio traumático. Él mismo advertía que le habría convenido buscar algún tipo de asesoría psicológica; sin embargo, lo hizo muchos años después, ya siendo adulto. Era claro que había pasado por un proceso reflexivo que le permitía distanciarse de los hechos y que, incluso, le permitía asumir una responsabilidad por no haber sanado, por lo que se había convertido en una falta suya y no de sus agresores.

El trauma seguía una trayectoria que impactó colateralmente, en línea ascendente y descendente. En las palabras de Justino: “mis

hermanos, muchos no siguieron estudiando, el único que terminó... mi hermana que se metió a la [Secretaría de] Marina y ella terminó de enfermera, pero mis demás hermanos, ninguno”. Desde su interpretación, la incapacidad de él y sus hermanos para concluir sus estudios se debía a que sus “principios fueron en vacío, no tenemos ninguna seguridad de nada, ni económica, ni de uno mismo” (Justino, julio de 2019). Sin duda, era interesante observar cómo esa noción de confianza en sí era transversal y se traducía en una inseguridad que tocaba todo, la psique, pero también la capacidad de generar dinero. De acuerdo a su propia interpretación, la experiencia de la humillación llegaba a sus hijos como escasez, como pobreza. La humillación se reproducía por línea paterna, del padre de Justino a él y de él a sus hijos.

Al final de la conversación, Justino dejó ver que, a pesar de todo, se responsabilizaba a sí mismo por todo lo ocurrido, por no poder sanar, por no poder evitar que los efectos de la humillación, de una u otra manera, continuaran reproduciéndose. Sin embargo, estaba en un momento donde las cosas comenzaban a verse distintas. Planeaba dejar Acapulco y regresar a El Quemado para trabajar en las huertas de mango que habían sido herencia de su padre y que su familia aún conservaba. Quizá este esfuerzo de regresar a su pueblo, a sus terrenos, al campo permitirían a Justino resignificar la experiencia de lo paterno y, sobre todo, del pasado.

En el apartado subsecuente expongo una experiencia de vergüenza derivada de una interacción entre un miembro del Ejército Mexicano y una niña de El Quemado.

El pozo

Visité a Emilia en su casa. Era una construcción fresca, pintada de un azul tan profundo que parecía una pecera. Nos sentamos en unos sillones de madera y comenzamos a hablar. Estábamos rodeadas de gente. Al principio, Emilia parecía ser una persona seria, casi inexpresiva, pero esto cambió a medida que comencé a hacer preguntas. Sus nietos y sus hijos la contemplaban sorprendidos, mientras borbotones de lágrimas mojaban su rostro. A pesar de que era hija de una de las víctimas más conocidas de la Guerra Sucia en El Quemado y que, por lo tanto, su padre había sido entrevistado infinidad de veces, ella nunca había tenido la oportunidad de contar su historia.

Me dijo que era una niña cuando los militares ocuparon su pueblo. Su padre fue detenido por cuatro años, así que, durante una parte de su infancia, ella y sus hermanos habían carecido de una figura paterna. La vida cotidiana incluía interacciones con miembros del ejército mexicano, a los cuales pretendían esquivar; sin embargo, en una ocasión esto no fue posible. Una tarde, Emilia fue a recoger agua del pozo. Uno de los militares vigilaba la fila que se formaba para disponer ordenadamente del recurso. Por alguna razón, el soldado instruyó a la gente para que dejaran pasar a una mujer que se encontraba al final de la formación. Emilia protestó y en represalia el militar la cargó y amenazó con tirarla al pozo. “Estaba hondo” —recuerda.

Mientras me contaba esa historia, era notorio que tenía una angustia que había estado contenida por décadas. Jadeaba. Su rostro se contraía mientras agregaba que, después de que el soldado la dejara suspendida sobre el pozo, regresó a su casa y que fue su prima quien le contó a su madre lo que había sucedido. Esta última la reprendió y la culpó por lo que había sucedido. Creció sintiendo que el evento había sido su culpa, que era muy “peleonera”, que tenía un carácter “muy fuerte”.

Quedó claro que lo que Emilia experimentaba, incluso en el presente, era una forma de vergüenza que se inscribía en el cuerpo como un recordatorio doloroso de que se había infringido un orden. ¿Y qué clase de orden sería ese? Como en un drama teatral, cada uno de los participantes tenía un rol definido: el hombre adulto con un cargo militar es quien ejerce poder, y la niña campesina es quien debe subyugarse a él. Cuando Emilia confrontó al miembro del ejército, de alguna manera fue puesta “en su sitio”. Es un caso de vergüenza, en cuanto ella consideró que la agresión sufrida había sido un castigo merecido.

En el caso de Emilia, es claro que la vergüenza vino con un silencio que hizo que ningún miembro de su familia se enterara de lo sucedido y que ella tampoco lo narrara a alguno de los medios de comunicación que habían visitado El Quemado. Desde su interpretación, los hechos violentos habían ocurrido por su culpa y, en ese sentido, al no ser una injusticia, no había nada que contar; era, más bien, un episodio que había que esconder. De acuerdo a algunos analistas, una de las consecuencias más obvias de la vergüenza es el impulso de querer desaparecer (Scheff, 2000, p. 92); por lo

tanto, es predecible que experiencias como las narradas por Emilia no sean algo compartido con otras.

Igualmente, es notable que violencias como las sufridas por Emilia no sean consideradas dentro de los esfuerzos institucionales previos al MVDF. Esto quiere decir que lo que se privilegia son expresiones violentas que derivan en letalidad o en daño físico, mientras que aquellas acciones que tienen, sobre todo, un impacto psíquico son menos relevantes. La falta de reconocimiento sobre aquellas formas de violencia que no producen marcas visibles son parte de la perpetuación de ciclos de sufrimiento. La importancia de hablar de aquello que causa vergüenza es que permite combatir uno de los efectos más perniciosos de esta; me refiero al aislamiento. Por lo tanto, la escucha institucional puede contribuir a que la persona violentada se sienta parte de una “comunidad emocional” (Jimeno en De Marinis y Macleod. 2019, p. 14). Así, la labor estatal de reconocer a una persona como víctima permite que esta última identifique ese dolor que experimenta como producto de una injusticia.

Conclusiones

En El Quemado, la experiencia de la estatalidad se manifiesta en el cuerpo como humillación y vergüenza. Aunque podría pensarse que lo traumático es algo reservado al ámbito psíquico y, por lo tanto, individual, en el texto se hace evidente que es parte de un fenómeno colectivo y que se transmite generacionalmente. Efectivamente, la estatalidad forma sujetos y los forma a través de una pedagogía de la humillación, la vergüenza y el sufrimiento; sin embargo, los primeros no son simples receptáculos de violencia, sino que hacen cosas, actúan, se sobreponen a eventos que buscan reducirlos o eliminarlos. Elaboran fotomontajes con los seres queridos que perdieron y, sobre todo, se transforman en sujetos reflexivos, capaces de relacionarse con un pasado traumático de modo creativo.

En relación con la distinción conceptual entre vergüenza y humillación, vale la pena decir que la primera supone un castigo que surge como una manera de igualar a quien se destaca y que, por lo tanto, “pone en su sitio” a quien ha violentado un orden social; la humillación es una degradación social que busca destruir la autonomía y la voluntad, se trata de una acción que convierte a una persona en un ser a merced de su agresor.

Visto así, vale la pena preguntarse si es posible reparar el daño de algo tan terrible como lo que sucedió en El Quemado. La reparación es simbólica en la medida en que es una especie de compensación por el daño sufrido por la víctima; sin embargo, esta última nunca podrá volver a la situación previa al incidente. Aun así, no puede negarse el efecto de contención del dolor que trae un acto de justicia; sobre todo, considerando que abre la posibilidad de que los interlocutores tengan acceso y puedan nombrar su propio sufrimiento en el espacio de lo público. Si la humillación y la vergüenza implican una reducción de la subjetividad, o sea, su anulación a través de la violencia, un acto reparatorio es la exaltación de lo propio a través de la palabra. Es así como —a través de los memoriales, de la etnografía y del reconocimiento del daño— se abre la posibilidad de reposicionarse respecto al pasado y de tener, nuevamente, una vida digna, entendida como aquella que pueda ser referida, mostrada y, sobre todo, valorada.

Notas

¹ Esto quiere decir que yo me encargué de coordinar a un grupo de doce investigadores e investigadoras con el propósito de producir un libro que documentó la historia social y política de la localidad de El Quemado (Beltrán, 2019).

² El caso Ayotzinapa hace referencia a la desaparición de cuarenta y tres estudiantes de Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos”, así como a la muerte de seis personas —tres de ellas normalistas— en Iguala, Guerrero, durante el año de 2014.

³ Esta iniciativa contempla la apertura de archivos históricos relativos a la ofensiva contrainsurgente y las cifras de personas desaparecidas, ejecutadas o torturadas por agentes estatales.

Referencias

- Aviña, A. (2014). *Specters of Revolution. Peasant Guerrillas in the Cold War Mexican Countryside*. Oxford University Press.
- Baker, J., y Stiver, I. P. (1995). *Relational images and their meanings in psychotherapy*. Wellesley College.

- Bénard, S. (Ed.) (2019). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de San Luis: Aguascalientes/San Luis Potosí.
- Borneman, J. (2005). *Death of the Father: An Anthropology of the End in Political Authority*. Berghan Books.
- Castellanos, L. (2019). *México armado: 1943-1981*. Ediciones Era.
- Beltrán-García, S. (2019). *Desde las cenizas. Memoria social y política del pueblo de El Quemado*. Gobierno de México/CEAV.
- Corrigan, P., Ramsay, H., y Sayer, D. (1980). The State as Relation of Production. En P. Corrigan (Ed.), *Capitalism, State Formation and Marxist Theory* (pp. 1-26). Quartet Books.
- De Marinis, N., y Macleod, M. (2019). Introducción. En M. Macleod y N. De Marinis (coords.), *Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias en América Latina* (pp. 9-31). Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Mexicano de Antropología e Historia.
- Diario Oficial de la Federación (DOF). (2015). *Modelo Integral de Atención a Víctimas*.
https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5395286yfecha=04/06/2015yprint=true
- Gilbert, P. (1997). The evolution of social attractiveness and its role in shame, humiliation, guilt and therapy. *British Journal of Medical Psychology*, 70(2), 113-147. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.1997.tb01893.x>
- Grossberg, L. (1995). Cultural Studies vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored with this Debate? *Critical Studies in Mass Communication*, 12(1), 72-81. <https://doi.org/10.1080/15295039509366920>
- Gledhill, J. (2017). *La cara oculta de la inseguridad en México*. Paidós.
- Hartling, L. M. (1995). *Humiliation: Assessing the specter of derision, degradation, and debasement*. The Union Institute.
- Hartling, L. M., y Luchetta, T. (1999). Humiliation: Assessing the impact of decision, degradation, and debasement. *Journal of Primary Prevention*, 19(4), 259-278. <https://doi.org/10.1023/A:1022622422521>

- Hartling, L. M., Rosen, W., Walker, M., y Jordan, J. (2000). Shame and Humiliation: From Isolation to Relational Transformation. *Work in Progress*, 88. Stone Center Working Paper Series.
- Klein, D. C. (1991). The humiliation dynamic: An overview. *Journal of Primary Prevention*, 12(2), 93-121. <https://doi.org/10.1007/BF02015214>
- Liffman, P. (2016). *El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados*. Museo Nacional de Antropología. www.mna.inah.gob.mx.
- Martínez, C. (1998). La vigencia del marxismo en la antropología: una entrevista a William Roseberry". *Ecuador Debate*, 47, 165-178. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/5771>
- Ovalle, C. (2019). *Tiempo suspendido. Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. Bonilla Artigas Editores.
- Poulantzas, N. (1980). *State, Power, Socialism*. Verso.
- Redacción Animal Político (1 de diciembre de 2018). AMLO ya es presidente: Ofrece combatir desigualdad y corrupción aunque sin perseguir a funcionarios del pasado. *Animal Político*. <https://www.animalpolitico.com/2018/12/amlo-lopez-obrador-toma-protesta-congreso/>
- Scheff, T. (2000). Shame and Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory*, 18(1), 84-99. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00089>
- SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social, 2010). *Catálogo de localidades*. <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.asp?refnac=120110055>

Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno

Violence and Fetishism in Chenalhó: Concerning the Modern Sovereign

Víctor Manuel Márquez Padreñan
Stanford University, Estados Unidos

Aäron Moszowski Van Loon
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Resumen

A partir de nuestro trabajo de campo entre los tsostiles de Chenalhó, un municipio que se encuentra en los Altos de Chiapas, exploramos la posibilidad de repensar la violencia del México contemporáneo por medio del concepto del “Soberano moderno”, introducido por el antropólogo y sociólogo africano Joseph Tonda para delimitar el poder multiforme pero unificado que actualmente articula lo social en Gabón y los dos Congos. Al reexaminar de cerca el caso de una mujer irreligiosa con convulsiones, sondeamos el grado de imbricación de cuatro fetichismos aparentemente inconexos —“nativo”, capitalista, freudiano y político—, un fenómeno que caracteriza la violencia singular propagada en el ámbito del Soberano moderno. Paralelamente, evaluamos tanto la propuesta de Tonda como nuestro intento de establecer puentes entre contextos a primera vista radicalmente dispares. Más en general, esperamos cimentar las bases para entablar un diálogo

Recibido: 16-04-2022. Aceptado: 30-05-2023



Víctor Manuel Márquez Padreñan es Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México. Se desempeña como estudiante de doctorado del Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford, Estados Unidos. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6390-6350>

Contacto: marquezp@stanford.edu

Aäron Moszowski Van Loon es Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Se desempeña como profesor-investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9338-3690>

Contacto: moszowski75@yahoo.com.mx

Cómo citar: Márquez Padreñan, V. M., y Moszowski Van Loon, A. (2023). Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno. *Revista Stultifera*, 6(2), 71-93. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-04.

de largo aliento con este pensador heterodoxo, cuyas ideas permiten poner en el punto de mira las limitaciones de los marcos teórico-metodológicos heredados para aproximarse a la realidad latinoamericana de hoy en día, marcada más que nunca por la brutalidad de la colonización y sus mutaciones poscoloniales.

Palabras clave: violencia, fetichismo, Estado, religión, tsotsiles.

Abstract

Starting from our fieldwork among the Tsotsil of Chenalhó, a municipality located in the Chiapas Highlands, we explore the possibility of rethinking the violence of contemporary Mexico through the concept of the “Modern Sovereign”, introduced by the African anthropologist and sociologist Joseph Tonda to delimit the multiform but unified power that currently articulates the social in Gabon and the two Congos. By re-examining in detail the case of an irreligious woman with convulsions, we sound out the level of interweaving of four apparently disconnected fetishisms —“native”, capitalist, Freudian, and political—, a phenomenon that characterizes the singular violence propagated in the realm of the Modern Sovereign. At the same time, we evaluate Tonda’s proposal, as well as our attempt to build bridges between at first sight radically disjointed contexts. More generally, we hope to provide a sound basis for embarking on a long-term dialogue with this heterodox thinker, whose ideas allow to put the spotlight on the limitations of the traditional theoretical-methodological frameworks when approaching present-day Latin American reality, more than ever marked by the brutality of colonization and its postcolonial mutations.

Keywords: violence, fetishism, State, religion, Tsotsil.

A Leif Korsbaek, *in memoriam*.

Este artículo es el resultado de haber tomado al pie de la letra la invitación de los coordinadores del dossier a reflexionar sobre la realidad alterada del México contemporáneo, caracterizada por su horizonte político y social particularmente convulso, mediante la elaboración de un texto primordialmente etnográfico que pone al descubierto la necesidad correlativa de repensar los caminos metodológicos habituales por los que la antropología suele transitar. En términos generales, la violencia peculiar con la que nos topamos durante nuestro trabajo de campo entre los tsotsiles de Chenalhó —múltiple y polimorfa, pero aparentemente también unificada— no solo nos llevó a renunciar la prescripción común de establecer una articulación procesual entre los datos y la teoría, sino también a pasar por alto los principales modelos explicativos disponibles: aquellos que se fijan

exclusivamente en lo indígena, que aún predominan; y aquellos que se enfocan en su imbricación con el Estado, que hacen contrapeso a los primeros. En lugar de ello, optamos por la confrontación directa entre, por un lado, nuestros datos procedentes de este municipio mayoritariamente indígena que se encuentra en Chiapas, uno de los 32 estados de la República mexicana, y, por el otro, el análisis y la reconstrucción de las elucubraciones de un pensador completamente fuera de contexto.

Más en concreto, en lo que sigue ampliamos y repensamos el caso de doña Josefina, una mujer irreligiosa con convulsiones a quien conocimos durante una pesquisa anterior en Chenalhó, para yuxtaponerlo con las ideas que pueblan un libro enigmático elaborado por un autor hasta este momento poco conocido en el mundo hispanohablante: *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* de Joseph Tonda (2005), publicado originalmente en francés y traducido al inglés por una casa editorial en la India como *The Modern Sovereign: The Body of Power in Central Africa (Congo and Gabon)* (Tonda, 2021b). A modo de hipótesis, no solo intuimos que su revisión radical del estudio de la organización social permite enriquecer este material etnográfico, cuyo análisis preliminar nunca nos dejó completamente satisfechos, sino también ofrece pistas para reorientar uno de los debates importantes en curso en la antropología mexicana: el debate sobre la alteridad de lo indígena y su relación con el Estado (Moszowski, 2022). Es decir, esperamos cimentar las bases para entablar un diálogo crítico de largo aliento con Tonda, entre cuyas otras publicaciones se destacan *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (Tonda, 2002), *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* (Tonda, 2015) y *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui* (Tonda, 2021a), pero del que aún no hay nada disponible en español.

Respecto al municipio de Chenalhó, que se encuentra en los Altos de Chiapas y en donde en la actualidad viven tsotsiles y en mucha menor medida tseltales, se trata de uno de los referentes de la antropología mesoamericanista, como ilustra la atención prestada a dicha región durante las décadas de 1950 y 1960 en el contexto de los proyectos de las Universidades de Harvard y Chicago. No obstante, cabe tener en mente que Chiapas es un estado *sui generis*, fuertemente marcado, por ejemplo, por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. De hecho, desde aquel entonces se ha ido agudizando la presencia amenazadora y la violencia abierta de grupos paramilitares, que no son tan fáciles de disociar del sistema partidista y las Iglesias emergentes, las cuales

no solo se disputan las almas de aquellos que habitan el estado con la mayor diversidad religiosa de la República mexicana, sino también el poder terrenal y los recursos monetarios correspondientes. En este sentido, resulta ejemplar el caso de Chenalhó, en cuya cabecera actualmente se destacan los siguientes grupos: los tradicionalistas o los “católicos de costumbre”, que encarnan con mayor fidelidad las ideas no indígenas reinantes sobre lo indígena; los católicos pertenecientes a la diócesis de San Cristóbal de las Casas; las Iglesias protestantes, como las bautistas, pentecostales y presbiterianas, que se caracterizan por sus metamorfosis incesantes; y las Iglesias paracristianas, como la Adventista del Séptimo Día, la de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la de los Testigos de Jehová (Rivera *et al.*, 2011).

En cuanto a Tonda, quien nació en 1952, se trata de un antropólogo y sociólogo africano heterodoxo cuya mirada etnográfica se enfoca en el contexto urbano de las capitales de Gabón y los dos Congos para repensar lo social y el Estado desde la religión y la brujería. Para ello, no solo se nutre eclécticamente de su propio trabajo de campo, sino también de un sinfín de fuentes secundarias, entre las que se destacan tanto las etnografías de sus colegas africanos como los trabajos menos conocidos de africanistas franceses como Marc Augé y Georges Balandier. Teniendo presente los escasos entrecruzamientos de los mundos académicos anglosajón y francófono —por mencionar solo un ejemplo, Paul Stoller, uno de los referentes de la antropología en inglés sobre Níger, encontró poco o nulo eco en la academia francófono local, y al revés—, la obra de Tonda constituye una vía predilecta para reevaluar y reorientar la agenda —los debates, las fuentes, las preguntas, los problemas, etc.— que rige la antropología de México, desarrollada “tan lejos de Dios pero tan cerca de Estados Unidos”. Aun así, cabe reconocer que las ideas de este pensador ampliamente reconocido en África (véase, por ejemplo, Boundzanga *et al.*, 2019) han sido objeto de un interés creciente en el medio anglosajón (Bernault y Geschiere, 2022; Geschiere, 2017; Geschiere, 2021), donde algunos no dudan en ubicarlas a la altura de las de Achille Mbembe y V. Y. Mudimbe.

Empero, dos procedimientos le dan un cariz muy propio a Tonda. Para empezar, como el lector percibirá a lo largo de estas páginas, se trata de un creador de conceptos que, reconociendo su deuda con Pierre Bourdieu, prefiere la fuerza heurística de conceptos opacos a lo que el sociólogo francés describe como la “oscura claridad” de la metodología positivista. Dada la importancia de lo anterior para este y los otros artículos reunidos en el

dossier, cabe aclarar lo que Bourdieu (2000) tiene en mente:

Sucede, sobre todo en la tradición anglosajona, que se reprocha al investigador emplear conceptos que funcionan como “postes indicadores” (*signposts*) que señalan fenómenos dignos de atención pero que quedan a veces oscuros e imprecisos, aun si son sugerentes y evocadores. Creo que algunos de mis conceptos [...] entran en esta categoría. Podría invocar para mi defensa a todos los “pensadores”, tan claros, tan transparentes, tan tranquilizadores, que hablaron del simbolismo, de la comunicación, de la cultura, de las relaciones entre cultura e ideología, y todo lo que oscurecía, ocultaba, rechazaba, esta “oscura claridad”. Pero podría también y sobre todo apelar a aquellos que, como Wittgenstein, [reivindicaron] la virtud heurística de los conceptos abiertos y que denunciaron el “efecto de cierre” de las nociones demasiado bien construidas, de las “definiciones previas” y otros falsos rigores de la metodología positivista. (p. 49)

Por otra parte, no es tan fácil encontrar un adjetivo para caracterizar el estilo de escritura de Tonda. Si estamos en lo cierto, al igual que detrás de los montajes de Michael Taussig, también aquí se trasluce la intención hiperrealista de aprehender el desorden del mundo contemporáneo, que Tonda concibe como un mundo extremadamente violento en donde lo imaginario ya no está constreñido por lo simbólico y se parece cada vez más a un “magma” en el sentido de Cornelius Castoriadis —una avalancha de significaciones que desestructura las relaciones entre las cosas, los cuerpos, los espíritus y las palabras—, algo a lo que en este escrito conciso y ordenado solo podemos hacer muy parcialmente justicia.

Respecto a los conceptos que aparecen en el título del artículo, por el momento nos limitamos a circunscribir la violencia como “aquellos actos humanos que destruyen la vida” (Kernaghan, 2009, p. 17), una definición muy amplia que permite abarcar distintos tipos de violencia, como por ejemplo la física y la simbólica. En lo que concierne al concepto de “fetichismo”, invitamos a emprender el viaje por el camino intencionalmente accidentado que atraviesa los tres bloques de tres apartados que componen el texto, los cuales tienen una estructura similar: después de acercarnos a Chenalhó desde el caso de doña Josefina, dirigimos la mirada al “Soberano moderno” de Tonda para entrelazar al final de cada bloque lo expuesto en los dos apartados anteriores. Por último, para evitar posibles confusiones, a diferencia de los propios chenalheros, quienes utilizan el adjetivo “cristiano” para referir a las Iglesias protestantes y paracristianas, aquí seguimos a Tonda, quien lo usa para abarcar tanto a la Iglesia católica como a las Iglesias protestantes y paracristianas.

La violencia hacia los otros

Doña Josefina es el seudónimo de una mujer de 40 años originaria de Panthelhó que actualmente vive en la cabecera de Chenalhó. A causa de los ataques epilépticos que ha sufrido desde joven, su salud se ha deteriorado al grado de tener un semblante senil que reúne cicatrices, heridas y quemaduras. De hecho, comenzó a sufrir convulsiones un año después de que se uniera con su ahora exmarido, un policía municipal con el que tuvo tres hijos y que trató de corregir la supuesta neurosis de su esposa por medio de despiadadas golpizas. Según ella, sus convulsiones se intensificaron debido a la tristeza que le provocó el abandono de sus hijos adolescentes y su exmarido, para quienes ella no representaba más que un cuerpo enfermo al cual cuidar. Hallándose sola, y en contra de todas las prescripciones médicas, no tenía otra opción que salir a trabajar, ya fuera vendiendo dulces o limpiando las casas de algunas de las familias más acaudaladas, quienes solían despedirla tan luego como quedaban horrorizadas por sus ataques. En otras ocasiones, las lesiones derivadas de su padecimiento la incapacitaban durante varias semanas, dejándola sin ingresos y sumergida en la depresión.

Esta mujer jamás aprendió a hablar tsotsil, porque su propio padre se lo prohibió, y cuando contrajo matrimonio a los 19 años, solo dominaba unas cuantas frases que había aprendido a hurtadillas. Sin duda, el desconocimiento de la lengua terminó por aislarla en Chenalhó, un municipio con 47371 habitantes en donde el 91.4 por ciento de la población de tres años y más habla tsotsil y el 5.3 por ciento tseltal (INEGI, 2021, p. 62). Además, en un contexto en donde la religión moldea la reproducción de lo social (Rivera *et al.*, 2011), remaba contra la corriente a causa de su irreligiosidad, la cual se reflejaba tanto en su rechazo de las prácticas institucionalizadas en torno a lo divino como en el desencuentro entre las concepciones propias y doctrinales de la convulsión. Estos dos factores no solo dificultaron su socialización, sino también la desvincularon de las relaciones de cuidado pastoral y le impedían servirse de los recursos de un Estado indisolublemente imbricado con la lengua tsotsil, la “tradición” y la religión (Burguete y Torres, 2011). No obstante, nunca dejó de insistir en navegar en este escenario estatal particularmente violento, en el que su condición de género tampoco jugaba a su favor.

Aun cuando innegablemente se trata de un caso singular, tan solo dos historias adicionales procedentes de Chenalhó bastan para poner al descubierto que la violencia que lo envuelve forma parte de un contexto

sociocultural más amplio. La primera, reconstruida por Witold Jacorzynski y Víctor Márquez (2022), es la de una anciana que alrededor de 1980 abandonó el catolicismo tradicionalista a raíz de que su marido agarró un machete y le cercenó los dedos de la mano derecha bajo el argumento de que fue atacado el *vayijel* de su esposa, una entidad anímica en la que la persona tradicionalista puede transfigurarse para proteger el territorio de su linaje o cometer felonías. Cuando el gobierno local indígena exculpó al señor, enfatizando que había actuado en legítima defensa ante dicha agresión, la mujer se separó de él, llevándose a sus ocho hijos pequeños, para iniciar un peregrinar religioso que culminó con su conversión a la Iglesia presbiteriana, de la que hoy en día aún forma parte.

La segunda historia, reconstruida por Jacorzynski (2020), es la de Rosa Pérez Pérez, la primera mujer en ocupar el puesto de presidente municipal de Chenalhó. Sirviéndose del principio constitucional de paridad de género, la candidata del Partido Verde Ecologista de México (PVEM) obtuvo el triunfo en las elecciones de 2015. Durante el primer año de su mandato trianual, sus opositores, secundándose en aquella creencia tradicionalista que condena que una mujer toque el bastón de mando del presidente, la acusaron de incumplir sus promesas de campaña, violar las formas de gobierno tradicionales y apoyar a los grupos paramilitares. Estas presiones derivaron, entre otras cosas, en el secuestro del presidente del Congreso estatal, a quien no solo lo obligaron a bailar en la plaza central de la cabecera vestido de mujer, sino también a destituir a Pérez so pena de muerte. Finalmente, a pesar de su restitución en el cargo en 2016, las amenazas de muerte la orillaron a ejercer su mandato desde la ciudad mestiza de San Cristóbal de las Casas, lo cual propició que se afianzaran la ingobernabilidad, la escasez de recursos y la influencia de los grupos paramilitares.

Ahora bien, en los Altos de Chiapas es bien conocida la relación de los gobiernos estatal, municipal y local con los grupos paramilitares, que desde mediados de la década de 1990 hasta la actualidad han asediado a la población en general y a las bases de apoyo del EZLN en particular (Burguete y Leyva, 2011). En la cabecera de Chenalhó los vínculos entre el gobierno local, las Iglesias protestantes y el paramilitarismo son referidos con frecuencia en testimonios populares como, por ejemplo, aquellos que aseguran que el padre del actual presidente municipal —elegido en 2018 y reelegido en 2021— fue el pastor protestante que bendijo las armas de los paramilitares que participaron en la infame matanza de Acteal de 1997

(Vega, 2018).

El Estado visto desde el Soberano moderno

Conscientes del riesgo de desorientar al lector, pero con vistas a generar un distanciamiento que luego permitirá un reaceramiento iluminador, trasladamos nuestra atención del ámbito mesoamericano al centroafricano. El “Soberano moderno”, concepto que articula la obra homónima de Joseph Tonda (2005), remite al poder multiforme pero unificado que estructura en la actualidad lo social en África Central en general y en Gabón y los dos Congos en particular. Mientras que el adjetivo “moderno” permite resaltar la densidad histórica de la violencia de la colonización reproducida, intensificada y refractada durante el periodo poscolonial, el sustantivo “Soberano” indica con fuerza que se trata de un poder que trasciende el marco restringido del Estado, que en el caso de África Central nunca logró erigirse como un Estado weberiano que detenta el monopolio del uso legítimo de la violencia física. Para evitar malentendidos, el Soberano moderno no es un sujeto como el Leviatán de Hobbes, sino una “relación social”, un término que utiliza específicamente para aclarar que opera como un principio de organización que atraviesa todas las esferas de la sociedad. Constituido por imaginarios y materialidades, el Soberano moderno subsume las temporalidades inconmensurables de la brujería, el Capital, el cristianismo y el Estado en una sola contemporaneidad. En las palabras de Tonda (2005),

el Soberano Moderno no es el Estado weberiano, sino que está constituido por el reciclaje de la violencia histórica del Estado colonial en África; tampoco es el capitalismo, sino el producto de la violencia del capitalismo en el mundo colonial y poscolonial; tampoco es el cristianismo, sino que está constituido por las interpretaciones erróneas y las sobreinterpretaciones del sistema simbólico cristiano; tampoco es la brujería, sino que reproduce la brujería a través de los imaginarios del rosacrucismo y el capitalismo. (pp. 56-57)

Según Tonda, el elemento por excelencia que caracteriza al Soberano moderno es la “violencia del fetichismo”, una violencia casi omnipresente que se ejerce por medio de la proliferación descontrolada de fetiches y que atenta contra la producción y la reproducción de la vida. Entre las decenas de viñetas etnográficas que ofrecen un vistazo a este mundo letal, en donde las cosas, los cuerpos, los espíritus y las palabras se enredan indisolublemente, sobresalen tres: la de un miliciano que golpea a muerte a su hijo

bebé so pretexto de que su esposa pertenece a un grupo étnico enemigo; la de un hombre pentecostal con un acta de nacimiento apócrifo que es acusado por sus hermanas de realizar sacrificios humanos; y la de un académico que, al ser confrontado afuera de su casa con bombardeos, se pone a ver la televisión ante la consternación de su esposa y sus hijos. ¿Qué las une? Después de redefinir el concepto de fetiche fusionando el “carisma” de Max Weber, quien apela a una trascendencia basada en la naturaleza, y el “fetiche” de Karl Marx, quien enfatiza el mecanismo a través del cual un conjunto de relaciones es aprehendido como una cosa, argumenta que, en el contexto del Soberano moderno, se trata de un único fetichismo, que sin embargo se puede dividir analíticamente en cuatro: el fetichismo “nativo”, concepto asociado a Charles de Brosses, quien lo introdujo en 1760 para describir la “locura” de los llamados “primitivos”; el fetichismo de la mercancía, puesto al descubierto por Marx; el fetichismo freudiano en el ámbito del cuerpo y el sexo; y el fetichismo político, examinado de cerca por Pierre Bourdieu.

Otro nombre para la violencia del fetichismo del Soberano moderno es la “violencia de lo imaginario”. Con ello, Tonda pretende destacar al menos dos aspectos adicionales. En primer lugar, esta violencia es indisociable de alusiones directas a entidades —demonios, divinidades, espectros, espíritus, genios, etc.— que se resisten a ser ubicadas en uno de los polos de la dicotomía visible-invisible, porque sus supuestas acciones vienen acompañadas de golpes físicos asestados a plena luz del día. En segundo lugar, se trata de una violencia muy distinta de la violencia simbólica analizada por Bourdieu y otros, quienes subrayan que esta última encuentra su expresión máxima en la ley y la racionalización correspondiente. Efectivamente, el advenimiento del Soberano moderno constituye una ruptura radical con aquellas configuraciones de poder cuya estabilidad recae en gran parte en la función estructurante de lo simbólico, algo que no solo se refleja en los cambios sociales que lo acompañan, como la desparentalización, sino también en la desregulación de lo imaginario, que se parece cada vez más a un “magma” en el sentido de Castoriadis: una avalancha de significaciones que desestructura las relaciones entre las cosas, los cuerpos, los espíritus y las palabras.

En lo que concierne a la forma en que esta violencia peculiar es aprehendida por la gente común, Tonda acuña el concepto de “estructuras de causalidad” para describir lo que parece ser una especie de antropología nativa orientada a explicar el origen y las causas de los infortunios

acaecidos. Así, se constituyen las “figuras” imaginarias, simbólicas y reales —pensemos, por ejemplo, y respectivamente, en el diablo, el hechicero y Mobutu— que son los protagonistas de una realidad que es inseparable de la manera en que es imaginada y en donde lo que Michel Foucault describe como la “verdad del acontecimiento” ocupa un lugar central. Además, dichas estructuras implican relaciones de poder-saber, articuladas alrededor de la adquisición, transmisión, capitalización y magicalización (*sic*) del saber, independientemente de su racionalidad o irracionalidad, lo cual evidentemente dificulta su aprehensión por parte de académicos, como ilustra el caso de aquel que figuró en uno de los ejemplos mencionados dos párrafos arriba.

Doña Josefina, el Estado y el Soberano moderno

Después de nuestro trabajo de campo, nos conformamos con sugerir que la violencia que se desplegaba en el ámbito religioso se inscribía dentro de la construcción de un Estado muy parecido al “Estado-centauro” conceptualizado por Loïc Wacquant (2012). Las ideas de Tonda no solo permiten poner al descubierto la noción weberiana implícita, sino también remarcar que en Chenalhó la violencia abarca objetos que desbordan el marco restringido del Estado, porque se desprenden precisamente del desmoronamiento de lo simbólico. Con base en las viñetas etnográficas presentadas, subrayamos dos efectos de la violencia de lo imaginario. Para empezar, este tipo de violencia se presenta en un espacio caracterizado por la presencia de objetos reales e imaginarios que coexisten con los cuerpos femeninos, los cuales son depositarios de la violencia derivada de las creencias religiosas. Por otra parte, dentro de este Estado no weberiano, los cuerpos y las imaginaciones de los políticos y los pastores se articulan con operadores simbólicos, a través de los cuales esta violencia es aprehendida y reproducida. Pensemos, por ejemplo, en la bendición de las armas paramilitares, el poder masculino del bastón de mando y la ropa de mujer del presidente del Congreso estatal.

A un nivel más general, la yuxtaposición de los datos de Chenalhó y las ideas de Tonda permite arrojar otra luz sobre uno de los debates importantes en curso en la antropología (Moszowski, 2022). Simplificando, y limitándonos a las reflexiones desde y sobre México, mientras que antropólogos como Pedro Pitarch (1996; 2013) oponen lo indígena al Estado para resaltar su alteridad, antropólogas como Paula López (2017) se centran en su imbricación y conciben la alteridad de lo indígena como un efecto de esta. Tonda, por su parte, sin duda avalaría a estas últimas, pero

cuestionaría su renuencia a sumergirse de lleno en la religión, como sí lo hacen los primeros, aunque enfocándose exclusivamente en los indígenas como otros. Desde su perspectiva, solo un acercamiento “total” en el sentido de Marcel Mauss permitiría aprehender la proliferación contemporánea de fetiches y la violencia que conlleva.

Sin embargo, aun cuando detrás de las historias de doña Josefina, la anciana con la mano mutilada y la primera presidenta municipal de Chenalhó se traslucen al menos dos de los cuatro fetichismos examinados por Tonda —el “nativo” y el político—, ni de lejos bastan para sustentar que se trata de único fetichismo que se despliega en un mundo parecido al del Soberano moderno. De hecho, la mujer irreligiosa con convulsiones es la que a primera vista se encuentra más alejada de ese mundo, porque la violencia brutal de su exmarido se desplegó aparentemente sin mediación imaginaria alguna.

La resistencia ante la violencia

Abrumado por la amplia oferta religiosa en los Altos de Chiapas, Pitarch (2004) acuñó el término de “nómadas religiosos” para describir las incesantes conversiones religiosas de los tseltales, las cuales no están orientados por la búsqueda de un Dios verdadero, sino por la de la Iglesia que mejor funcionara para curarse, alimentarse y relacionarse con los demás. El caso de Chenalhó responde a una lógica similar, pues durante nuestro trabajo de campo constatamos que la mayoría de aquellos tsotsiles que sufrían *tup'ik* (convulsiones) o *chuvaj* (locura) pasaban de una religión a otra en busca de la curación. Ante el deterioro del sistema médico estatal y la creciente escasez de *iloles* (curanderos tradicionalistas), los templos protestantes se habían erigido como la fuente predilecta para curar lo que los pastores y los médicos asociados consideraban encarnaciones del demonio. Uno de estos es “Jesús sobre la Roca, la Nueva Jerusalén”, el templo presbiteriano construido a finales de la década de 1980 luego de que uno de los hijos de los futuros fundadores se curó de locura a través de la palabra de Cristo, y hoy en día el centro neurálgico de una de las Iglesias más poderosas de la cabecera. Actualmente cuenta con casi 500 feligreses, que disponen de un complejo arquitectónico compuesto de un templo, una escuela bíblica, un auditorio y un consultorio, en donde una médica mestiza y su marido, un ingeniero que también funge como profesor de dicha escuela, ofrecen cada viernes 30 consultas gratuitas al público en general.

Ante el desabasto crónico del centro de salud y el abandono del DIF

municipal, nuestra protagonista irreligiosa, doña Josefina, se refugió hace 11 años en aquel consultorio pentecostal. Junto con otras familias, cada madrugada de viernes acudía al lugar para esperar durante varias horas la llegada de la médica, quien casi siempre le suministraba una caja de anti-convulsivos para aminorar sus ataques epilépticos venideros. No obstante, según la médica y su marido, los medicamentos proporcionados a los 13 pacientes con epilepsia o locura no eran más que un paliativo para un mal mayor que solamente la fe en Cristo podría remediar. Para ellos, los versículos de Mateo 17:14-18 constituían la mejor prueba de que Cristo y solo Cristo sería capaz de erradicarlo. En tono profético, y con efusivos ademanes, el marido los citó desde su celular, haciendo una precisión conceptual propia:

Cuando llegaron al gentío, vino a él un hombre que se arrodilló delante de él, diciendo: Señor, ten misericordia de mi hijo, que es epiléptico —en otra versión dice “demente”— y padece malamente; porque muchas veces cae en el fuego, y muchas en el agua. Y lo he presentado a tus discípulos y no le han podido sanar. Respondiendo Jesús, dijo: ¡Oh generación infiel y torcida! ¿Hasta cuándo he de estar con vosotros? ¿Hasta cuándo os he de sufrir? Traédmelo acá. Y Jesús le reprendió, y salió el demonio de él; y el niño fue sano desde aquella hora.

Así, se servían de la ciencia médica alópata para intentar acercar a personas como doña Josefina a la palabra de Cristo, de acuerdo con la cual sus convulsiones eran la prueba irrefutable de la posesión demoniaca de sus cuerpos paganos.

Como enfatizó el actual pastor del templo, la labor misionera de la médica y su marido ha resultado muy exitosa, pues varios de aquellos con convulsiones comenzaron a asistir en algún momento de su tratamiento médico al culto presbiteriano, aunque no todos con el mismo grado de firmeza. Mientras que una mujer se limitó a asistir en los meses de julio para recibir los “regalos” de los misioneros estadounidenses vinculados al templo, otra perseveró durante más de diez años hasta que el pastor le obligó a contraer nupcias con otro feligrés. Doña Josefina, en cambio, tomaba al pie de la letra el significado de la fe y jamás pisó el templo. Según ella, su fidelidad irreligiosa se remontaba a su juventud, cuando uno de sus tíos la invitó a un culto protestante, advirtiéndola de que debía tomar la religión con seriedad para entregar su corazón a Dios. En ese momento se produjo una especie de epifanía: descubrió que su corazón no le daba para creer y que probablemente nunca lo haría. Al momento de nuestras pláticas,

cavilaba que un Dios omnisapiente sin duda descubriría su infidelidad e interés propio, por lo que suponía que cualquier tratamiento religioso sería en vano. Aun así, los misioneros, sus vecinas protestantes y sus hermanas nunca dejaron de visitarla para convencerla de unirse a una Iglesia. Empero, a diferencia de los nómadas religiosos, abrazaba la idea de una fe auténtica: al no estar dispuesta a engañar a Dios, decidió no creer en él.

A pesar de su iconoclasia, tras una semana de violentos ataques, comenzó a evaluar la posibilidad de entrar a un templo. Para su fortuna, las Iglesias protestantes de Chenalhó habían instalado un escenario en la plaza central de la cabecera e invitaron a los transeúntes a acomodarse en los asientos de plástico dispuestos en la cancha de básquetbol. Animados por la algarabía de la música, feligreses y curiosos atiborraron el espacio. Doña Josefina, por su parte, atendía el evento en lontananza, tratando de discernir las palabras tsotsiles de los pastores, cuyas voces eran difíciles de distinguir entre el estruendo de música, llantos y loores. Cuando finalmente terminó el evento, volvió a remarcar con desesperación que su corazón no le permitía creer. Mientras deambulaba por las calles, se despleaban ante ella un sinfín de ofertas religiosas: observaba a adventistas leyendo al pie de la letra sus Biblias, pentecostales bailando, mestizos emperifollados atendiendo la misa en castellano y tradicionalistas tocando sus instrumentos adentro de la iglesia católica. No se reconocía en los indígenas tradicionalistas, ni en los indígenas protestantes, ni en los mestizos.

La religión vista desde el Soberano moderno

De nuevo llegó el momento de distanciarnos de los Altos de Chiapas para acercarnos al contexto urbano de África Central. Aun cuando la “economía de los milagros” no ocupa el mismo lugar en *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* que en algunos de los otros escritos de Tonda, como *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, se trata de uno de los componentes centrales del Soberano moderno. Según él, la colonización de África Central no solo trajo consigo la racionalidad y la fe, sino también la irracionalidad y su magia, cuatro elementos solo aparentemente antitéticos que encuentran su expresión máxima en dicha economía. ¿Cómo opera? Cuando la mayoría excluida encauza sus tormentos hacia el mejor postor en el mercado religioso para tratar de resolver sus problemas, se enreda en una violencia fetichista que afecta tanto sus imaginaciones como sus cuerpos y que es muy distinta de la violencia simbólica, en cuyo contexto es mucho más común invocar la contaminación que el mal aire. Evidentemente, todo ello acompañado de la

proliferación de cultos, iglesias y sectas, que funcionan como máquinas para intensificar la imaginación.

Más en general, lo que se trasluce detrás de lo anterior es el escepticismo radical de Tonda hacia la “etnología de la pureza”, la hidra de mil cabezas que aparece bajo distintas formas en la antropología de África Central. Por ejemplo, mientras que algunos imputan la conversión y el desarrollo fallidos al paganismo de la cultura africana, otros defienden que estos aparentes fracasos reflejan un ethos antimoderno de resistencia orientado a volver a una autenticidad premoderna. Sea como fuere, en ambos casos se asume que existe una inconmensurabilidad absoluta entre el Estado y la cultura africana. En oposición a estos y otros esencialismos culturalistas, Tonda sostiene que la llamada “cultura africana” en general y la economía de los milagros en particular son impensables fuera del contexto del Soberano moderno. Es más, incita a acercarse etnográficamente a los objetos necesariamente impuros que pueblan su mundo y entre los que se destacan las imaginaciones y los cuerpos que están bajo su hechizo.

Empero, de allí no se sigue que estos objetos constituyan una masa indiferenciada. Como ilustra la economía de los milagros, un tipo de objetos es valorado sobremanera: las “cosas del hombre blanco”, que sin embargo ya no le pertenecen, por lo que también resultan impuros. Más en específico, abarcan lo que a primera vista parecen entidades exclusivamente materiales —automóviles, casas, celulares, ropa de lujo, televisores, tenis, etc.— o exclusivamente ideacionales —Civilización, Democracia, Desarrollo, Evolución, Modernidad, Modernización y Progreso, por ejemplo—. De hecho, en el Soberano moderno no solo confluyen la brujería, el capital, el cristianismo y el Estado, sino también el dinero, las mercancías, la ciencia, la tecnología, la escritura y los libros.

Según Tonda, este encanto peculiar se debe al hecho de que hablar de la “magia del hombre blanco” es percibido como una tautología: en un contexto en donde el saber, las cosas y los espíritus son inseparables, su superioridad, experimentada de primera mano y de forma brutal durante la colonización, comprueba la verdad del Dios cristiano, que no es otro que el Dios del Soberano moderno, cuyos espíritus son el dinero, las mercancías, las máquinas, la escritura y la brujería. Al respecto, formula la hipótesis desconcertante de que el proceso de indigenización iniciado en aquel momento implicó un sacrificio que generó una deuda: “Yo me sacrifico a mí y sacrifico todo para aceptar a tu Dios; como *quid pro quo*, tú me das una

parte de lo que tu Dios te da a ti” (Tonda, 2005, p. 134). Desde esta perspectiva, la historia de los regímenes colonial y poscolonial es una sola: la del pago de esta deuda inaugural insalvable por parte del Estado.

Doña Josefina, la religión y el Soberano moderno

La presencia dominante de la economía de los milagros en Chenalhó, en la cual sus habitantes mayoritariamente tsotsiles depositan la esperanza de dar con las causas y las soluciones a sus infortunios, aporta una razón de peso a favor de la tesis de que la violencia que atraviesa las historias de doña Josefina, la anciana con la mano mutilada y la presidenta municipal Rosa Pérez Pérez emana de un mismo marco, que es parecido al del Soberano moderno. Regresando al debate sobre la alteridad de lo indígena (Moszowski, 2022), tanto aquellos que oponen lo indígena al Estado como aquellos que se enfocan en su imbricación se quedan cortos, ya que dicha economía es eminentemente transnacional. En efecto, según Tonda, la proliferación contemporánea de fetiches y la violencia correspondiente no son tan fáciles de aprehender sin poner en primer plano a la religión.

Empero, también aquí el caso de doña Josefina desentona: su fidelidad irreligiosa le impide participar en la economía de los milagros, por lo que parece escaparse de las garras del Soberano moderno. Además, cuando recurre a las “cosas del hombre blanco” bajo la forma de la medicina alópata, que de hecho también ocupa un lugar central en esta economía, precisamente parece rehuir de su magia, como el propio hombre blanco. Veámoslo más de cerca.

La violencia hacia sí misma

A finales de 2018, el sucesor de Pérez tomó posesión de la presidencia municipal de Chenalhó. Sus promesas de reactivar las oficinas del Palacio de Gobierno, reanudar el pago de los apoyos de asistencia social y construir un hospital y una universidad habían generado expectativas entre los chenalheros, quienes enseguida se dirigieron al ayuntamiento para conseguir apoyos y empleos gubernamentales. Siguiendo de cerca los pasos de sus vecinos, doña Josefina entregó una carta a la secretaria del presidente solicitando trabajo para ella y sus hijos. Desafortunadamente, los burócratas mestizos le explicaron que habían sido descartados de antemano debido a que ninguno de ellos hablaba tsotsil ni pertenecía a alguna de las Iglesias, dos requisitos indispensables para incorporarse, por ejemplo, a la Oficina de Asuntos Religiosos o la recién creada Oficina de

Usos y Costumbres. Asimismo, le sugirieron tratar sus convulsiones en el DIF municipal, donde su misión de obtener una “tomografía de la cabeza” (*sic*) se transformó en una obsesión.

Doña Josefina ya llevaba mucho tiempo intentando conseguir una tomografía para dar con las causas de su enfermedad. Años antes había logrado que el centro de salud la canalizara al Hospital de las Culturas en San Cristóbal de las Casas, donde le ofrecieron hacérsela, pero los costos de los análisis adicionales terminaron por desalentarla. Más recientemente, uno de sus cuñados le había ofrecido cubrir parte de los gastos de la tomografía a cambio de tener relaciones sexuales con él. Para su fortuna, en lugar de ceder al chantaje, encontró en la reapertura del DIF un soporte institucional inédito: los mismos funcionarios que le negaron un empleo se habían quedado tan consternados por su historia que le prometieron gestionar la llegada de un grupo de médicos al DIF para realizarle la tomografía. Cuando le hicieron firmar una solicitud con su huella dactilar, salió aliviada. A partir de ese momento, su preocupación disminuyó, mas los ataques epilépticos no cesaron.

Poco tiempo después, uno de sus vecinos le lanzó una advertencia ominosa: “Mire usted, así pasó con mi exmujer. Sufría de esa enfermedad [y] se volvió loca. [...] Ya están grandes mis hijos, pero ahorita ya les pega, los muerde. [...] Le hicieron la tomografía, pero nunca le hallaron nada”. Luego de haber escuchado estas palabras, la posibilidad de enloquecerse comenzó a asediar a doña Josefina, cuyas convulsiones ya no dejarían de empeorar cada noche. Cuando nosotros le ofrecimos pagar la tomografía si alguien más pudiera cubrir los demás gastos, marcó con entusiasmo el número de su hermana. Su respuesta le llegó como un balde de agua fría: “¿Te quieres curar? Deja de hacer cosas del mundo, de buscar doctores. Ya sabes qué hacer. Entrar en religión”. Salió a la plaza central, donde el fulgor de las oficinas del DIF le recordó la promesa gubernamental no cumplida: la tomografía. Por desgracia, ahí no solo se enteró de que su solicitud se había extraviado, sino también de que ya nunca llegarían los médicos. Decepcionada, regresó al parque, donde se topó con una de sus expatronas. Cuando exclamó que se estaba volviendo loca, la señora mestiza la arropó hasta su restaurante, donde la sermoneó que ni siquiera con toda la ayuda del gobierno se curaría, por lo que le sugirió rezar. “¡Y dale con Dios, carambas!”, le contestó doña Josefina, quien salió de inmediato del lugar. En el camino no dejó de llorar a cántaros, pero al llegar a su casa y sentarse en su banca de siempre, se desahogó en medio de una carcajada liberadora:

“A mí lo que me da miedo es que ya nada me dé vergüenza”.

Efectivamente, se avergonzaba de sus anhelos personales: comprar celulares de último modelo para sus hijos, jugar básquetbol, ponerse pantalones, entrar a la iglesia católica, volver a contactar a su exnovio, denunciar al cuñado que le propuso tener relaciones sexuales y, muy por encima de cualquier otra cosa, “arreglar [a su] persona” (*sic*) para borrar las huellas de su aparente vejez. Respecto a esto último, la mujer de apenas 40 años gastaría tanto dinero como fuera necesario para eliminar las cicatrices y las marcas de quemadura albergadas en la superficie de su cuerpo y volver a ser blanca como cuando era joven y la apodaban “la meca”, lo cual en Chenalhó se entiende como “güera bonita”. Según ella, esto le permitiría rehacer su vida con algún hombre que no arrebatara a golpes su belleza, tal y como lo había hecho su exmarido. Además, una vez “meca”, no dudaría en visitar a un odontólogo para recuperar las piezas dentales que perdió en el transcurso de los años a raíz de sus caídas. En suma, recobrar su salud no solo equivaldría a curar sus convulsiones, sino también a deshacerse de una imagen que no correspondía con la que ella tenía de sí misma.

El sujeto visto desde el Soberano moderno

Por tercera y última vez nos alejamos de doña Josefina para sumergirnos en el universo centroafricano del Soberano moderno, una de cuyas dimensiones centrales es su productividad. Según Tonda, al exponerse conjuntamente a la brujería, la escritura, las máquinas cinemáticas y televisuales, las mercancías y la religión, se dislocan tanto las relaciones de uno consigo mismo como con su propio cuerpo, y un nuevo sujeto es dado a luz: aquel constituido y armado por el Soberano moderno, portador de la violencia del fetichismo. Para evitar malentendidos, más que de una masa uniforme, se trata de una multiplicidad conflictiva de sujetos, atravesados por divisiones sobrepuestas —rico-pobre y poderoso-débil, por ejemplo— y entre los que se resaltan sobre todo aquellos con cuerpos etnizados, que por lo tanto también son impuros, ya que, a diferencia de lo que asumen los etnólogos de la pureza, su etnización es contemporánea de la colonización, que quebrantó las solidaridades de linaje.

Pero ¿cómo se constituyen más concretamente aquellos sujetos del Soberano moderno? La intuición central que orienta a Tonda apela a la conversión negativa al Diablo cristiano como una consecuencia no deseada de la misión civilizadora. Desde esta perspectiva, y al igual que en una cámara fotográfica analógica, se produce un “negativo” —el nativo, el

primitivo, el salvaje— que requiere desarrollarse para hacer aparecer un “positivo” —un “evolucionado” o ciudadano cristiano civilizado—. En cuanto a los mecanismos específicos que activan este proceso, se destacan sobre todo las “cosas del hombre blanco”, como el dinero, las mercancías y la televisión, que funcionan como espejos deformantes con mucha más fuerza reflectante que un espejo normal: al generar una imagen de sí en donde uno ya no se reconoce, estos espejos pervierten sus relaciones con los otros y las cosas, de tal forma que uno es transformado en un otro de sí mismo. Así, el Soberano moderno devora la vida, transfigurando a los vivos en muertos vivientes o lo que en Gabón se conoce como “zombis” o “vampiros”.

¿Quiénes son, entonces, el amo y el esclavo en la poscolonia? La respuesta de Tonda es contundente: el único amo es el Soberano moderno, que avasalla tanto a los explotados como a los explotadores; pero los que pagan el precio más alto son los primeros, como atestiguan sus cuerpos mutilados. Mas no solo eso. Es difícil vislumbrar una resistencia exitosa en un contexto en donde el sujeto que resiste es producido por aquello a lo que se resiste: del hecho de que es fácil destruir un fetiche no se sigue que sea posible hacer lo mismo con el fetichismo en general, con el que el cuerpo y la imaginación del propio sujeto se encuentran indisolublemente enlazados. Para empezar, en la poscolonia no hay más que un único fetichismo. Rechazar tan solo al Dios cristiano, por ejemplo, sería un gesto vacío, porque este también se nutre de la brujería, el capital, la tecnología, el Estado, etc. Además, es imposible cortar todos los lazos con el Soberano moderno, porque uno dejaría de existir. Como enfatiza Tonda (2005),

la liberación en lo imaginario no se da mientras los *sujetos*, es decir, productos de la interpelación ideológica, siguen apegados muy fuertemente a configuraciones ideológicas como la “situación colonial” o la “situación poscolonial”, [que son] situaciones del Soberano Moderno. Solo hay liberación en lo imaginario si uno se emancipa completamente de la ideología. Pero esta emancipación completa no es posible sin acceder a la *desubjetivación completa*. (p. 258; cursivas en el original)

Con base en lo expuesto en los párrafos anteriores, queda claro que los milicianos y los pastores no son ni de lejos los únicos sujetos del Soberano moderno. Todo lo contrario, considerando que la violencia de lo imaginario es una violencia que se ejerce por medio de imágenes sobre las imaginaciones y los cuerpos, abarca tanto la violencia hacia los otros como la violencia de uno hacia sí mismo y su propio cuerpo. Muestra de esto último no solo son aquellas mucamas que destinan sus escasos ingresos a

cambiar su apariencia física para competir con las secretarías, sino también el académico ya mencionado, que, al ser confrontado afuera de su casa con bombardeos, se puso a ver la televisión. Respecto a este último personaje, del que puede asumirse sin mucho riesgo de equívoco que se trató del propio Tonda, actuó como un “loco”, aunque sin perder toda cordura, porque nunca dejó de ser un sujeto o, mejor dicho, un sujeto del Soberano moderno.

Doña Josefina, el sujeto y el Soberano moderno

Los datos etnográficos presentados en este apartado confirman que doña Josefina logró mantenerse al margen de la religión, la economía de los milagros y los fetichismos correspondientes, pero desmienten con fuerza que logró escaparse de las garras del Soberano moderno y el fetichismo en general. A este respecto, su obsesión con la tomografía es reveladora: al igual que en el caso del fetichismo de la mercancía, su atención no se dirigió hacia sus efectos curativos u otros, sino hacia la cosa en sí en tanto que “cosa del hombre blanco”.

Por otra parte, entre sus deseos uno se resaltó de sobremanera: el de “arreglar a su persona”. Siguiendo a Tonda, el no reconocerse a sí mismo y anhelar convertirse en un otro de sí es un efecto de la interacción con las “cosas del hombre blanco”, que funcionan como espejos deformantes que propician la violencia de uno hacia sí mismo. Desde este punto de vista, la historia de doña Josefina es la de un sujeto muy parecido a los sujetos del Soberano moderno: de los golpes de su exmarido a sus convulsiones y, de allí, a su rechazo de la religión, su obsesión con la tomografía y, finalmente, la violencia hacia sí misma.

Reflexiones finales

El contexto poscolonial de México difiere del de África Central en al menos dos aspectos importantes: alcanzó su independencia un siglo y medio antes, lo cual se refleja en la actualidad en una “racialización” —un término muy cargado al que Tonda no rehúye— en donde, más allá de la dicotomía blanco-no blanco, no solo se resalta la preponderancia de los mestizos, sino también la imagen correspondiente de los indígenas como otros de la nación. Aun así, consideramos que en este escrito, centrado en los Altos de Chiapas y articulado alrededor del caso de doña Josefina, una mujer irreligiosa con convulsiones que actualmente vive en Chenalhó, aportamos elementos suficientes que permiten vislumbrar el potencial heurístico del concepto ciertamente opaco del Soberano moderno para repensar la violencia del

México contemporáneo, algo que obliga a reenfocar el lente en la brutalidad de la colonización y sus mutaciones poscoloniales. Queda claro que para aprehender esta violencia singular, que se dirige tanto hacia los otros como hacia uno mismo y que se nutre de un magma vertiginoso de imágenes y objetos impuros, cuyos límites de hecho suelen ser bastante porosos, es indispensable ampliar la mirada etnográfica más allá de lo indígena y el Estado.

Al mismo tiempo, insistimos en que no se trata más que de un primer acercamiento a las ideas de este pensador africano, destinado a sondear la posibilidad de establecer puentes entre contextos a primera vista radicalmente dispares, por lo que inevitablemente quedaron cabos sueltos. Como ya señalamos en la introducción, un escrito conciso y ordenado como este no es el lugar más propicio para hacer justicia a su idea del magma, que también se refleja en su escritura desordenada y la intención hiperrealista que se trasluce detrás de esta. No obstante, pero sin pretensión de exculparnos del todo, a lo largo de las páginas anteriores también encontramos algunos elementos que sugieren que este magma no está tan desestructurado como Tonda supone. En primer lugar, la desregulación de lo imaginario no conlleva la desaparición de lo simbólico. Saltan a la vista dos conjuntos de datos: para empezar, doña Josefina no habla tsotsil ni practica alguna religión, por lo que cabe preguntarse qué tanto sus tormentos se deben a su exclusión de dos ámbitos que son indisociables de lo simbólico; por otra parte, en Chenalhó se observa un desplazamiento, en donde lo imaginario inunda al Estado y las Iglesias reencauzan lo simbólico. En segundo lugar, aun cuando el Soberano moderno sin duda opaca al Estado, no logra devorarlo por completo. De hecho, el Estado que se entrevé desde abajo en la historia de doña Josefina tiene un cariz manifiestamente ambiguo: enferma —pensemos, por ejemplo, en los golpes de su exmarido, que era policía— pero también cura, aunque no directamente —en lugar de realizarle la tomografía, canalizó hacia la economía de los milagros, la cual impulsa activamente—. En tercer lugar, no cualquier desestructuración está vinculada necesariamente con el advenimiento del Soberano moderno y la desregulación correspondiente de lo imaginario: ¿acaso hay algún sujeto que no sea otro de sí mismo?

De cualquier forma, nos parece muy acertada la intuición de Tonda de concebir el Soberano moderno como una “relación social”, con lo cual pretende subrayar que se trata de un principio de organización social que atraviesa todas las esferas de la sociedad. Es decir, si estamos en lo cierto,

el Soberano moderno es para Tonda lo que es el don para Mauss: un hecho social total, aunque sin el superorganicismo de Durkheim. Efectivamente, da la impresión de que Tonda siguió de cerca la relectura de Marshall Sahlins (2017, pp. 134-167) de la obra de Mauss: según Sahlins, aun cuando el don, sin duda, refleja el triunfo de la razón sobre la guerra de todos contra todos, el espíritu del don —para el que *hau* es uno de los posibles nombres— remite a un principio generativo que escapa a la dicotomía materia-espíritu y cuya opacidad es congruente con un contexto en donde lo social es indisociable de lo económico, lo político y lo religioso. Desde este punto de vista, el Soberano moderno y sus “espíritus” —el dinero, las mercancías, las máquinas, la escritura y la brujería— marcan tanto la vuelta a la guerra de todos contra todos como el advenimiento de la guerra de todos contra sí mismos.

Sin embargo, cabe proceder con suma cautela: más que proyectar el Soberano moderno ciegamente sobre el México contemporáneo, se trata de explorar el paisaje conceptual de Tonda como un antídoto de la mirada estrecha que solo se fija en esto —lo indígena, por ejemplo— o aquello —el Estado, por ejemplo—. Si estamos en lo cierto, Tonda precisamente invita a ampliar la mirada desde abajo para acercarse etnográficamente a los objetos y los sujetos como mónadas leibnizianas que reflejan la situación poscolonial y la violencia correspondiente de una manera absolutamente singular. Como quiera que sea, que esto resulta mucho más complicado de lo que a primera vista parece se debe a dos obstáculos adicionales: la dificultad de la resistencia ante esta violencia omniabarcadora y, directamente relacionado con lo anterior, la implicación del antropólogo, que se encuentra inevitablemente sumido en el mismo mundo que aquellos con quienes interactúa en el campo, como ilustra tanto el caso de Tonda como el de nosotros, quienes quedamos hechizados por la tomografía de doña Josefina.

Referencias

- Bernault, F., y Geschiere, P. (2022). Joseph Tonda, the Social Sciences and the Vortex of City Life in Africa. *Africa*, 92(1), 152-160.
<https://doi.org/10.1017/S0001972021000747>
- Boundzanga, N. B., Mpaga, C.-O., y Ondo, P. (dirs.). (2019). *Joseph Tonda: Entre imaginaires et connaissance*. L'Harmattan.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas* (M. Mizraji, trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1987).

- Burguete Cal y Mayor, A., y Leyva Solano, X. (2011). Remunicipalization in Chiapas: Between Peace and Counter-Insurgency. En X. Leyva Solano y A. Burguete Cal y Mayor (Eds.), *Remunicipalization in Chiapas: Politics and the Political in Times of Counter-Insurgency* (pp. 36-47). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; International Work Group for Indigenous Affairs.
- Burguete Cal y Mayor, A., y Torres Burguete, J. (2011). Disputes over the Restoration of a Municipality. En X. Leyva Solano y A. Burguete Cal y Mayor (Eds.), *Remunicipalization in Chiapas: Politics and the Political in Times of Counter-Insurgency* (pp. 76-103). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; International Work Group For Indigenous Affairs.
- Geschiere, P. (2017). Afterword. Academics, Pentecostals, and Witches: The Struggle for Clarity and the Power of the Murky. En R. Knut, M. MacCarthy y R. Blanes (Eds.), *Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia* (pp. 281-290). Palgrave Macmillan.
- Geschiere, P. (2021). Dazzled by New Media: Mbembe, Tonda, and the Mystic Virtual. *African Studies Review*, 64(1), 71-85.
<https://doi.org/10.1017/asr.2020.80>
- INEGI. (2021). *Panorama sociodemográfico de Chiapas: Censo de Población y Vivienda 2020*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Jacorzynski, W. (2020). La mujer (im)posible de Chenalhó: un drama en cuatro actos y entre dos mundos. *EntreDiversidades*, 7(1[14]), 155-188.
<https://doi.org/10.31644/ED.V7.N1.2020.A06>
- Jacorzynski, W., y Márquez Padreñan, V. M. (2022). Interculturalismo o alteridad: conversión religiosa y violencia entre los tsotsiles de Chenalhó, Chiapas. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1), 69-92.
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/254444/pdf>
- Kernaghan, R. (2009). *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford University Press.
- López Caballero, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)* (M. Gallardo Uribe, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2012).
- Moszowski Van Loon, A. (2022). La polémica sobre la alteridad de lo indígena en la antropología mexicana contemporánea: una revaluación desde Foucault y Butler. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 9(1), 113-136.

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/254465/pdf>

Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.

Pitarch, P. (2004). La conversión de los cuerpos: singularidades de las identificaciones religiosas indígenas. *LiminaR*, 2(2), 6-17.
<https://doi.org/10.29043/liminar.v2i2.153>

Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue: Ensayos de antropología indígena*. Artes de México; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rivera Farfán, C., García Aguilar, M del C., Lisboa Guillén, M., y Sánchez Franco, I. (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: Intereses, utopías y realidades* (2.ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. (Obra original publicada en 2005).

Sahlins, M. (2017). *Stone Age Economics*. Routledge Classics. (Obra original publicada en 1972).

Tonda, J. (2002). *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Karthala.

Tonda, J. (2005). *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Karthala.

Tonda, J. (2015). *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements*. Karthala.

Tonda, J. (2021a) *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui*. Karthala.

Tonda, J. (2021b). *The Modern Sovereign: The Body of Power in Central Africa (Congo and Gabon)* (C. Turner, trad.). Seagull Books. (Obra original publicada en 2005).

Vega, A. (4 de abril de 2018). De la religión al territorio y a la política: la violencia que mina la vida en los Altos de Chiapas. *Animal Político*.
<https://www.animalpolitico.com/2018/04/religion-territorio-politica-la-violencia-que-mina-los-altos-chiapas>

Wacquant, L. (2012). Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism. *Social Anthropology*, 20(1), 66-79.
<https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00189.xd>

El conocimiento secret(e)ado. La producción social de la opacidad y el secreto

Secreted Knowledge: The Social Production of Opacity and Secrecy

Zenia Yébenes Escardó
Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, México

Resumen

En diciembre de 2019, meses antes de que se declarara la pandemia de COVID-19, un incendio asoló el mercado de La Merced en la Ciudad de México. A raíz de ese evento catastrófico, cuyas consecuencias persisten hasta el día de hoy, este artículo propone la existencia de un modo de conocimiento social, el conocimiento secretado, para explorar la producción colectiva de opacidad y secreto. El artículo se divide en cuatro secciones. En la primera introduzco brevemente al lector en la noción de conocimiento secret(e)ado que se desarrollará a lo largo del artículo y me pregunto por su relación con un conocimiento basado en criterios objetivos y en la evaluación mediante el distanciamiento. En la segunda, nos adentramos en el mercado de La Merced para comprender sus características y su dinámica. En la tercera, observamos las formas de manifestación y producción del conocimiento secret(e)ado: las “vibras” los “veintes” y la vinculada a los rumores, la brujería y los sueños. Finalmente consideramos por qué este conocimiento secret(e)ado sería un conocimiento realista si bien se trataría de un realismo oscuro.

Palabras clave: rumor, sueño, brujería, epistemología, tiempo.

Abstract

In December 2019, months before the COVID-19 pandemic was declared, a fire devastated the La Merced market in Mexico City. As a result of that catastrophic event, whose consequences persist to this day, this article proposes the existence

Recibido: 14-04-2022. Aceptado: 30-05-2023



Zenia Yébenes Escardó es Doctora en Filosofía por la UNAM y Doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Trabaja como Profesora- investigadora de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa desde 2007 y es miembro del Padrón de Tutores de Posgrado en Filosofía de la FFYL-UNAM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7226-6527>

Contacto: zenia.yebenes@gmail.com

Cómo citar: Yébenes Escardó, Z. (2023). El conocimiento secret(e)ado. La producción social de la opacidad y el secreto. *Revista Stultifera*, 6(2), 95-116. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-05.

of a mode of social knowledge, secreted knowledge, to explore the collective production of opacity and secrecy. The article is divided into four sections. In the first, I briefly introduce the reader to the notion of secreted knowledge that will be developed throughout the article and ask about its relationship with knowledge based on objective criteria and on evaluation through distance. In the second, we enter the La Merced market to understand its characteristics and dynamics. In the third, we observe the forms of manifestation and production of secreted knowledge: the “vibras”, the “veintes” and the ones linked to rumors, witchcraft and dreams. Finally, we consider why this secret knowledge would be a realistic knowledge although it would be a dark realism.

Key Words: rumor, dream, witchcraft, epistemology, time.

El concepto de conocimiento está vinculado en el imaginario popular con afanes tan acuciantes como la búsqueda de la verdad. En contra de esta reificación del conocimiento a través de oposiciones entre verdad y falsedad que existirían como si fueran cosas, con independencia de las personas, mi propósito es mostrar otro modo de conocimiento que se *secret(e)a* en la vida cotidiana y que tiene que ver con algo distinto. El verbo *secretar* significa segregar o exudar una sustancia. Pero *secretar*, más allá del diccionario, me remite asimismo a *secretar*, a la *acción de producir secretos*. Este modo de conocimiento *secret(e)ado*, es distinto del mero conocimiento de los atributos de un objeto. No es tampoco un conocimiento neutro, dentro de una realidad que pueda mantenerse estable. Para el conocimiento *secret(e)ado*, la realidad no es algo que podamos observar ante nosotros o algo que desde el exterior irrumpa para perturbarnos, sino que la realidad existe envolviéndonos como una *atmósfera*. La realidad está profundamente arraigada en el contexto, si entendemos este no solo como un marco externo que se asegura mediante una relación indexada con marcadores de tiempo y espacio sino más bien como el telar cuyo patrón solo se discierne desde dentro de la tela que se está tejiendo (Das, 2021, p. 20). El conocimiento *secret(e)ado* se refiere a un modo de conocer la realidad que la *segrega como atmósfera* y que, simultáneamente, *produce un secreto* acerca de ella. Este conocimiento *secret(e)ado* alude a las formas en las que la realidad se presenta como cargada de una ambigüedad y una ambivalencia que puede llegar a ser insoportable y en la que a menudo se produce a través de las proyecciones especulares de un enemigo amenazante. Estas páginas se escriben a raíz de un trabajo de campo de largo aliento que inició en 2018. Efectivamente, a partir de una investigación sobre sufrimiento social, y

ansiedad conocí, en el Hospital Nacional de Psiquiatría, a un extrabajador del mercado de La Merced diagnosticado con ansiedad severa, que me introdujo a su red de contactos donde otros trabajadores y extrabajadores sufrían de distintos trastornos vinculados a esta. Al haber vivido unos años con una familia dedicada al comercio ambulante y en una zona aledaña, establecí vínculos con algunos de los trabajadores ambulantes y trabajadores de los locales.¹ Esta vinculación me llevó por veredas insospechadas.

En 2019, más de mil locales resultaron con pérdidas totales en los mercados de la Merced y San Cosme de la Ciudad de México cuando en vísperas de Navidad —sin que el gobierno hubiese hecho entrega de los locales afectados por el incendio en La Merced en 2013— se produjo otro incendio. Los propietarios o arrendatarios de los locales, y quienes trabajaban en ellos como chalanos o ayudantes, advertían que no se podían reinstalar en ningún otro sitio, porque las afueras del mercado estaban repletas de vendedores ambulantes. Para vender a las afueras, tendrían que acordar un precio por el pedazo de banqueta que ocupase con una corporación de ambulantes o una mafia local. Los locatarios se rehusaron entonces a que el gobierno de la Ciudad de México acordonara la zona del incendio y los dejara fuera de la limpieza del lugar. Era la desconfianza a que, con el pretexto de llevarla a cabo, el gobierno de la alcaldía se quedara con los puestos.² La misma desconfianza provocó que, a pesar del riesgo, participaran en la remoción de escombros con el piso del mercado aún encharcado por el agua de los bomberos y todo ennegrecido. La situación a inicios de 2020 ya era mala; la pandemia de COVID19 no hizo sino agravar aún más las cosas. Hubo un número significativo de decesos y vieron considerablemente mermadas las ventas.

Es en estas circunstancias —que exploraré posteriormente con mayor detalle— que cobra relevancia la noción de *conocimiento secret(e)ado*. Lo primero que hay que advertir es que el conocimiento secret(e)ado, no permite la oposición clara y distinta entre el conocimiento que reclama su autoridad sobre la base de la experiencia subjetiva y el que se basa en criterios objetivos y en la evaluación mediante el distanciamiento. Esto es visible si se presta atención al modo en que la propia subjetividad se impregna de lenguajes técnicos burocráticos y sin embargo secret(e)a otro modo de conocer en el que la realidad no se confronta directamente por mecanismos legales o institucionales, sino que se filtra en los intersticios de la vida

ordinaria. Veamos un ejemplo. Lety³, tras el incendio de 2019, vio gravemente afectado el local donde trabajaba —dedicado a vasos desechables, bolsas y artículos para fiesta— y por el momento es vendedora informal. Conoce al dedillo los peritajes que aseveran que la causa fue un cortocircuito en las instalaciones eléctricas debido a la sobrecarga y falta de mantenimiento. Me explica —con un lenguaje que domina los circuitos de la kafkiana burocracia administrativa— el proceso (tortuoso) en las oficinas de la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo (STYFE).

Según el censo de la Secretaría de Desarrollo Económico de la ciudad, el incendio y las obras para rehabilitar el mercado afectaron a mil 287 locatarios. Para apoyar a los comerciantes y a sus empleados, la Secretaría del Trabajo se propuso repartir apoyos de 2600 pesos por seis meses al titular del local y a dos trabajadores. Otro apoyo económico se iba a dar al titular del local en forma de créditos con un máximo de hasta 25000 pesos con 0% de interés a pagar en 2 a 3 años dependiendo del giro. Sin embargo, no todos habían sido incluidos en el padrón, y no todos habían podido cobrar los pagos. Algunos solo habían cobrado uno; otros, dos, pero había quienes ninguno. La STYFE les anunció, sin previo aviso, que las tarjetas que les habían dado para repartir los recursos ya no iban a funcionar, y que ahora serían de otro banco. Tuvieron que volver a buscar los folios y los documentos porque, confiados en la tarjeta, muchos pensaron que ya no necesitarían los papeles y los habían perdido. Para obtener la orden de pago había que entrar a la página del STYFE e ingresar un número de folio. Con un número de folio correcto intentaron tramitar las órdenes de pago faltante, vía internet. En algunos casos, las órdenes ya habían sido cobradas. Los trabajadores que sabían, se organizaron para ayudar a otros compañeros, adultos sin conocimientos de computación, a realizar los trámites en internet para que pudieran obtener los apoyos del gobierno. Sin embargo, muchos no tenían credencial de elector; estaban en sus casas por la pandemia y sin ella no podían realizar la gestión (Contreras Camero, 2022).

El conocimiento de la legalidad burocrática y el conocimiento técnico, que permite producirse a uno mismo como “sujeto afectado” en un censo y un lenguaje de resarcimiento material del daño, coexiste con modos distintos de conocimiento como el *conocimiento secret(e)ado* capaz de exudar una atmósfera de secreto. Lety dice: “Aquí pasan muchas cosas”. Y tras una pausa añade: “y no son cosas buenas”. Juan, ayudante o chalán de otro de los locatarios, asiente. Mireya, su hermana, puntúa: “*demasiadas* cosas que no son buenas”. Algunos locatarios señalan, bajando la voz, que el incendio

sirvió “para controlar el mercado”. Lo que se secret(e)a es una atmósfera que permite *conocer* cómo el incendio está relacionado con el día a día del mercado, con sus dinámicas y relaciones de fuerza, pero que, en ese conocimiento, *produce más opacidad*. Veámoslo detenidamente.

El camión y la catedral, lo visible y lo invisible

En el barrio de la Merced en Ciudad de México, los camiones regurgitan ropa, atados de juguetes, montañas de calzado, herramientas, juguetes, tenis. Nuevo o usado. De todo hay. El motor ruge. La multitud que apenas hace unos segundos ocupa toda la acera se pega a las paredes. El camión, finalmente, cruza, y la gente, con vivacidad y resolución, vuelve a ocupar todo el espacio. En los alrededores de las naves se forman callejuelas de puestos que obstruyen parte de la luz; para caminar en ellos es preciso esquivar el océano de ambulantes, letreros y personas que salen como ramas de cada uno de los locales. La historia del mercado de La Merced es la historia de una obsesión inútil: la de hacer avanzar la mercancía y contener el desbordamiento de los cuerpos.

Primero fue el mercado de El Parián (siglo XVII), después El Volador (siglo XVIII), ambos situados ya en el perímetro de la actual zona de La Merced. El mercado se construye en 1880 para contener a El Volador. Como el barrio, debe su nombre al hecho de haber sido erigido en el predio del antiguo convento de los mercedarios, fundado en el siglo XVIII. Hasta 1957 constituye el núcleo del abasto en la Ciudad. En la segunda mitad del siglo XX se llevan a cabo dos medidas decisivas: una es la apertura de la Avenida Circunvalación. La otra es el traslado del mercado (nuevamente desbordado) del “primer cuadro” a la zona de la actual Delegación Venustiano Carranza (1957), donde se construyen cinco secciones: Nave mayor, Nave menor, Anexo, Flores y Comidas; a estos se suman el mercado de dulces y después el llamado Banquetón (Álvarez Enríquez y San Juan, 2016, p.4).

En la misma década se construyen también, cerca de allí, los mercados de Mixcalco y Sonora. Las políticas de estos años se traducen en “una fragmentación del barrio y en una clara diferenciación socioeconómica de sus dos mitades: la Merced ‘rica’: el antiguo barrio, resguardado en la Delegación Cuauhtémoc, y La Merced ‘pobre’, en el seno de la Delegación Venustiano Carranza” (Álvarez Enríquez y San Juan, 2016, p.4). La posterior descentralización de la actividad comercial de La Merced, para evitar una vez más su desbordamiento, supuso la construcción de la Central

de Abastos (1982). Hasta entonces, el mercado se había caracterizado por vender frutas y verduras, chiles secos y hortalizas. La construcción de la Central de Abastos (uno de los mercados de productos frescos más grandes del mundo), en la Delegación Iztapalapa, en el oriente de la Ciudad de México, forzó a los vendedores de La Merced a tener que transportarse para poder proveerse. Muchos tuvieron que cambiar de giro. Los vendedores más antiguos todavía se refieren a la construcción de la Central de Abastos como una traición.

Desde los años noventa —fruto de los pactos políticos con sus organizaciones en aras de la obtención de votos— se ordena y regulariza el comercio informal en distintos corredores y plazas (Delgadillo, 2016). Sin embargo, nuevos cuerpos, indóciles, se siguen expandiendo y peleando un lugar en la banqueta para vender. Una mujer pasea un carrito de supermercado cargado de zapatos desparejados e inverosímiles; hay mesitas precarias con sándwiches y cocteles de fruta o mantas en el piso en las que se despliegan cucharas desvencijadas, falsificaciones dudosas de ropa deportiva, calcetas, agujetas y diademas y ligas para el cabello. El *chachareo* (la compraventa de cualquier cosa, en cualquier estado) es, de hecho, la profesión a la que cada día se dedican más y más mexicanos. Quienes venden y quienes compran están más o menos nivelados en sus consumos, remachados por sus límites económicos.

La Merced es un barrio comercial y no habitacional. Las manzanas más despobladas son las que circundan los mercados. No hay espacio para nada, que no sea la compraventa. La mayor parte de la población que compra y consume en el mercado se ubica en niveles de bajo ingreso (Urrieta y Tena, 2009). En la zona hay una fuerte demanda territorial y de locales comerciales. Se genera trabajo terciario e informal, hay fuertes ganancias y se produce una plusvalía considerable; pero esto, ha significado la presencia de despojo y desplazamiento, extorsiones y cobros de piso; sentencia, con precisión brutal, la forma en que se distribuye mucho más que solo la riqueza: *Todos saben, nadie supo*.

Michael Taussig —siguiendo a una tradición de pensadores que incluye a Simmel y a Canetti y que se pregunta por el secreto social— advierte que hay secretos que se ocultan al público y luego están los “secretos públicos”: secretos que el público decide mantener a salvo de sí mismo, como en el “no preguntes, no digas”. El secreto público consiste en saber *lo que no debes saber*. Esta es la forma más poderosa de conocimiento social (Taussig, 1999). Los secretos, o lo excluido de lo que se debe saber,

trazan *la topografía del poder*. En La Merced, eso que todo el mundo sabe de lo que no debe saber se vincula con la extorsión, el crimen organizado y los negocios de trata y explotación sexual. Por ejemplo, se rumora que la Unión Tepito —cártel local— había ido cobrando más fuerza entre los comerciantes del lugar, aunque tienen encima a la policía y a otros rivales. Nadie habla de ello sino muy veladamente. Uno de los *diablos*⁴, de manera imprecisa y casual, deja caer otros nombres: “Los Duarte” o “Los Vega”. Entiendo que habla de grupos que controlan el ambulante. En cualquier caso, las extorsiones los alcanzan a todos. Ese diablo —probablemente el trabajador más humilde de un mercado— paga 10 pesos diarios. Y un puesto deberá entregar 100 pesos por “derecho de piso”. Otros locales mejor provistos pueden llegar a pagar 5000 o 10000 pesos a la semana. El comercio impregna absolutamente todo. Lucía Álvarez Enríquez y Luis Eteberto San Juan citan a Anna Elena López, que vive en el barrio:

El año o las estaciones del año no están marcadas porque llueva o porque haga calor [...] sino porque un mes, dos meses antes empiezan a vender lo del 14 de febrero [...] ya viene la época de clases, de un cambio de ciclo a otro, porque empieza el 15 de septiembre, porque empieza el día de muertos, porque viene Navidad, luego vienen los niños Dios y así te sigues todo el año, entonces ves cómo cambian los aparadores y ese es tu cambio de estación. (Álvarez Enríquez y San Juan, 2016, p.1)

La gran mayoría participa dentro del sector terciario: actividades comerciales y de servicios. Hay comerciantes formales e informales, sexoservidoras, manufactureros, bodegueros etc. Hay comercio al mayoreo, pero también existe en la modalidad al menudeo; hay comercio especializado y comercio mixto; lo hay establecido y ambulante. El veloz movimiento de manos con que se eligen o descartan productos señala el ojo experto de quienes van a abastecerse. Ya en las colonias de las que provienen, volverán a comercializar la mercancía en un ciclo de venta y reventa que durará hasta su desintegración.

Existe una delicada jerarquía entre los que tienen puestos interiores permanentes, los puestos exteriores temporales y los que venden sus mercancías en la calle. Los locatarios, o propietarios o rentistas de puestos interiores permanentes, denuncian que los múltiples puestos exteriores y los vendedores ambulantes ocupan las áreas de carga y descarga, que azolvan los drenajes por la basura que dejan en la calle; que se roban la luz; cocinan con tanques de gas en la vía pública; o dificultan el paso de

ambulancias, policía y bomberos (Delgadillo, 2016, p. 64). Los ambulantes reivindican, con sus poderosas, corporativas y piramidales organizaciones (y la fuerza de persuasión que les otorga su capacidad de negociación política) su derecho al trabajo en una ciudad hostil que lo regatea (Delgadillo, 2016, pp.64-65). Los que —como el señor de Oaxaca que me desarma con su amabilidad y que, con sus sandalias o huaraches, vende *chapulines*⁵ en una cubeta en Adolfo Gurrión— no están protegidos por ningún grupo, son quienes soportan la mayor indefensión. En cualquier caso, unos y otros —y podemos incluir a policías y también a vecinos y a autoridades locales vinculadas a la alcaldía— se las arreglan para estar muy cerca unos de otros y coexistir con lo que serían sus archienemigos naturales. La cuestión es el ingeniárselas para una tregua. Lo que importa aquí es ganar tiempo, vivir “un día a la vez”. Los gestos de solidaridad se dan en una relación con el otro como aquel que también podría ser yo. Por los “otros” no entendemos a todos los demás que no son yo, aquellos frente a los que el “yo” se distingue. Se trata más bien de aquellos de los que, en su mayor parte, uno no se distingue, aquellos entre los que uno también está. Sin embargo, este otro que puedo ser yo, asimismo, no deja de ser una amenaza que hay que someter a escrutinio y vigilar con atención.

Las organizaciones corporativas y piramidales controlan a los de los puestos y, a través del celular y de las motocicletas, transmiten y avisan cuando la policía se acerca. El narcomenudeo y la *fayuca*⁶ incrementan operativos ocasionales en la zona. El avance de la mercancía hace imposible la contención de los cuerpos que compran y venden desde dulces, hasta sexo. En los alrededores se ejerce una sexualidad sórdida que también incluye la trata y explotación de menores de edad y que se ejerce en alguno de los muchos hoteles de paso y cuartuchos que hay. Durante cada interacción, se advierte la mirada atenta de los *halcones* (personas cuyo trabajo es ser los ojos y los oídos en las calles) que, de uno u otro modo, se hace palpable. Los vendedores ambulantes, la policía y los adolescentes del vecindario que merodean en la esquina sirven como halcones. Pero también lo hacen algunas de las mujeres más experimentadas, conocidas como *madrotas*, que desde sus puestos de *ropa de paca*⁷ también desempeñan una especie de función gerencial. Gran cantidad de población marginal (indigentes, niños de la calle, adictos a las drogas) encuentra, en los intrincados recovecos del laberinto del mercado, intersticios y formas inusitadas de sobrevivencia que existen al margen, sujetas al despiadado azar de los camiones y la meteorología.

El neoliberalismo, la sumisión de todo y todos a los imperativos de mercado, no es una política única, respaldada por el estado, impuesta a una población, como a menudo se teoriza (Harvey, 2007). Más bien, también se produce “desde abajo” y, como tal, se arraiga en cuerpos, territorios y prácticas específicas. Verónica Gago argumenta que, paradójicamente, el neoliberalismo persiste bajo proyectos progresistas y neodesarrollistas, precisamente porque el estado no ha logrado garantizar la participación en la economía formal, optando en cambio por incorporar las prácticas económicas informales. La pervivencia del neoliberalismo radica en su capacidad para mutar y transformar una variedad de relaciones políticas, económicas y culturales a través de prácticas de microemprendimiento y cálculo estratégico (Gago, 2014). El mercado de La Merced es una “economía barroca” que garantiza las condiciones para su propia reproducción social a través de la organización y capacitación de una fuerza laboral numerosa y flexible, proporcionando un “saber hacer” para navegar en una economía informal. El mercado, en ciertos casos, también ofusca la división entre reproducción social y trabajo asalariado al operar a través de redes familiares; sin embargo, a diferencia de la aseveración de Gago en torno a economías neobarrocas que usan al neoliberalismo *tácticamente* a la vez que lo ponen en crisis de manera intermitente pero recursiva, hay que cuestionar si en La Merced se lo pone *tácticamente* en crisis.

En primer lugar, es cierto que persisten algunos monopolios de giros asociados a familias de larga tradición (fabricación de figuras de Niños Dios, textiles, etcétera); sin embargo, la mercancía “china” o la “fayuca” ha entrado en competencia con los giros tradicionales y han tendido a desplazar a algunos de ellos (un caso paradigmático es el de las semillas y los chiles secos [Álvarez Enríquez y San Juan, 2016, p. 8]). En segundo lugar, el reciclaje permanente de población y de giros comerciales en una zona con un fuerte dinamismo comercial y económico propicia la primacía de un alto nivel de competencia por el espacio y los negocios entre los distintos tipos de población, lo que una vez más vuelve a poner en escena la cuestión de la extorsión que a veces se asocia con la sustitución de un giro por otro. Más que observar una puesta en crisis, lo que veo es la capacidad del capital para incorporar lógicas opuestas, temporalidades múltiples y prácticas diversas, desafiándonos a imaginar nuevas formas de cambio social más allá de las iniciativas dirigidas por el estado o por proyectos políticos al uso. La Merced se rige por el cálculo implacable del comercio, pero es cierto que a diferencia del *mall*—donde hasta el clima está rigurosamente regulado y no

se puede tomar una cerveza en un sitio no previsto para ello (Sarlo, 2009)—no puede expulsar ni el telón urbano, ni la temporalidad en la que se inserta la mercancía, ni la deriva imprecisa y llena de redes abiertas de la Ciudad de México.

El laberinto del mercado, si se sigue con tesón, acababa arrojando al interior de la nave mayor. Si el camión que transporta las toneladas de mercancía por calles inverosímiles obliga a los cuerpos a pegarse a la pared y cederle el espacio, la Nave Mayor de La Merced —en reconstrucción por el incendio de 2019— puede verse como una catedral de los tiempos, la Catedral del Mercado (con mayúsculas) en la que la altura del edificio empujea a los marchantes (Mendoza Ovando, 2021). Hay un discreto altar de la Santa Muerte que sostienen los comerciantes de la zona, muy cerca de la puerta 1; destacan las ofrendas de cigarros y tabacos puestos de cabeza. A pesar de que las calles aledañas albergan bastante basura, la casita de vidrio donde está la Santa Muerte (figura de culto que la personifica bajo la imagen de un esqueleto) se encuentra muy limpiecita con flores y manzanas frescas. Mi resumen de innumerables horas de *chal*⁸ apunta a una imagen en la que se levantan altares callejeros para pagar una *manda*⁹. Los altares callejeros se vuelven notoriamente rentables cuando se combinan con una pequeña tienda que vende artefactos, velas votivas y servicios (por ejemplo, *limpias*¹⁰). En su cercanía al Mercado Sonora (principal abastecedor de productos esotéricos) el metro que conduce a La Merced sale directamente al mercado, justo afuera de lo que era el puesto de la Hermandad de Brujas de Veracruz, donde se podía recibir una limpieza espiritual a los pies de Jesucristo y la Santa Muerte.

Las desposesiones *visibles* que la gente de La Merced experimenta día a día son vinculadas no solo a las personas de carne y hueso que son capaces de reconocer, sino a *lógicas invisibles* que hacen que estas personas puedan adquirir un poder tan arbitrario como inusitado, que puede desposeer a otros en un abrir y cerrar de ojos. Los actores de carne y hueso en realidad sirven a figuras más sombrías que les ayudan a efectuar una acumulación desigual y excluyente de la riqueza. Michael Taussig advierte cómo este movimiento, que va de lo visible a lo invisible, es asimismo realizado desde la antropología y las ciencias sociales cuando, a partir de la herencia de Durkheim, contemplan el hecho social como *cosa* que a su vez es un tejido moral y que acaba en la *Sociedad* fetichizada. La primera representación social —recordemos *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912)— tiene ecos ineludiblemente místicos y es, para Durkheim,

el *tótem*. La Sociedad opera para las ciencias sociales como un *deus ex machina* que permite explicar los acontecimientos visibles a partir de una entidad soberana e invisible a la que llamamos precisamente así: la Sociedad (Taussig, 1995, p. 157).

Ya he advertido de la alta volatibilidad comercial de la zona, que supone la lucha por los locales, el cambio de negocios y el desplazamiento de familias y personas sin previo aviso, y he señalado cómo actores en disputa conviven “para ganar tiempo”. Las personas adoran a los santos por protección y prosperidad y, por eso, el altar de la fe puede coexistir perfectamente con el negocio de velas y limpias. Entre sus protectores se encuentran La Santa Muerte, San Judas Tadeo, la Virgen de San Juan de Los Lagos y El Señor de Chalma. Santos conocidos de la santería cubana (Oyá, Elegwa, Shango, Yemayá, Olukun, etc.) también se encuentran en altares públicos. Las personas socializan con santos, como lo hacen entre ellos y con las autoridades, sabiendo que unos pueden volverse en contra de otros (Kristensen, 2011).

La Merced es un lugar estigmatizado como peligroso. Para algunos de los que allí trabajan lo que corresponde es buscar protección en el corazón del peligro. “La muerte es lo que más se ve y es lo único seguro” —comentan cuando les pregunto sobre la devoción a la Santa Muerte— “¿A quién mejor pedirle por tu vida?” En el Mercado todo se negocia, incluida la vida y lo que la hace posible. Se negocia por lo que hace la vida posible con los poderes *visibles* más concretos (otros ambulantes o locatarios, autoridades, policías), pero las vírgenes y santos permiten —como permite a los herederos de Durkheim la *Sociedad* (con mayúscula)— lidiar con las características *invisibles* que estructuran la realidad y el poder. En este caso, estas características invisibles se ciñen a lógicas y a fuerzas sombrías que incluyen —pero van más allá de— los actores concretos con los que conviven día a día.

El mercado, capaz de diversificarse en el *mall*, el *Shopping* o en el *tianguis*¹¹, ha logrado en La Merced resistir los embates de incendios, terremotos, proyectos de modernización frustrada¹² y tiendas de autoservicio, abiertas las veinticuatro horas. Lo ha hecho porque, arraigada en la vivacidad y la fuerza de los mismos cuerpos que aplasta contra la pared, se sigue desbordando continuamente a sí mismo en el ajeteo activo y apresurado que la compraventa impone. Como si el exceso barroco se extendiera más allá de cualquier frontera que anhelara contenerlo, y el

mercado, en sus distintas manifestaciones, se desbordara como regla en todo el campo social.

Sueños y rumores

¿Cómo caracterizar al conocimiento secret(e)ado? Habría que comenzar por señalar que es todo nervios, piel y superficie. La atmósfera que la realidad es se percibe a nivel de nervios y piel en estímulos que se traducen en imágenes de la realidad *en las que se está, en las que se entra* y que, a su vez, contribuyen a producir la atmósfera que las suscita. Estas imágenes permiten ubicar instantáneamente y dar cuenta, como una totalidad, de lo que, de manera compleja, fragmentaria y recurrente, todos de una u otra forma (re)conocen porque los envuelve. Mi impresión a medida que compartí en La Merced zozobras, fiestas de cumpleaños, aniversarios y peregrinaciones, es que, solo al tiempo que iba teniendo una relación de mayor proximidad, la densidad de la atmósfera se me hizo más evidente. Todos estamos envueltos por una atmósfera, y algunas son más densas y opacas que otras. Entrar en la imagen del conocimiento secret(e)ado por el mercado es entrar en una red de alusiones y en un juego de espejos. El conocimiento secret(e)ado circula a través de “*vibras*” (las sensaciones o sentimientos instintivos que percibe una persona como emanados de otra, de un lugar, o de un objeto) o de que “*te caiga el veinte*” (el acto de captar o entender algo). En ambos casos se trata del estado social de la contradicción en la cual uno pasa de ver la situación como normal para luego sentir el impacto de la reorientación de su mirada, por algún incidente o sensación.

En la volatilidad del mercado en la que giros cambian, hay extorsiones, disputas entre distintas fuerzas, y personas son desplazadas y expulsadas de un momento a otro, cualquier cambio es potencialmente amenazador y se percibe de inmediato: desde un cambio en la “vibra” de algún lugar o persona, hasta que te “caiga un veinte” con respecto a una actitud distinta o a que alguien muestre o exhiba tener algo (calzado, ropa, joyería) que no tenía. En la imagen de la atmósfera envolvente a la que se entra, *siempre hay alguien viendo*. El *halcón es una figura omnipresente*. Más de una vez constaté, en mitad de conversaciones casuales e incluso chistes, que se advertía cualquier cambio en mi rutina con respecto a las personas con las que hablaba, mi aspecto o lo que llevaba puesto. La sensación de vigilancia de todos hacia todos, el no saber para qué y el no poder fijar la figura de los *halcones*, que podían ser todos o ninguno, contribuía a cargar la atmósfera.

El conocimiento secret(e)ado circula también a través de los *sueños* y de los *rumores*. Nicolás, el esposo de Lety, contó que unas semanas antes del incendio de 2019 había soñado que el local se inundaba y “después” —añadía— “ahí estaba yo, con el piso encharcado por los bomberos”. Ramón, uno de los chalanos, advirtió entonces que él había soñado que en La Nave Mayor arrojaban toneladas y toneladas de basura y que su puesto desaparecía. Karen, comadre de Lety, señaló que ella había sentido que se asfixiaba en la noche unos días antes y que se había despertado porque le faltaba el aire. Se lo había contado a Lety antes del incendio: “¿Te acuerdas comadre?”. Hay que recordar que Charlotte Beradt recogió unos trescientos relatos de sueños de hombres y mujeres en Berlín entre 1933 y 1939, produciendo un verdadero “sismógrafo” de los estragos del nazismo, incluso en sus sueños. El libro de Beradt, *El Tercer Reich de los sueños*, representa la primera y más literal ilustración de lo que suele describirse metafóricamente como la “pesadilla de la historia” (Berardt, 2021). No se trata, entonces, de descifrar el sueño sino más bien de ver cómo el sueño secret(e)a una atmósfera. Por un lado, al transmitir el sueño a otros, sensaciones e impresiones fragmentarias que todos advierten se articulan en la totalidad de una imagen. Al hacerlo, el conocimiento secret(e)ado por los sueños permite ubicar dónde se está parado. Por otro lado, al transmitirse la totalidad de una imagen de amenaza y la incertidumbre se contribuye, en cierto modo, a producir la amenaza y la incertidumbre. Los sueños a los que Nicolás, Ramón y Karen aluden no se dirigen a evitar algo, sino a transmitir y a secret(e)ar la amenaza misma.

Homi Bhabha aisló hábilmente dos aspectos del *rumor* del análisis de Guha (1999), que considera importantes para construir una teoría general del rumor, otra forma de operar del conocimiento secret(e)ado. Se trata de su aspecto enunciativo y de su aspecto performativo. “La indeterminación del rumor” —dice— “constituye su importancia como discurso social. Su adhesividad comunal intersubjetiva yace en su aspecto enunciativo. Su poder performativo de circulación resulta en la difusión contagiosa, un impulso casi incontrolable de pasarlo a otra persona” (Bhabha, 2002, p. 243). Lo que es común en el despliegue de los rumores es la fuerza de las palabras, su capacidad de hacer algo diciendo algo, a través de la cual las palabras pasan de ser un medio de comunicación a convertirse en portadoras de fuerza. El rumor está concebido para propagarse. Así, si bien es cierto que en el discurso de las élites las imágenes de contagio e infección se utilizan para denigrar el rumor “de abajo”, no es simplemente una

cuestión de incomprensión de las formas de comunicación subalternas: también habla de la transformación del lenguaje, es decir, de que, en lugar de un medio de comunicación, el lenguaje en esos casos se vuelve comunicable, infeccioso, haciendo que las cosas sucedan casi como si hubieran sucedido. Asimismo, se crea un efecto de realidad poderoso mediante el anclaje de una hebra concreta de historias más densas del pasado.

El rumor de que el incendio sirvió “para controlar el mercado” circulaba con fuerza. Juan rememoraba el largo rosario de tragedias que rodean a La Merced. En 1988, un puesto de dulces que además ofertaba fuegos artificiales explotó, dejando como saldo 60 personas fallecidas. “Se dice” —comentaba Juan— “que quienes se quedan en la noche en el mercado todavía los escuchan gritar”, y añadía: “desde que empezó el mercado, puras historias *densas*”. Diez años después, dos terceras partes del mercado se vieron destruidas a causa de un fuego que no se controló a tiempo. En 2013 nuevamente se incendió gran parte de la nave principal; el 24 de diciembre de 2019 se produjo el último incendio. A todo ello se suma que, ocasionalmente, hay incendios en las bodegas que se atribuyen a la extorsión. Según distintas versiones, quienes querían controlar La Merced lo hacían a través de personas concretas, con nombre y apellido y que trabajan ahí, pero estaban vinculadas ya fuera con la alcaldía, intereses de gentrificación y modernización, distintas facciones políticas o con distintas corporaciones y grupos de extorsionadores. Sin embargo, a su vez, estas figuras locales representaban, no solo formas de poder concreto, sino lógicas invisibles y oscuras que las excedían.

Lety, Mireya, Juan, Karen, Servando, Rafa, Nicolás..., todos ellos conocían rumores que vinculaban la historia de los incendios del mercado con los modos en los que, en relación con las personas concretas sospechosas, había episodios de velas negras y animales muertos días antes o basura colocada en los altares. Por ejemplo, señalaban que una de las *madrotas* del mercado trabajaba para la alcaldía en connivencia con un grupo de extorsionadores y controlaba a las sexoservidoras de la calle porque estas temían que les pudiera hacer daño porque sabía hacer “*trabajos*”.¹³ Conocían historias que decían que, días antes del incendio, se había hallado tierra de panteón, una vela negra y tripas de pollo, en una de las calles aledañas a la Nave Mayor, y señalaban a un responsable y a sus supuestos nexos con una corporación de ambulantes. En estos rumores la alusión a la brujería no indicaba adscripción cultural o cosmológica, ni

prácticas rigurosamente delimitadas. Lo que estaba en juego era el cómo protegerse de una amenaza y de un peligro radical, en esa zona de penumbra en la que es difícil saber si era más seguro confiar en los rumores o en las versiones oficiales de los hechos. En los rumores, La Merced aparecía como un lugar de acumulación y desposesión simultánea, un lugar de poder que atraía intereses siniestros y en el cual uno estaba incesantemente en riesgo.

El conocimiento secret(e)ado en los rumores exudaba una atmósfera en la que era posible advertir, *a nivel de piel*, que el peligro y la amenaza no se agotaban en los actores concretos que hipotéticamente la materializaban, sino que estos eran solo parte de poderes y lógicas que no se alcanzaban a ver. En este sentido, la brujería engendraba una comprensión de las redes e intercambios invisibles de poder que producían las formas concretas de despojo y desposesión. Ahora bien, los actores a los que se aludía eran personas de carne y hueso y no encarnaciones directas de las imágenes que se habían creado sobre ellos. El conocimiento secret(e)ado es un modo de conocer la realidad que *la segrega como atmósfera, pero no es el único modo de conocimiento posible ni agota la realidad*. En la atmósfera del incendio los rumores estaban marcados por imágenes difusas del pasado inconcluso, vaciando al otro de subjetividad, y poblando el mundo de una fantasmagoría de sombras. En el incendio de 2019, las imágenes pudieron haber tomado una forma volátil provocando un escenario de violencia contra personas concretas, en el que lo peor se volviera no solo posible, sino también probable.

En este caso, sin embargo, los rumores de brujería parecieron congelar una imagen de la realidad en la que una tensión enorme yacía quieta bajo la superficie para “ganar tiempo”. Efectivamente, en los rumores de brujería, las redes e intercambios invisibles de poder que producían las formas concretas de despojo y desposesión *se desplazaron del espacio al tiempo*. Si la disputa en el mercado por los locales y el control territorial señalaban un conflicto *espacial*, la tensión espacial en el mercado se congeló y no se precipitó en un conflicto territorial abierto capaz de hacer saltar por los aires la precariedad de la convivencia. El conflicto trabajaba en lo oculto, requería tiempo. Era el tiempo ritual el que tenía que hacer su trabajo a través de rosarios a la Santa Muerte, *limpias*, peregrinaciones o mandas, que aseguraran la protección y el favor del santo y ayudaran a revertir cualquier envidia o daño. “Ya fui con alguien que cura, estoy haciendo

limpias” era una respuesta habitual cuando yo preguntaba si, ante la sospecha, habían hecho algo en concreto.

La brujería permitía imaginar todas las fuerzas que afectaban la vida de alguien y sobre las que no se tiene control, y unificarlas a partir de una experiencia siempre inevitablemente fragmentada. Permitía una estimación y articulación y redefinición de las relaciones de poder en uno mismo y con los demás. Mireya me contó cómo uno de los chalanos había ayudado con la lona de su puesto a una señora que le hacía brujería, para que esta no sospechara que él sabía y que a su vez se estaba “protegiendo” con un *curandero*. Era un trabajo delicado no reconocer esos sentimientos de rencor, celos e indignación en la vida del mercado en aras de “ganar tiempo”. Como si el tiempo se paralizara en *el tic tac* de una bomba de relojería.

Las evitaciones y evasiones resultantes, combinadas con cortesías cara a cara, se expresaban, en las relaciones interpersonales, en lo que Mireya y muchos sintetizaban en una frase: “caras vemos... corazones no sabemos”. En estos movimientos siempre se producía un desdoblamiento de la realidad, en el que lo crucial para la supervivencia era entendido por muchos como hallar una tregua en una atmósfera cuya tensa movilidad “no autorizaba descanso alguno” (Taussig, 1995, p. 24). En La Merced, personas que, para los extraños, son nominalmente considerados archienemigos se encuentran —como he señalado con anterioridad— conviviendo muy cerca unas de otras. Pueden hacerlo, sin chocar violentamente, por su capacidad de posponer su antagonismo. Los resentimientos no se quedan atrás, sino que se desplazan temporalmente hacia el futuro. Esto permite entender la enemistad como algo que no es ajeno al mercado, y vincularla a los otros de carne y hueso que, a su vez, articulan lógicas invisibles y siniestras que los exceden. Que los otros de carne hueso articulen fuerzas que van más allá de sí mismos permite, en este caso, desplazar el antagonismo directo en los pasillos del mercado, para trasladarlo al tiempo ritual. Ahora bien, la imagen que propagaban los rumores de brujería entre lo que se ve y lo que no se ve de aquellos con los que día a día se convive, irremisiblemente, produce aún más opacidad.

Un realismo oscuro

En el peritaje del incendio de 2019 no se encontró gasolina ni ningún indicio de que el incendio hubiera sido provocado y no producto de la sobrecarga eléctrica por el exceso de puestos colgados de la luz y de fallas en el mantenimiento. Lety no discute los resultados del peritaje. No alude a otras

posibles versiones en las que se estuviera ocultando la presencia de gasolina o algún otro indicio. Su respuesta y la de otros trabajadores es: “sí, ya sé, pero...”. La suma de incendios, las extorsiones, la volatibilidad del mercado, la pandemia que mermó las ventas y en la que hubo fallecidos, lo tortuoso del censo de afectados y el registro burocrático se condensa en una frase: “es que aquí pasan *demasiadas* cosas, y no son buenas”.

El conocimiento secret(e)ado crea un modo de saber que no cuestiona directamente la producción gubernamental del conocimiento público del incendio, pero produce otro conocimiento. El conocimiento secret(e)ado nos permite enfocar las formas en que podemos evitar la trampa de los binarios como el conocimiento y la ignorancia, la verdad y la falsedad, la certeza y la incertidumbre. Es precisamente la coexistencia de los estados cognitivos opuestos lo que produce la atmósfera de oscuridad que el conocimiento secretado —a diferencia de las concepciones tradicionales del conocimiento que se caracterizan por la claridad y la distinción— segrega (Kyriakides, 2016).

En las redes sociales se hizo muy popular un video en el que una señora que vende productos para *limpias* en un mercado se burla de sus propios clientes advirtiéndolo: “Puras creencias de gente pendeja”. Lety, Mireya, Don Juan, Karen, Servando..., todos ellos podrían hacer una broma parecida y sin embargo sostener que hay “algo” invisible, oscuro y secreto en La Merced. El conocimiento secret(e)ado segrega una atmósfera que produce el desdibujamiento entre el saber y el no saber. La opacidad y el secreto, como estados de peligro y confusión, emergen de la autoconciencia de la comprensión incompleta y nublada del mundo (el no saber) y de una comprensión abrupta de que se está envuelto en una atmósfera *profundamente* dañina y amenazadora (el saber). Este desdibujamiento, *no solo transmite, sino que contribuye a producir* la atmósfera de oscuridad que a su vez hace que todo pueda ser posible.

El conocimiento secret(e)ado contradice una ontología de un sujeto social transparente, es decir, un sujeto que tiene una comprensión y una percepción completa y racionalizada de un campo social. La imagen de una atmósfera secreta y opaca se desarrolla a partir de un reconocimiento subjetivo de la ambivalencia y opacidad del mundo y de las relaciones sociales. El conocimiento secret(e)ado es, pues, de un realismo oscuro. Cuando suceden “demasiadas cosas y ninguna buena”, constatamos los límites de nuestro conocimiento. El conocimiento secret(e)ado recoge esta

atmósfera de amenaza e incertidumbre y, al hacerlo, modela una imagen de la realidad en la que la clave *última* de lo que daña siempre se escapa al sujeto, es opaca, solo se sospecha. La sospecha, a su vez, alimenta la opacidad y el secreto de forma que envuelven, casi de manera tangible. En esta coyuntura entre la certidumbre y la indeterminación, entre los límites del conocimiento y la certeza de la amenaza que puede manifestarse bajo toda suerte de arreglos socioculturales, cualquiera puede dejarse arrastrar por los rumores sobre lo secreto y lo oculto.

El conocimiento secret(e)ado segrega un violento enredo en el que es como si todos los involucrados estuvieran en una habitación oscura donde los oponentes pueden en cualquier momento emboscar o ser emboscados. Como dice Servando: “Aquí hay que cuidarse de todos y de todo, pero hay que saber en qué momentos de unos y en qué momentos de otros”. En esas circunstancias, la claridad y la certeza no pueden permitirse: si se adoptan, ponen en peligro. El conocimiento secret(e)ado transmite, a nivel de nervios, de piel, de superficie, la imagen de la atmósfera densa y opaca en la que se está envuelto. En este movimiento produce y reifica, sin embargo, la misma opacidad y densidad de la atmósfera que transmite como una realidad sofocante, asfixiante, cargada de humo. *Como en un incendio.*

Reflexiones finales

En estas páginas he querido mostrar como a una realidad extremadamente volátil, como la del microcosmos del Mercado de la Merced, corresponde un tipo particular de conocimiento al que me he referido como conocimiento secret(e)ado. El conocimiento secret(e)ado versa sobre las relaciones, sobre la vida psíquica y la vulnerabilidad del poder. Detecta, asimismo, una descripción profunda de la naturaleza de la vida social y su relación con el conocimiento antropológico. Los eventos específicos a través de los cuales nos encontramos con el conocimiento secret(e)ado son diferentes, sin duda, pero revelan contundentemente nuestra vulnerabilidad común, no solo a un mundo externo de instituciones poderosas que pueden infligir violencia y lo hacen, sino también a la aterradora comprensión de que nuestro modo de conocer para protegernos, en sí mismo, podría ser un medio para convertirnos en instrumentos de la violencia de la que nos intentamos defender. Lo crucial en el conocimiento secret(e)ado, como hemos visto, no es la oposición entre el saber y el no saber, sino los arreglos violentos a partir de los cuales emergen y se entrelazan estos dos estados cognitivos. El conocimiento secret(e)ado no es una pregunta a responder o un problema a resolver; está ligado al afecto (a la indicación de que uno está siendo afectado

por algo) y emerge, una vez más, como resultado de esos arreglos violentos en los que uno está atrapado.

Aunque asociamos el conocimiento a la claridad, este conocimiento es oscuro, porque proporciona coordenadas para orientarse en una realidad asimismo oscura y vinculada a la opacidad de lo que no vemos, el peligro y la pérdida. Describe una amenaza siempre latente que, aunque se concrete, no se agota ahí y alude, por ello, a la “vaga percepción de que algo en esto no se puede afrontar” (Favret Saada, 1980, p. 22). Es exactamente en esta instancia de peligro donde la opacidad intrínseca a la realidad se hace más explícitamente evidente en la percepción de los sujetos. El conocimiento secret(e)ado nos dirige a un hecho: que las relaciones son fundamentalmente incompletas, inciertas, ambivalentes y, en todo momento, potencialmente peligrosas (Kyriakides, 2016). En lugar de ser promulgada según los polos de la racionalidad y la irracionalidad, la proposición “Yo sé... pero aun así” es promulgada según una distinción más general y esencial entre lo que se percibe y lo que no se percibe, lo que se da en la experiencia y lo que no se da. En lugar de una ambigüedad entre los dominios de la verdad, el conocimiento secret(e)ado emerge a través de una ambigüedad en los dominios del ser: la sospecha y el reconocimiento de que, en todo momento, algo permanece invisible pero potencialmente malvado e insidiosamente abrumador. Como consecuencia, este conocimiento no tiene nada que ver con la certeza unívoca o la claridad.

El conocimiento secret(e)ado es conocimiento; permite orientarse y hacer, pero lo hace solo a costa de producir más opacidad. El conocimiento secret(e)ado me hace preguntarme si nuestras etnografías, sin cuestionar directamente la producción institucional del conocimiento antropológico, producen, quizá implícitamente y a su pesar, otro conocimiento. Me pregunto si transmiten una imagen de la atmósfera que, de manera compleja, fragmentaria y recurrente, el antropólogo (re)conoce porque lo envuelve en campo. Me pregunto por la imagen del conocimiento, en la que el antropólogo *entra* y qué significaría que, por ejemplo, en ella la Sociedad opere, en muchas ocasiones, como la entidad soberana e invisible, el *deus ex machina* que permite *explicar* lo que se ve. Quizá la clave está en el “explicar”: *explicar*, como he tratado de señalar —al contrario de lo que pensaba Evans-Pritchard (1976) a propósito de la brujería— no es lo relevante en el conocimiento secret(e)ado; lo relevante en el conocimiento secret(e)ado, más bien, es *lidiar*. Me pregunto por cómo esa imagen en la

que entramos, al hacer trabajo de campo, se muestra en nuestra etnografía y cómo esta lidia o no, *desde adentro*, con la realidad alterada, violenta y ambigua en la que vivimos, ¿O es que nuestras etnografías se agotan en “explicar”? ¿*Explicar* apelando a la Sociedad con Mayúscula es lo que hace al antropólogo cuando se enfrenta a la volatilidad, la violencia y la ambigüedad, o *explicar* es en este caso otra forma de *lidiar*? ¿Qué realidad secret(e)a, finalmente, nuestro “conocimiento”?

Notas

¹ He publicado al respecto, “Teach Us to Outgrow Our Madness: The Perils of Modern Subjectivity in Contemporary Mexico” en Laura Quintana y Nuria Sánchez Madrid, *Neoliberal Techniques of Social Suffering: Political Resistance and Critical Theory from Latin America and Spain* (en prensa).

² Esta desconfianza tuvo como resultado que en julio de 2022 el gobierno capitalino dejara sin efecto las Normas para la Regularización y Funcionamiento destinadas a impedir el uso de puentes eléctricos y otras irregularidades, ante la resistencia de los trabajadores.

³ He cambiado el nombre de todas las personas del mercado que aparecen en estas páginas.

⁴ Quien transporta carga en un diablito o carretilla de mano sin cajón.

⁵ Los chapulines son insectos comestibles.

⁶ Mercancía de contrabando con la que se comercia.

⁷ La “ropa de paca” -por la palabra package- es la ropa de segunda mano que normalmente proviene del mercado de liquidación de los Estados Unidos, y que llega a México en enormes paquetes prensados, para su distribución a un muy bajo costo.

⁸ “Echar el chal” significa conversar o “chismear” con otra persona,

⁹ La manda es una promesa o voto que se hace a Dios, a la Virgen o a un santo, si estos conceden algún favor o alguna gracia.

¹⁰ Una limpia es el acto que realizan los curanderos o los brujos, pasando un huevo o unas ramas de determinada hierba sobre el cuerpo de una persona, mientras murmuran oraciones o conjuros, con el fin de librarla o prevenirla de hechos o situaciones que la perjudican.

¹¹ Por *mall* me refiero al centro comercial, por *shopping* a las compras que pueden también hacerse en tiendas que no necesariamente están en un centro comercial o por internet. El *tianguis* es un mercado que se instala periódicamente en la calle.

¹² En su artículo ya citado, Delgadillo (2016) explora el megaproyecto de “rescate integral” del gobierno local, anunciado en 2013, que bajo el discurso de la obsolescencia promovía la “recuperación” y modernización de los mercados. El artículo destaca la oposición diferenciada de distintos comerciantes frente al megaproyecto.

¹³ “Trabajos” se utiliza aquí para referirse a rituales y prácticas de brujería asociadas a la magia negra.

Referencias

- Álvarez Enríquez, L., y San Juan, L.E. (2016). Identidad y tradición en el Barrio de la Merced en el siglo XXI. *Contemporánea. Toda la historia en el presente*, 3(6). https://contemporanea.inah.gob.mx/del_oficio/lucia_alvarez_luis_san_juan_num6
- Berardt, C. (2021). *El Tercer Reich de los sueños*, Pepitas de calabaza.
- Bhabha, H.K. (2002). A pan solo. Signos de violencia a mediados del siglo XIX. En *El lugar de la cultura* (pp. 241-256). El manantial.
- Canetti, E. (2013). *Masa y poder*. Alianza.
- Contreras Camero, A. (22 de mayo de 2020). En plena pandemia incumplen con apoyos a comerciantes de La Merced. *A pie de página*. <https://piedepagina.mx/en-plena-pandemia-incumplen-con-apoyos-a-comerciantes-de-la-merced>
- Das, V. (2021). Knowledge. En V. Das y D. Fassin (Eds.), *Words and Worlds: A Lexicon for the Dark Times* (pp.19-38). Duke University Press.
- Delgadillo, V. (2016). La disputa por los mercados de La Merced. *Alteridades*, 26(51), 57-69. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/869>
- Durkheim, É. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. FCE, UAM Cuajimalpa, UIA.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama.
- Favret-Saada, J. (1980). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.

- Guha, R. (1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Duke University Press.
- Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Kristensen, R. (2011). *Postponing Death: Saints and Security in Mexico City*. PhD series no. 68, Denmark, Department of Anthropology, Faculty of Social Science University of Copenhagen.
- Kyriakides, T. (2016). Jeanne Favret-Saada's minimal ontology: Belief and disbelief of mystical forces, perilous conditions, and the opacity of being. *Religion and Society*, 7(1), 68-82. <https://doi.org/10.3167/arrs.2016.070105>
- Mendoza Ovando. L. (23 de septiembre de 2021). Los mundos que caben en La Merced. *Gatopardo*. <https://gatopardo.com/noticias-actuales/los-mundos-que-caben-en-la-merced/>
- Pacheco, L. E (2009). *El último mundo*. Mondadori.
- Sarlo, B. (2009). *La ciudad vista: mercancías y cultura urbana*. Siglo XXI.
- Simmel, G. (2015). *El secreto y las sociedades secretas*. Sequitur.
- Taussig, M. (1995), *Un gigante en convulsiones*. Gedisa.
- Taussig, M. (1999). *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford University Press.
- Urrieta, S., y Tena, R. (2009). *El barrio de La Merced. Estudio para su regeneración integral*. UACM- IPN.

El espectáculo de matar. Posicionamientos frente a la violencia estatal estadounidense en la frontera norte de México

The Spectacle of Killing: Shifts in Stance Before US State Violence at Mexico's Northern Border

Rihan Yeh

Universidad de California, San Diego, Estados Unidos

Resumen

En la frontera México-Estados Unidos, sucede con cierta regularidad que oficiales migratorios estadounidenses maten a ciudadanos mexicanos. Este ensayo explora etnográficamente cómo, desde el lado mexicano de la frontera, los espectadores de esta violencia toman posición ante ella. En Tijuana, ciudad colindante con San Diego, California, muchos residentes se representan como parte de un “nosotros” local que excluye a los migrantes hacia Estados Unidos, pues a diferencia de ellos, gozan de documentos que permiten la entrada legal al país vecino. Frente a la violencia estatal estadounidense, sin embargo, pueden empezar a representarse como posibles víctimas juntos con los migrantes, y la forma en que se posicionan relativo tanto al Estado estadounidense como a los migrantes puede cambiar. Mediante el análisis del uso que tres personas hacen del lenguaje para posicionarse, junto con una lectura detallada de un video que conjunta lo lingüístico con el posicionamiento espaciovisual, el ensayo muestra cómo el “nosotros” tijuanaense puede expandirse frente a la violencia, abriendo paso a nuevas solidaridades e identificaciones que, argumento, desestabilizan el orden social transnacional.

Palabras clave: violencia, soberanía, subjetividad, frontera México-Estados Unidos

Recibido: 14-05-2022. Aceptado: 7-07-2023



Rihan Yeh es Doctora en Antropología Sociocultural por la Universidad de Chicago; actualmente trabaja en la Universidad de California, San Diego. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1818-8059>.

Contacto: ryeh@ucsd.edu

Cómo citar: Yeh, R. (2023). El espectáculo de matar. Posicionamientos frente a la violencia estatal estadounidense en la frontera norte de México. *Revista Stultifera*, 6(2), 117-151. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-06.

Abstract

At the US-Mexico border, US immigration officers kill Mexican citizens with some regularity. This essay explores ethnographically how, on the Mexican side of the border, spectators of this violence take different stances in relation to it. In Tijuana, a city which shares the border with San Diego, California, many residents represent themselves as part of a local “we” that excludes migrants to the United States, since, in contrast to migrants, they hold documents permitting them legal access to the neighboring country. Faced with US state violence, however, they may begin to represent themselves as potential victims alongside migrants, and their stance in relation both to the US state and to migrants may shift. Through analysis of three people’s use of language for positioning themselves, along with a detailed reading of a video that conjoins linguistic with spatiotemporal stancetaking, the essay shows how the tijuanaense “we” can expand in face of violence, opening space for new solidarities and identifications that, I argue, destabilize the transnational social order.

Keywords: violence, sovereignty, subjectivity, US-Mexico border.

Al fin se le nublan los ojos y no sabe si estos lo engañan o si se ha oscurecido el mundo. Apenas si percibe en la sombra una claridad que fluye inmortalmente de la puerta de la Ley. (Franz Kafka, “Ante la ley”)

En el video, es de noche.¹ Se ve una reja negra y al otro lado una camioneta blanca (figura 1, imagen 1); en el audio, hay un golpeo metálico, repetido: son las puertas giratorias para pasar de Estados Unidos a México. A pesar de que la reja no es sólida, la oscuridad impide ver mucho más allá. Impide ver el origen de lo que se oye al fondo, más allá de la reja y de la camioneta y más allá del traqueteo de la puerta. Lo que se oye son los gritos descarnados de un hombre que pide piedad.

La cámara se mueve un poquito hacia la izquierda, y una mujer grita: “¡Ya déjenlo!” Los gritos agonizantes siguen; la mujer dice algo, como soltando una maldición. La cámara tarda para ponerse en movimiento, y es después de un minuto entero cuando se oye un “Ay, dios mío” masculino y la cámara empieza a girar; las luces que captura se convierten en rayas gruesas, se pixela la imagen en grandes cuadros de gris y beige y negro

desteñido (figura 1, imagen 2). La cámara logra dar la vuelta y encuentra detrás de ella una patrulla, también blanca, con dos oficiales parados enfrente de —o tal vez recostados contra— ella (figura 1, imagen 3). En lo que la patrulla entra en foco, la cámara empieza a moverse hacia ella, con una urgencia nueva, y el que la maneja habla por primera vez: “Hey, he’s not resisting! Why, why are you guys using excessive force on him?” (Ey, ¡no se está resistiendo! ¿Por qué, por qué están usando fuerza excesiva con él?). “I don’t know what’s goin’ on over there” (No sé qué está pasando allá) —uno de los oficiales le contesta de manera desenfadada. “Huh?” (¿Qué?) —dice el de la cámara, y para en seco. Es el primer momento en el que la imagen se detiene sobre el oficial. De su cara solo se ve la parte inferior, a través de una malla; lo que ocupa el marco es su cuerpo relajado, con los brazos colgando a sus lados. “Obviously he’s doin’ something, he ain’t... not cooperating” (Obviamente está haciendo algo, no está... cooperando) —añade el oficial; pero la cámara ya está de nuevo en movimiento, la imagen de nuevo fragmentada en esos cuadros de colores sosos, indefinidos, y la cara del oficial solo entra en foco por un instante, al articular la palabra “ain’t” (figura 1, imagen 4). En “cooperating” ya está otra vez en movimiento, como si buscara algo (figura 1, imagen 5); parece que se detendrá sobre un letrero, pero no, sigue (figura 1, imagen 6); solo quedan unos segundos y la cámara se bambolea inestable, se alcanza a discernir de nuevo la reja y la camioneta (ahora claramente otro vehículo estatal; figura 1, imagen 7), pero no vuelve a detenerse antes de que se corte la escena. A lo largo de la grabación, ha seguido el traqueteo de la puerta y, también, los gritos.

Figura 1. Instantáneas del video



Imagen 1.



Imagen 2.



Imagen 3.



Imagen 4.



Imagen 5.



Imagen 6.



Imagen 7.

El 28 de mayo de 2010, en la principal garita internacional que comunica San Diego, California con Tijuana, México, Anastasio Hernández Rojas fue sometido a golpes y descargas eléctricas por más de una docena de oficiales de Aduanas y Protección Fronteriza de Estados Unidos. Murió en el hospital. Había sido deportado días antes, después de casi veinte años de vida en San Diego, California, donde tenía su familia y se dedicaba a la construcción; había tratado de volver inmediatamente, pero fue descubierto en el intento y se procedió nuevamente a removerlo. Según la versión oficial, Hernández se resistió poco antes de ser expulsado por la pequeña puerta destinada a las deportaciones (figura 2). Esta puerta se encontraba (el área ha sido

rediseñada) justo al lado de las puertas giratorias que se oyen en el video; se encontraba al lado del pasaje que canalizaba el flujo peatonal hacia México. Así, el asesinato de Hernández fue atestiguado por un número sustancial de transeúntes y, después, por el público en general mediante el video que Humberto Navarrete, uno de esos transeúntes, grabó en su celular.²

Figura 2. El lugar de grabación

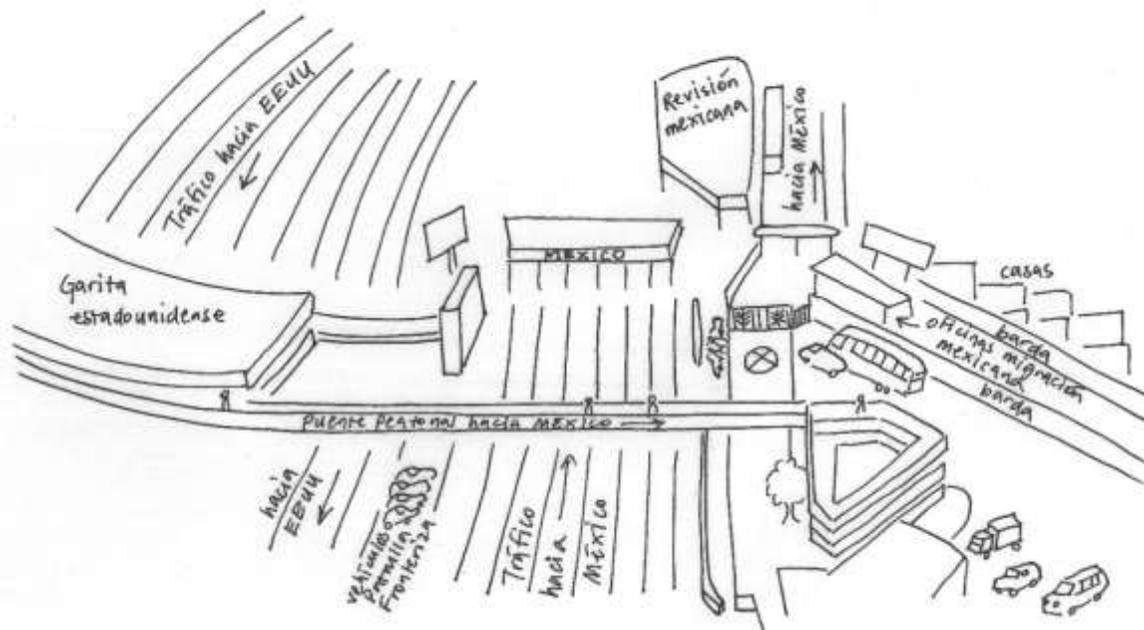


Imagen 1.

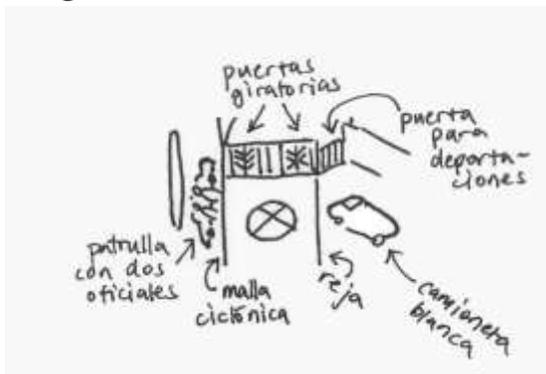


Imagen 2.

Nota. El círculo con una equis marca el punto desde el cual se realizó la grabación.

Este artículo explora la fluida, voluble y extremadamente difícil toma de posiciones por parte de personas involuntariamente convertidas en espectadores ante una *performance* paradigmática de la soberanía estatal: el acto de matar.³ Específicamente, se enfoca en Tijuana, en espectadores mexicanos de la violencia ejercida por oficiales migratorios estadounidenses. Frente a tal violencia, pueden registrarse cambios significativos en la forma en que los tijuanaenses se posicionan como sujetos en relación no solo al Estado estadounidense sino también a los migrantes no autorizados, que suelen entenderse como el blanco típico de esta violencia.⁴ Estos cambios de posición revelan aperturas importantes en un orden social local que tiende a alinearse con el Estado estadounidense y a excluir a los migrantes: para muchas personas aquí, no son parte de “nosotros”, sino un grupo social ajeno.

El video de Navarrete ejemplifica tal proceso de posicionamiento de manera multimodal: el movimiento de la cámara va de la mano con el intercambio lingüístico. Es al aproximarse a los oficiales cuando Navarrete usa la frase “fuerza excesiva”, un término técnico propio del vocabulario legal. Con él, se alinea con ellos, se posiciona como miembro de un grupo de conocedores, y Navarrete lo usa junto con el informal e igualitario “you guys”. De la misma manera, cuando Navarrete desconoce la respuesta del oficial (“Huh?”) es cuando recula y gira; desde este movimiento retorna del inglés al español. La dimensión espaciovisual está ausente en mis demás ejemplos, pero el posicionamiento lingüístico es muy similar. A distancia del espectáculo mismo y de sus avatares mediáticos, su huella circula en tales pequeños gestos como el uso de un pronombre, el desconcierto de un “¿Qué?”, o un simple cambio de idioma.

Para analizar estos gestos, encuentro particularmente útil el planteamiento de John Du Bois (2007). Él define lo que en lingüística se llama *postura* o *posicionamiento* (*stance* en inglés) como un acto que involucra un objeto de evaluación, un sujeto que se posiciona relativo a ese objeto (las posiciones afectivas y epistémicas son dos tipos comunes), y un interlocutor con el cual el sujeto se alinea o desalinea.⁵ En los actos de posicionamiento, el dialogismo (cf. Bajtin, 1986) es fundamental: la orientación hacia el otro en la toma y dacha de la interacción. Y, como Du Bois señala, el valor sociocultural siempre está en juego; por esto el posicionamiento puede ser tan político.

Cambios de posición como los que muestra el video —argumento— revelan fracturas importantes en el sistema socioeconómico transnacional que depende de las movilidades diferenciadas y la regulación de estas que proveen las fronteras. Los casos etnográficos que presento datan de hace más de una década, pero la relevancia de los dilemas de posicionamiento subjetivo que exponen solo va en aumento. Desde entonces, solo se han intensificado las migraciones que pasan por México, los enfrentamientos con autoridades migratorias, las recurrentes crisis cada vez que Estados Unidos modifica sus políticas de asilo. Aquel país solo ha avanzado con su *outsourcing* del control migratorio, su colaboración con otros gobiernos para robustecer las políticas e instituciones migratorias de otros países (Miller, 2019). No se trata de un proceso coherente, sin duda, ni organizado siempre desde el Estado, pero Estados Unidos tiene un papel protagónico en el desarrollo del régimen migratorio del hemisferio. Y la creciente importancia de las divisiones sociales basadas en la movilidad, y en la exposición diferencial a la violencia que la regula, está reordenando, en diferentes medidas, a los sentidos de grupo, de pertenencia y de solidaridad en Latinoamérica.

En su famoso ensayo sobre la necropolítica, Achille Mbembe (2003) ahondó en las formas de soberanía que más dependen de la violencia letal y las excepciones a la ley, y asoció estas con procesos de fragmentación no solo de territorios sino de poblaciones. Tales procesos de fragmentación, de diferenciación o heterogeneización compleja han sido un enfoque central en el estudio de las fronteras y de las migraciones (e.g., Mezzadra y Neilson, 2017; Ong, 2006). Aquí, quiero sugerir que en estos procesos la vulnerabilidad diferencial a la violencia ya es más fundamental que los derechos diferenciados: no es que algunos estemos protegidos y otros no, sino que todos corremos menor o mayor riesgo de quedar expuestos. Este artículo indaga en la creciente conciencia de esta vulnerabilidad, bajo el supuesto de que los efectos subjetivos de la violencia son en sí un factor clave para la reproducción del sistema. Pegada a Estados Unidos, Tijuana ayuda a entender las fallas que se pueden dar en un orden social transnacional cada vez más necropolítico.

En la frontera, asesinatos como el de Hernández no son frecuentes, pero sí recurrentes, y parecen haberse incrementado justo cuando Estados Unidos comenzó su política de deportaciones masivas bajo Barack Obama

(Torres y Sherman, 2010). Su recepción es altamente desigual: la prensa estadounidense puede minimizarlos; pero, entre los que se identifican con las víctimas, la fuerza de estos actos de violencia se deja sentir de manera descomunal. Este ensayo se enfoca en personas que se encuentran en un punto intermedio, que no se esperaban o quisieran evitar sentirse interpelados. Los actos de violencia estatal —planteo— son un sitio clave para entender la relación con la soberanía estatal estadounidense no solo dentro de Estados Unidos o entre poblaciones marginadas (Díaz-Barriga y Dorsey, 2020; Rosas, 2012), sino del lado mexicano de la frontera y entre grupos sociales que no son los más vulnerables a su violencia. Fuera de los límites territoriales de Estados Unidos, se puede apreciar la íntima y desconcertante relación que muchos sujetos guardan con un soberano ajeno; esta relación es un nodo clave para entender la economía política de la subjetividad en la frontera y su relevancia para transformaciones hemisféricas más amplias.

En Tijuana, es posible que alrededor de la mitad de sus dos millones de habitantes puedan entrar legalmente al país vecino; tan solo la garita principal, donde Hernández fue agredido, está entre las más transitadas del mundo.⁶ Esta posibilidad de cruzar legalmente es un emblema crucial del estatus social y la pertenencia local: “nosotros los tijuanaenses” —se suele suponer—, todos cuentan con visa. La movilidad transfronteriza, entonces, ordena la sociedad tijuanaense no solo económicamente, sino a través de las posiciones de sujeto que posibilita. Para muchas personas, la visa significa el aval del Estado vecino, su certificación de que uno sí es buen ciudadano mexicano, un clasemediero comprometido con un proyecto de vida dentro de México y libre de cualquier intención subrepticia de emigrar hacia Estados Unidos. Así, el sentido del “yo” mexicano puede llegar a depender, curiosamente, del reconocimiento de un Estado ajeno (Yeh, 2018).

Frente a la violencia estatal, empero, ese sentido del “yo” autorizado y bastante cómodo con el Estado estadounidense puede tambalearse. Las posiciones se mueven. Uno puede empezar a sentirse no como parte de un “nosotros” compuesto de tijuanaenses clasemedieros claramente distintos de los pobres y los migrantes no autorizados, sino como parte de un “nosotros” mexicano en el que todos podríamos estar expuestos a la misma violencia arbitraria, desmedida e injusta. Este artículo rastrea ese tambaleo. Su eje rector son tres casos etnográficos en los que mis interlocutores intentan

reposicionarse ante asesinatos cometidos por oficiales migratorios estadounidenses.⁷ Entreverados con estos casos, incluyo primero una discusión histórica y teórica sobre la soberanía estadounidense en su frontera sur y, después, una lectura extendida del video de Humberto Navarrete. Así, el artículo abre una mirada hacia la relación entre posicionamientos espacio-visuales en la interacción, textos audiovisuales como el video, y el señalamiento lingüístico de posiciones subjetivas.

Muchos autores han reflexionado sobre cómo el Estado se constituye como soberano mediante la escenificación de la violencia (e. g., Aretxaga, 2003; Hansen y Stepputat, 2006; Taussig, 1992); en estos estudios, la soberanía aparece como algo sumamente contingente, irremediamente dependiente de los públicos que logra convocar (Rutherford, 2012).⁸ En tales escenificaciones, parece revelar todo lo grotesco de su misterio. Pero las reacciones pueden ser muy variadas. Si la gobernanza necropolítica depende de su capacidad de dividir poblaciones, de amparar a unos y desamparar a otros, ¿qué pasa cuando esas divisiones se desdibujan? Tales momentos —sugiero— perturban el orden transnacional que se basa en las movilidades diferenciadas. Pueden abrir nuevos posicionamientos: nuevas alianzas e identificaciones, nuevas conciencias políticas, para los que habitan este emergente sistema.

“Lo que nos pudieran hacer”

Conocí a Ariana en el 2006, cuando volvía a Tijuana de una maestría en una parte lejana de Estados Unidos. Nuestra relación comenzó por mi interés antropológico, pero pronto se convirtió en una amistad que duró más de una década. Cuando nos conocimos, mi interés en Ariana se centraba en su proceso de obtener una visa estadounidense. Como prácticamente todos los tijuanenses de su condición socioeconómica, había gozado desde niña de un *Border Crossing Card* (tarjeta de cruce fronterizo), la visa más común. Pero, para la maestría, tuvo que cambiar a una visa de estudiante, y ahora le tocaba tramitar la BCC de nuevo.

Tener la visa desde la infancia es un patrón común entre una amplia clase media en la ciudad, pero las circunstancias socioeconómicas de Ariana eran más cómodas que las de la mayoría: sus padres eran profesionistas, la familia contaba con servicio doméstico, y Ariana había estudiado la

licenciatura en una institución privada. En una de nuestras primeras entrevistas, discutimos largamente sobre esta condición socioeconómica y la forma en que Ariana la experimentaba. En Tijuana —me explicó— las diferencias no son tan marcadas como en el resto de México, y esto le permitía moverse por la vida sin que nadie le llamara la atención sobre sus privilegios. En otras ocasiones tocamos el tema de los privilegios raciales —aunque no todos sus hermanos lo son, Ariana es de tez blanca—, pero esa vez nuestra discusión se enfocó en cuestiones de clase social y, en particular, su imbricación con la forma de acceso a Estados Unidos. Fue allá —me contó— que sus connacionales hacían explícita la brecha que había entre ellos. Narró un encuentro en un puesto de sándwiches. Al descubrir que era mexicana, los trabajadores le dijeron con cierto desprecio: “Pero tú sí viniste con papeles, ¿verdad?” Con una sonrisa triste, explicó: “Soy de la clase que los ha tratado muy mal”.⁹

Entre mexicanos que se topan en el extranjero, se pudiera esperar un sentido de camaradería, pero los trabajadores del puesto cortan esa posibilidad abruptamente. Dejan claro que no puede haber, entre Ariana y ellos, un “nosotros” en común, y el lenguaje de Ariana refleja y reproduce esa brecha: “ellos” pertenecen a una clase y ella a otra. Este uso de los pronombres es un posicionamiento de Ariana como sujeto relativo a los migrantes no autorizados, que se movería frente a la violencia estatal.

Con esta anécdota, Ariana se presentó ante mí como consciente de la desigualdad social y crítica de su propio privilegio de clase, pero aun así atrapada y constreñida por él. Su “yo” desearía unirse con los trabajadores, pero se encuentra bloqueado por una historia nacional de distinciones de clase llena de abusos. A la vez, su narrativa plantea una equivalencia entre los migrantes no autorizados en Estados Unidos y las clases trabajadoras, o los pobres, dentro de México. Esta equivalencia, común en Tijuana, reaparecerá en el último caso que examino.

Según Ariana, en Tijuana el problema de la desigualdad no es menos, pero es más fácil de ignorar. Una amplia clase media actúa como colchón, de manera que Ariana no sobresale. Pero la diferencia con lo que experimentó durante la maestría no es asunto solo de poder pasar desapercibida en público. En Tijuana, el “nosotros” clasemediero tiene su centro de gravedad en un nivel socioeconómico más bajo del que Ariana

proyectó al afirmar, “soy de la clase que los ha tratado muy mal”, que la colocaría como miembro de una clase alta. Fue este “nosotros” tijuaneño y clasemediero que Ariana retomó y transformó al articular su posición frente al asesinato de Anastasio Hernández Rojas.

Cuando se hizo público el video, Ariana estuvo obsesionada. Me contó cómo lo veía en YouTube una y otra y otra vez. La mujer que gritó ejerció para ella una fascinación particular. “Yo creo” —me dijo— “que la mayoría en esa situación no nos atreveríamos a decir nada. Por temor a lo que nos pudieran hacer a nosotros”. Dada la ausencia de voces y el traqueteo de las puertas giratorias, el video parecería confirmar su interpretación: parece que hubo un flujo más o menos constante de transeúntes que no dijeron nada. Pero Ariana no estaba hablando solamente de los que presenciaron la golpiza.

El rasgo más básico del “nosotros” que moviliza es su contraposición clara y contundente con “ellos”, los agentes del Estado estadounidense. De aquí se puede inferir que se trata de un “nosotros” mexicano. El hecho mismo de la explicación sugiere que yo, como estadounidense, no estoy incluida. ¿Pero a quiénes sí incluye? Por un lado, consiste en personas que pudieran haber estado ahí, en territorio estadounidense, a punto de cruzar hacia México. En este sentido, recrea el imaginario de “nosotros los tijuaneños” autorizados para entrar a Estados Unidos. Por otro lado, si “nosotros” tememos los que “ellos” nos pudieran hacer, es porque tenemos enfrente lo que “ellos” le hicieron a Hernández del otro lado de esa reja. Es porque nos identificamos con él: un migrante no autorizado.

El miedo de Ariana es ambiguo. Se desliza y, con él, la posición de Ariana y del “nosotros” que evoca también. Podría tratarse simplemente del temor que muchos visa-habientes en Tijuana expresan: que los agentes migratorios les podrían quitar sus papeles. Circulan historias en las que se pierde la visa por pretextos ridículos: una naranja, por ejemplo, olvidada en la cajuela. Pero al fondo de este miedo está otro, más oscuro e indecible: que a mí también me podrían matar. En este punto, la distinción entre el ciudadano mexicano autorizado para entrar a Estados Unidos y el migrante no autorizado, el “indocumentado” proscrito, se colapsa. La violencia de repente no es algo que les toca solamente a “ellos”. “Nosotros” podemos estar expuestos también.

En este momento, Ariana plantea un “nosotros” en el que autorizados y no autorizados empiezan a confundirse. Al platicarme sus reacciones, se pone primero en el lugar de la mujer que grita, pero inmediatamente se reposiciona, al imaginar cómo “la mayoría” no tendría el valor para actuar así. Esta posición la acerca con Hernández. La violencia que él vivió, y que ella atestigua mediante el video —repetidamente, compulsivamente— le da la oportunidad de identificarse con él a través de las brechas de clase y de estatus legal que tanto le preocupan. Son sus gritos, finalmente, con los que Ariana busca alinearse. Solo puede hacerlo, sin embargo, por medio del miedo: de la perturbadora sospecha de que no hubiera tenido el valor de decir nada.

Soberanía y excepción en tierras fronterizas

La historia detrás del asesinato de mexicanos por oficiales migratorios estadounidenses se remonta al siglo XIX.¹⁰ El mito del *frontier justice* (justicia de frontera) —la idea romántica de que los colonizadores anglosajones tuvieron que hacer la justicia por mano propia porque las instituciones legales eran todavía débiles— ha ofuscado hasta qué punto el linchamiento en esta región era una práctica racializada.¹¹ En realidad, la tasa de linchamiento de mexicanos era altísima: Carrigan y Webb la calculan, entre 1848 y 1879, en 473 por 100.000 (2003, pp. 414).¹²

En los territorios apropiados después de la invasión estadounidense de México, el papel de las leyes en el linchamiento podía ser muy variable. El término abarca ejecuciones extrajudiciales por parte de agentes como los Texas Rangers (Guardianes de Texas) o por “comités de vigilancia” investidos con un aire de oficialidad. Cuando era una turba la que linchaba, a veces cumplía una sentencia de muerte ya ordenada por la corte; aun cuando no era así, los *sheriffs* no siempre se oponían, sino que participaban. En cada escenario, se borra de manera un poco distinta el límite entre la ejecución judicial y la extrajudicial. Juntas, las diversas prácticas de linchamiento sugieren que la autoridad para matar se distribuía de manera fluida entre los agentes de la ley y la comunidad blanca.¹³ La soberanía se compartía. Entre mexicanos, a la vez, la vulnerabilidad a esta violencia también se compartía: por un crimen, no siempre se castigaba solo a los malhechores. Muchas veces, se reaccionaba masacrando mexicanos.

Poco después de la creación de la Patrulla Fronteriza en 1924, los linchamientos por fin terminaron (Carrigan y Webb, 2003, p. 411).¹⁴ La vigilancia cotidiana de la Patrulla Fronteriza a personas de “apariencia mexicana” (Lytle Hernández, 2015, p. 67) parece haber sustituido al linchamiento como mecanismo de control racial. Sin embargo, los asesinatos extrajudiciales siguieron jugando un papel importante en la violencia soberana en la región. Entre otras continuidades entre la Patrulla Fronteriza y los Texas Rangers, se mantuvo la práctica de matar a unos mexicanos en venganza por actos cometidos por otros (pp. 57-65). Si antes la autoridad para matar se compartía, ahora empezó a ser monopolizada por una corporación policiaca federal.

“Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” —escribe el teórico Carl Schmitt (1922/2009, p. 13)— y cada linchamiento volvía a poner en escena esa decisión: la suspensión de la ley, permitiendo una violencia que de otra manera sería ilegal. Hoy en día, la excepción está regularizada. Los asesinatos cometidos por oficiales migratorios prácticamente nunca van a juicio como casos criminales. Los familiares de Anastasio Hernández interpusieron una demanda por daños, pero posteriormente, la Suprema Corte prohibió hasta eso, bajo el argumento de que amenaza con “debilitar la seguridad fronteriza” (Supreme Court of the United States, 2020). En Latinoamérica, la impunidad suele concebirse en términos del incumplimiento de la ley, pero en este caso, es perfectamente legal.

En la frontera, la excepción suprema, el permiso de matar, se articula con toda una serie de excepciones menores. Kelly Lytle Hernández (2015) detalla cómo se exentó a la Patrulla Fronteriza de observar las garantías constitucionales que protegen contra el registro de las personas y la incautación de sus bienes, y cómo estas excepciones cimentaron su “red de vigilancia” (p. 72) enfocada en el control de la movilidad mexicana dentro de Estados Unidos. Margaret Dorsey y Miguel Díaz-Barriga (2015) exploran etnográficamente la llamada “zona libre de la Constitución”, la zona limítrofe de cien millas donde la Patrulla Fronteriza tradicionalmente ha operado; en un libro posterior (2020) argumentan que una vasta red de excepciones —como las excepciones ambientales o a los derechos de propiedad, que en años recientes se suspendieron para acelerar la construcción del muro fronterizo— disminuye la ciudadanía de los mexicano-americanos. En última instancia, argumentan, se convierte en

una *necrociudadanía* (en alusión a Mbembe), pues la lealtad a la patria se cuestiona a tal grado que para mostrarla las personas se ven orilladas al sacrificio de vida mediante el servicio militar. La necrociudadanía de los mexicano-americanos no deja de relacionarse con la excepcionalidad más llamativa que constituye a la frontera: el reclutamiento de los desiertos de la región como parte del aparato antimigratorio. Jason de León demuestra que, desde los noventa, el Estado deliberadamente transformó al desierto sonorense en una “máquina de matar” (2015, p. 3) donde miles han fallecido de deshidratación y exposición a los elementos. Con la política que empujó a los migrantes hacia el desierto —argumenta De León— el migrante no autorizado se convirtió en un tipo de *homo sacer* (Agamben, 2003), una figura que epitomiza la excepción soberana en la forma de un cuerpo individual al que se le puede matar con impunidad, o al que simplemente se le abandona a la muerte. Hoy en día, la “máquina de matar” abarca las rutas por México y Centroamérica, e incluye a la violencia de agentes migratorios en estos países, así como a actores del crimen organizado (Rivera Andrade, 2019).

Como señala Gilberto Rosas (2012), el papel del Estado mexicano en la producción de la frontera y su régimen de violencias racializadas tampoco ha sido menor; con la externalización del aparato antimigratorio estadounidense y la transformación de México en una especie de “frontera arterial” (Vogt, 2018) para migrantes de otros países, esto se ha vuelto aún más evidente. Aun así, el estudio de los efectos de la frontera sobre la subjetividad tiende a enfocarse en lo que pasa dentro de Estados Unidos. Si la soberanía estatal se realiza en actos performativos, en el reconocimiento que sus públicos le pueden otorgar, ¿cómo se reciben tales espectáculos en el lado mexicano de la frontera? ¿Fortalecen o no el poder estadounidense? Para Ariana, el video de la agresión letal contra Anastasio Hernández permitió la articulación de un “nosotros” de potenciales víctimas, un “nosotros” incluyente que bajo otras circunstancias era difícil de enunciar. Pero su testimonio tampoco borró del todo al “nosotros” tijuanaense que, normalmente, toma distancia de la problemática de la migración y de los que la padecen. Ese distanciamiento puede también intensificarse frente al acto de matar: las posiciones pueden moverse en la dirección opuesta.

“Shoot ‘em” (Dales un balazo)

En 2006, Eduardo tenía unos sesenta años de edad; según me contó, había crecido en la pobreza y solo estudió la primaria, pero llegó a dedicarse a los negocios y hasta a ser candidato a varios puestos locales por parte del partido de derecha, el Partido Acción Nacional. Solo me reuní con él dos veces, para entrevistarle, por la insistencia de varias mujeres de su edad que lo veían (según mis apuntes) como un “amante de la historia de la ciudad”. Era tijuanaense de nacimiento, algo que poca gente de su generación puede presumir. La primera vez que hablamos, él y la señora que nos contactó me citaron en el Big Boy, una cafetería estilo estadounidense, con barra y butacas, conocida como lugar predilecto de policías judiciales.

Eduardo bosquejó una historia familiar en la que la cercanía con los oficiales migratorios estadounidenses se remontaba a la década de 1930, cuando sus abuelos llegaron a la región. En su infancia —me contó— todos los oficiales conocían a su abuelo y lo dejaban pasar con cualquier explicación casual. Más tarde, en los setenta, Eduardo solía llevar su novia —que no tenía papeles, pero era “güerita”— a la playa en San Diego durante su hora de descanso. “Yo les tengo muy buen concepto a los de Inmigración” —afirmó— “*Muy* buen concepto”. El acto de posicionamiento no podría ser más claro; se trata de lo que Du Bois llama un *stance lead* (2007, 161), en el cual una primera toma de posición invita a los oyentes a posicionarse a su vez con un *stance follow*.¹⁵

Esta discusión sirvió de prefacio al tema del asesinato que había sucedido días antes, y que estaba provocando indignación en la ciudad (Repard y Zúniga, 2006). En esta ocasión, las autoridades habían detectado del lado estadounidense una camioneta que aparentemente recogía un grupo de migrantes no autorizados. Los oficiales la persiguieron; el chofer intentó huir hacia México, pero al llegar a la garita, la encontró cerrada. Los oficiales lo estaban esperando. Lograron detener la camioneta, pero de repente quiso arrancar. Los oficiales dispararon contra el chofer, matándolo.

Eduardo introdujo el tema con una alusión a la forma en que se estaba comentando en Tijuana. Puso las palabras a las que se opondría dialógicamente (Bajtin, 1986) en boca de sus contrincantes políticos, el partido de izquierda: “Cuenta el PRD [Partido de la Revolución Democrática]

que los migras [oficiales migratorios] son bestias que matan gente como Bin Laden [lo hace]”. El uso de la cita lo desalinea de esta evaluación negativa; a la vez, el objeto relativo al cual se posiciona ya no es “Inmigración” en general sino su acto de matar. Nuestra compañera le preguntó qué había sucedido en la garita. “Delincuentes que van huyendo” —nos dijo despreocupadamente. “Deben de matarlos a los polleros”.¹⁶ Enseguida nos contó sobre un intercambio que tuvo, años atrás, con un oficial migratorio. Cuando estuvieron a solas: “Me dice en español: ‘¿Qué piensas de los polleros?’ ‘Shoot ‘em [dales un tiro]’ —le dije. ‘Yo estoy de acuerdo’”. Entonces, el oficial le dio su tarjeta de presentación. Unos meses después, Eduardo necesitó unos documentos para presentar ante la cámara de diputados (probablemente del estado de Baja California). Su nuevo amigo le ayudó a obtenerlos.

La anécdota es lo que Du Bois llamaría un *meta-stance narrative* (2007, p. 173), una narrativa que describe un proceso de posicionamiento. El oficial se dirige a Eduardo en español; no hay necesidad de cambiar al inglés. A primera vista, el cambio de código es consistente con el uso del inglés que observé comúnmente entre tijuanenses clasemedios: a muchos (Ariana incluida) les gusta salpicar las conversaciones con frases altamente idiomáticas, que puedan indicar gran soltura en la lengua, sin comprometerse con construcciones gramaticales *ad hoc* que pudieran resultar más complejas (Yeh, 2016). En este caso, sucede a la vez algo distinto, parecido a los usos clásicos de la alternancia de códigos para crear un cambio en la situación, para marcar, por ejemplo, la informalidad o la intimidad entre interlocutores (Blom y Gumperz, 1972). En este sentido, el cambio de código lingüístico puede servir para lograr cambios de posición. “Shoot ‘em” tiene este efecto tanto dentro de la interacción narrada como en la interacción entre Eduardo y yo.

Al cambiar inesperadamente al inglés, Eduardo pareciera dar voz a los pensamientos del oficial en la intimidad de su propia lengua. El cambio de código logra una convergencia subjetiva repentina y vertiginosa, que el oficial enseguida confirma con un clásico predicado de posición (Du Bois, 2007, p. 144): “Yo estoy de acuerdo”. Solo el cambio al inglés hace evidente que las palabras no son precisamente de Eduardo: son apropiadas, asimiladas, hechas propias. Para M.M. Bajtín (1986), el dialogismo en el lenguaje no se trata solo de tomar postura ante un discurso opuesto que se

cita como tal, así como Eduardo lo hizo con las críticas del PRD; también tiene formas más sutiles. Una palabra puede llevar dos “acentos” sociales a la vez (p. 134). La voz del otro puede filtrarse en el discurso propio, pero manteniendo un acento ajeno: se nota que estas palabras no son del todo nuestras, que no estamos completamente de acuerdo con la posición o perspectiva que indican. Algo parecido pasa en la narrativa de Eduardo, pero la intención no es crítica, como en los casos que a Bajtín le interesan. La dualidad de la voz en “shoot ‘em” sirve no para mantener una distancia social —la distancia entre el ciudadano mexicano y el oficial estadounidense cuyo trabajo es vigilarlo— sino para salvarla. Eduardo pretende mostrar que es capaz de fundirse con su interlocutor.

“Shoot ‘em” parece otro *stance lead*, pero responde no solo a la petición del oficial, que le pide evaluar a “los polleros”, sino, de manera preventiva, a lo que podría ser su posición. “Shoot ‘em” es la forma más siniestra que el deseo del reconocimiento del Estado estadounidense puede tomar. Representa al oficial como la encarnación del soberano, lleno de violencia mortífera, listo para ejercerla sin dudar. Con estas palabras, Eduardo acepta una violencia que representa como absoluta, y la reescenifica ante mí, su interlocutora estadounidense. Quiere aliarse con esta violencia, compartirla y apropiársela como lo hacían los colonos anglosajones del XIX. Este acto de alineamiento lingüístico, que establece una relación de “tú” y “yo” con el agresor y busca adecuarse a su imagen terrorífica, abre la posibilidad de una relación de intercambio de larga duración, con la entrega de la tarjeta de presentación. Tal relación sería lo opuesto de la sensación que Ariana demostró en su narración: que a “nosotros” también nos podrían matar.

“Shoot ‘em” —dice Eduardo— hablando en confianza con el agente de la ley. Al hacerlo, se proyecta a sí mismo no como víctima, sino perpetrador. Al contarme la historia, repite esta proyección y me invita a compartirla. Son palabras que —como estadounidense— deberían encontrarse en mi cabeza también. Me invita a unirme a la hermandad de los que matan: la hermandad que antes unía a los linchadores. Lytle Hernández usa esta palabra, hermandad, para describir a la Patrulla Fronteriza (2015, p. 80). Cuando nació la corporación, era común que los oficiales estuvieran emparentados entre sí, ya fuera por sangre o matrimonio. La aplicación de la ley se volvía indistinguible de las venganzas familiares. En la narrativa de

Eduardo, es como si fantaseara con pertenecer a esa hermandad, como si al hablar pudiera inmiscuirse en ella, reflejando miméticamente su violencia, transformándose y salvándose gracias a la pura compulsión y extremidad de sus palabras.¹⁷ Aquí, la frontera no separa estadounidenses y mexicanos. Separa la hermandad de los que ejercen la violencia de los que la padecen. Habitar la posición del que mata, aunque sea solamente por medio del lenguaje, aparece como la única manera de distinguirse de la tercera persona, “ellos” a quienes habría que darles un balazo.¹⁸

“Shoot ‘em” es una contraseña; con ella, Eduardo cruza la frontera. Cruza del lado de los que pueden ser matados al lado de los que matan. Lytle Hernández cuenta de la cacería de un fugitivo liderada por la Patrulla Fronteriza en 1926. A los ciudadanos que participaron, los oficiales les dijeron: “Si ven a alguien [...], gritenle en inglés. Y si no les contesta en inglés, ¡disparen!” (p. 60-61). La narrativa de Eduardo combina las dos partes de la cita: la contraseña en inglés es en sí la orden de disparar. Al repetirme la historia, años después, Eduardo sigue cruzando, sigue manteniéndose del lado correcto de la raya. También me contó el chiste común en Tijuana: “¡Hay que recorrer la línea [la frontera] para hacernos gringos!” Con su narrativa, hace precisamente eso. Recorre la línea y entra al mundo de los oficiales, a su perspectiva y posición. La obviedad compartida de “shoot ‘em” contrasta con la ambigüedad y confusión que, en el caso de Ariana, marcaban la emergencia de una perspectiva política nueva. Para ahondar en este contraste, hay que volver al video de Humberto Navarrete, como un espectáculo alternativo de matar que pone en tela de juicio la misma posibilidad de posicionarse frente a él.

Opacidad y obviedad

Para los transeúntes, el asesinato de Anastasio Hernández fue directamente visible; pero, en el video, solo es audible. El video pone en escena una opacidad en la cual se confunden la oscuridad de la noche, la pobreza de la imagen, y la imposibilidad de ver más allá de lo que ocupa el primer plano.¹⁹ Durante el primer minuto, lo que se ve es la reja y la camioneta resplandeciente. Son —como ya mencioné— una reja estatal y una camioneta estatal. La imposibilidad de ver más allá de ellas adquiere sus dimensiones plenas cuando la cámara gira, se abalanza hacia y topa contra otro ensamblaje paralelo: la malla y la patrulla con los dos oficiales. Las palabras

de uno de ellos son iguales de opacas como la noche y la pixelación: “No sé qué está pasando allá”.

En la opacidad pantanosa de esta ignorancia indiferente, los gritos de Hernández parecieran inaudibles para el oficial. No llaman su atención, no lo provocan; toda su corporalidad, el tono de su voz, lo demuestran. Tiene una narrativa hecha, que ofusca a priori lo que tiene enfrente. De hecho, la justificación que enseguida ofrece —obviamente está haciendo algo, no está cooperando— fue la misma que invocó en el acto el oficial que aplicó las descargas mortales. Los testigos lo relataron: “Quit resisting! Quit resisting!” (¡Deja de resistirte! ¡Deja de resistirte!) —gritaba el oficial mientras le aplicaba las descargas a Hernández, quien estaba postrado sobre el piso en posición fetal, con las manos esposadas a su espalda.

“Obviamente” —dice el oficial—, y con esa palabra conjura la inversión que Judith Butler (1993) señala: la presunción de la violencia del cuerpo golpeado justifica la violencia que recibe, y convierte a quien la detenta en víctima en vez de verdugo. Butler escribe de la famosa golpiza que Rodney King recibió de parte de la policía en Los Ángeles, California en 1991; habla de los cuerpos negros en particular. A King —explica— “se le golpea a cambio de los golpes que él nunca dio, pero que, en virtud de su negritud, siempre está a punto de dar” (p. 19). Esta lógica descansa en lo que Lewis Gordon (2012) califica como la “hipervisibilidad” de la negritud, que es en realidad un tipo de invisibilidad: un estereotipo que brilla con tal fuerza que oblitera cualquier cosa que el individuo diga o haga en realidad.²⁰

Hernández yacía sobre el piso mientras fue golpeado; King también, pero en el juicio, cada movimiento de su cuerpo (por ejemplo, cuando alzó el brazo para proteger su cara) se resignificó como un gesto amenazante requiriendo nuevos golpes. Hay diferencias importantes en los estereotipos sobre la amenaza que encarnan hombres negros e hispanos, pero en el momento de aplicar los golpes, se activa una lógica similar.²¹ La frontera comparte la “episteme racista” (Butler, 1993, p.16) de Estados Unidos, donde se puede actuar de manera preventiva contra amenazas raciales imaginarias porque para los agresores son directamente visibles en el cuerpo de la víctima.²² En la respuesta “obviamente está haciendo algo”, la violencia ejercida funciona como prueba retroactiva de la amenaza. “Obviamente” instala la “episteme racista”, en la cual el oficial, como agente

estatal (y, por lo visto, como hombre blanco), está mucho más interesado de lo que su tono de voz y su actitud corporal indican. La palabra funciona como un arma. Enfoca sobre Anastasio Hernández la mirada estatal como encarnación institucional de una sociedad blanca que se concibe como eternamente atacada. Es más, le invita al hombre de la cámara —y por extensión, a los que miramos el video— a habitar esa misma mirada, esa misma posición frente a la violencia.²³

En el video, sin embargo, esta obviedad —la ocupación estatal y racista del campo visual— se escenifica como todo lo opuesto: como ofuscación y opacidad literal. El video no nos rescata de una visualidad distorsionada para restaurar una más natural; al contrario, opone a la obviedad del Estado una revisualización igualmente política del acto de matar (Butler, 1993, p.17). Los oficiales observan el crimen reclinados como si fuera un espectáculo de domingo; pero, en la confrontación con el camarógrafo, es como si lo tuvieran de espaldas, como si mediaran físicamente entre el transeúnte y esa violencia misteriosa y repugnante. Es como en la parábola de Franz Kafka (1915/2003, p.119), cuando el hombre del campo viene como peticionario ante la Ley. No llega más allá del primer guardián, que le cuenta que siguen muchísimos más, cada uno más temible que el otro, y que él ni siquiera se atreve a mirar de frente al tercero. Ni el peticionario ni el guardián —nos cuenta Jacques Derrida (1992)— ven de frente a la Ley, y es este no ver, esta oclusión del soberano, lo que el video escenifica y concreta en este pequeño pasillo de cemento, bordeado con barreras de acero que permiten y no permiten ver más allá, entre estos oficiales y estos transeúntes y este cuerpo que se mata. El hombre de la cámara, sin embargo, no se queda quieto, esperando a la Ley, como el hombre del campo en Kafka. Más bien, el anuncio de la opacidad parece naufragarlo.²⁴

“Huh?” (¿Eh?) —responde, cuando el oficial le dice que no sabe. Es como si no oyera, literalmente, así como el oficial no oye los gritos.²⁵ Su reacción ilumina la opacidad del “no sé” oficial: realza el choque entre la obviedad del Estado y la forma de ver que el video empieza a desarrollar. Lo que le parece obvio a Navarrete (el uso de la fuerza excesiva; el hecho de que Hernández no se está resistiendo) no lo es para el oficial. “No sé” destantea no solo porque afirma que el punto de vista del camarógrafo no es obvio, sino porque anuncia una obviedad opuesta, que el oficial articula enseguida:

“obviamente está haciendo algo”. El de la cámara, sin embargo, ya reculó, y la articulación de la obviedad del Estado lo agarra de rebote.

En el intercambio verbal, la opacidad visual se convierte en sordera, y se puede apreciar nuevamente el primer minuto del video —la toma descuidada, al azar, en ángulo y levemente en declive— como una imagen de escucha, de atención aural a eso que punza la opacidad. Si el video escenifica la obviedad del Estado y de la sociedad blanca como ofuscación y opacidad, lo hace porque parte de lo que es obtuso a ese régimen visual: los gritos de Hernández. Sus gritos son lo que llama la atención. Punzan la obviedad del Estado, y hacen que su opacidad aparezca como tal. Hacen perceptible el fondo de la imagen, más allá de la reja y la camioneta, donde no se alcanza a ver. Logran esto —quiero sugerir— mediante lo que Roland Barthes (1986a) llama el *grano* de la voz.²⁶

“Vamos a escuchar un bajo ruso” —escribe Barthes:

algo se muestra en él, manifiesta y testarudamente (es eso lo único que se oye), que está por encima (o por debajo) del sentido de las palabras [...]: algo que es de manera directa el cuerpo del cantor, que un mismo movimiento trae hasta nuestros oídos desde el fondo de sus cavernas, sus músculos, mucosas y cartílagos [...]. [N]os hace oír un cuerpo que, es verdad, no tiene estado civil, “personalidad”, pero de todas maneras es un cuerpo aparte. (p. 264)

El grano de la voz, dice Barthes, no tiene nada que ver con la comunicación, la representación, o la expresividad; escuchar el grano de la voz es una experiencia táctil y hasta erótica. Aunque es un aspecto general de todas las voces, algunas lo transmiten con más fuerza que otras. “El ‘grano’ —escribe— “es el cuerpo en la voz que canta, en la mano que escribe, en el miembro que ejecuta” (p. 270).

Para Barthes, entonces, el grano de la voz es un principio de contagio físico. Nos une con el cuerpo del otro de una manera irremediabilmente deíctica, fáctica: *este* cuerpo en contacto con *este* oído. Humberto Navarrete camina por el pasillo que conduce a México; se detiene, voltea, escucha, graba. Los gritos de Hernández le llegan —nos llegan— no como simples gritos, sino como extensión del cuerpo, que transmite a través de su textura sonora la individualidad del cuerpo expuesto a la violencia de la Ley. La Ley

cuya fuerza —nos enseña Benjamin (1998) y luego Derrida (2008)— siempre es excesiva, por naturaleza, por más que se mida, por más que se aplique juiciosamente. “Quit resisting!” Es el cuerpo vulnerado de Anastasio Hernández lo que sus gritos y el video transmiten. Transmite, directamente al oído, la apertura franca del estado de excepción en su forma más cruda, el poder de matar impunemente. En la voz de Hernández, el estado de excepción traspasa la reja que dividía a los autorizados de los desterrados, los migrantes no autorizados, y toca a los que están de este lado, que “nos” (para recordar a Ariana) creíamos seguros. Este contagio de la excepción a través de las divisiones sociales constituye la denuncia y el potencial político del video.

Como decisión sobre la excepción, la soberanía se ejerce sobre el cuerpo, y es la exposición del cuerpo lo que el video transmite al público. Mientras la cámara permanece en la escucha, el grano de la voz es el primer canal para este contagio. La falta de un cuerpo en que enfocar la vista, y así establecer una relación objetual, parece intensificar el contagio. Nos absorbe.²⁷ Cuando la cámara se pone en movimiento, es como si volviéramos en sí, tambaleantes, mareados; buscamos de qué asirnos y encontramos a la patrulla con los oficiales. Nos aferramos a eso, nos acercamos con prisa, los interpelamos (“Hey!”) en un esfuerzo por restablecernos en el diálogo, volver a fijarnos mediante la relación con la autoridad. Pero no encontramos respuesta, encontramos más de lo mismo, la “lobreguez epistémica” (Taussig, 1984) del Estado, y seguimos girando sin asidero.²⁸ La opacidad del video se convierte en algo más que una ausencia que enaltece el grano de la voz. Se convierte en eso que envuelve a la voz, la obriedad ofuscadora que la voz tiene que punzar. Esta opacidad mareadora nos envuelve, así como envuelve el cuerpo violentado de Hernández; nos sume en el mismo pantano y se convierte en otro medio de conexión física y existencial con él. Así, el estado de excepción se vuelve táctil también en el registro visual.

La compulsión de escuchar, de penetrar más allá, nace de la lobreguez de la imagen. Allá, en el momento, se trataba de la oscuridad de la noche; en el video, se trata del fango de la pixelación. El estado de excepción se encarna en el espacio, y esa encarnación se hace perceptible como lobreguez. Rebasa la imaginación, horroriza; pero, más que eso, envuelve al espectador, lo toca, transforma su propio campo visual en una densa masa giratoria de píxeles de formas y colores indeterminados, donde

las premisas de la ciudadanía liberal, del sujeto de derechos, se disuelven ante la posibilidad —repentinamente revelada como siempre inminente— de convertirse en víctima uno mismo de esa violencia arbitraria y absoluta que el Estado necropolítico ignominiosamente se reserva. Justo al final, se oye una voz nueva: “What’d he say?” (¿Qué te dijo?). Navarrete contesta, esta vez en español: “No sabe”. El cambio de código marca un cambio de posición exactamente opuesto al cambio al inglés en el relato de Eduardo.

“Como para dar una lección”

En 2003, Mercedes me concedió una de mis primeras entrevistas antropológicas. Tenía unos sesenta años de edad y había vivido en Tijuana desde joven. Su infancia en un entorno rural fue de pobreza extrema: “yo crecí con el pie descalzo” —le gustaba proclamar. Pero para cuando yo la conocí, vivía con bastante comodidad. Hablamos en el comedor de su casa, una construcción donde habían crecido sus hijos, al inicio muy pequeña pero ahora amplia y bien arreglada. Tenía carro, se iba de compras a San Diego, y gozaba de servicio doméstico. Aunque había trabajado en su juventud, después de casarse se dedicó al hogar; su esposo, recientemente fallecido, trabajó toda la vida en el astillero de San Diego. Como muchos hombres de su generación, consiguió la residencia legal en Estados Unidos por medio de este trabajo, pero nunca vivió en aquel país ni aceptó compartir su estatus legal con su mujer. Ella seguía cruzando la frontera como lo había hecho desde joven, con una visa BCC.

Al leerle mi formato de consentimiento informado para participar en la investigación, que trataba de la “posesión de terrenos y construcción de casas entre migrantes a esta ciudad”, Mercedes no respondió directamente, sino que se lanzó a una diatriba en contra de los pobres y los migrantes no autorizados. Ya vimos en el caso de Ariana cómo estos grupos se pueden confundir; Mercedes entendió que mi investigación se enfocaba en ellos, y su diatriba era un *stance follow* que desalineaba con la posición que infería de mi formato. Con vehemencia, concluyó: “No entiendo por qué simplemente no les dan un balazo a todos. Así nos libraríamos de mucha gente perezosa”.

La declaración de Mercedes le hace eco a la de Eduardo y expande su objeto: ya no son nada más los “polleros” a quienes habría que ejecutar sino

cualquier persona desprovista, por su condición socioeconómica, de una visa. En mi trabajo de campo en los años 2000, las expresiones antimigrantes no eran infrecuentes, aunque estas dos fueron sin duda las más virulentas que escuché. Pero en el caso de Mercedes, la confrontación con el acto de matar no resultó en el endurecimiento de esta posición. Como Ariana, sirvió para que se moviera en la dirección opuesta.

Tres años después, en 2006, nos encontramos sentadas en otro comedor, esta vez en San Diego, entre un grupo de amistades y familiares de Mercedes. El tema fue una manifestación que se había anunciado para el primero de mayo en apoyo a los derechos de los inmigrantes en Estados Unidos (véase Bada *et al.*, 2006). Estas manifestaciones se convertirían en un evento anual, pero esta fue la primera, y localmente se percibía como un acto atrevido y hasta riesgoso. El grupo reunido ese día estaba decidido a apoyar, pero estaba preocupado. “Se va a poner grueso” —afirmó alguien; enseguida, se mencionó que “quemaron una tienda mexicana”. El tono de indignación fue creciendo. Mercedes mantenía el silencio, pero mientras seguía la conversación su cara reflejaba preocupación e incertidumbre.

Al conectar la manifestación con el incendio, los hablantes situaron a ambos eventos dentro de un ambiente de violencia racial generalizada. Cinco meses antes, un oficial migratorio le había disparado a Guillermo Martínez Rodríguez en la espalda mientras este, supuestamente, recogía una piedra para aventarle. Luego, solo quince días después de la manifestación del primero de mayo, sucedió el asesinato del presunto traficante, que Eduardo y yo discutimos. La reacción de Mercedes fue completamente distinta a la de Eduardo, y también a su declaración tres años antes.

En conversación con su mejor amiga, se mostró furiosa: “¡Si no tienen madre los gringos!” —exclamó. Citó un argumento que circulaba en los noticieros: ¿por qué los oficiales no le habían disparado mejor a las llantas del vehículo? Con esta crítica, no solo cuestionaba el profesionalismo de los oficiales, sino que reinterpretó el acto de matar como un acto comunicativo. “Si siempre quitan las cosas rápido para no estorbar al tráfico, ¿por qué dejaron el cuerpo ahí durante ocho horas? Sí estuvo como para dar una lección”. Aquí Mercedes le hacía eco a una idea que circulaba ampliamente, que el asesinato era en realidad un “castigo” por las manifestaciones del primero de mayo. Estas interpretaciones enmarcan el cadáver como un

espectáculo dirigido a un público mexicano; proponen que el acto de matar no es más que un momento en un diálogo colectivo. Al considerar el cuerpo muerto como una “lección”, Mercedes la interpreta como un acto comunicativo dirigido a ella. Su respuesta es consecuente: toma parte en el asunto.

En este momento, la distinción que Mercedes antes intentó trazar entre ella y los migrantes no autorizados se colapsa. La brecha entre ciudadano y criminal —no me refiero a la diferencia objetiva, claro, sino a la subjetiva— se colapsa. No le importó que el hombre muerto fuera “pollero”; solo le importaba que era mexicano y que se le mató como tal. Mercedes interpreta su muerte como un ritual grotesco de purificación y marcación de los sagrados límites territoriales y raciales de la nación estadounidense: al ofensor, al contaminante profano, se le purga con violencia y se expone su cuerpo públicamente, sobre el límite mismo, a modo de advertencia. En esta *performance*, Mercedes percibe una amenaza. Surge un temor, que normalmente no se deja sentir: el mismo temor que expresó Ariana, que uno misma podría volverse víctima de esta violencia tan arbitraria y absoluta. Las exclamaciones afectivamente saturadas de Mercedes —¡no tienen madre!— escenifican performativamente este cambio de posición.

En los tres años que transcurrieron entre nuestra primera conversación y este giro de 180 grados en relación al acto estatal de matar, la relación de Mercedes con Estados Unidos había cambiado radicalmente. Después de la muerte de su esposo, había adquirido a través de su hija estatus legal como residente permanente. Según ella, no representaba un cambio drástico: no solo su esposo sino también su hermano había tenido este estatus desde su juventud, y ninguno de ellos había vivido nunca en aquel país. Me presentó el hecho como algo divertido. Sin embargo, Mercedes pronto descubrió que necesitaba este estatus para seguir recibiendo la pensión de su esposo, de la cual dependía. Y, además, para mantener su estatus tendría que irse a vivir a Estados Unidos. Su esposo y su hermano habían gozado de una excepción legal que permite que los residentes permanentes vivan fuera del país mientras trabajen en él. Como ama de casa, Mercedes no cumplía los requisitos. Eventualmente su mudaría a San Diego, pero en 2006 todavía no lo había hecho, y esto le causaba un sinnúmero de dificultades y estrés. Al cruzar la frontera, los oficiales

constantemente la hostigaban e intentaban intimidarla en un aparente esfuerzo por hacer que renunciara a su estatus legal voluntariamente.

Estas nuevas experiencias en relación con el Estado estadounidense crearon las condiciones para un cambio drástico en su posición frente a la violencia estatal de aquel país. Confrontada con un asesinato de verdad (y no hipotético), se resbala, pierde el balance. Su aire de incertidumbre y su silencio en la casa de sus amistades en San Diego indican la lobreguez epistémica de empezar a darse cuenta que uno no sabe en dónde está parada. En su lento proceso personal se puede entrever el contagio que el video de Navarrete escenifica en forma comprimida: el estado de excepción que traspasa la barrera endeble que la había mantenido a cierta distancia. La reja hace toda la diferencia entre “ellos” y “nosotros”: “nosotros” que supuestamente gozamos de la protección del Estado, versus “ellos” expuestos a su violencia. Como con Eduardo, la reja para Mercedes eran las palabras, “dales un balazo”. Con estas palabras se colocaba del lado supuestamente seguro, en una relación de reconocimiento mutuo con el Estado estadounidense. La familia y las amistades de Mercedes empezaron a enseñarle qué tan poco valía ese reconocimiento, qué tan poco aseguraba. Su posición cambiante es un rastro vivo de la lobreguez que emana de la violencia estatal, que el video de Navarrete literaliza.

Como Eduardo, Mercedes al principio tomó la posición de los que matan; dio voz al deseo de matar como algo propio. Las víctimas, por su parte, permanecían en la tercera persona, “ellos” los migrantes, objetos del discurso tanto como de la violencia. Cuando rechazó el acto de matar, Mercedes reveló que el blanco de esta violencia no es tan restringido como parecía. Cuando se espectaculariza la violencia, cuando se convierte en una *performance* pública, ser mexicano se revela como la posibilidad de que a uno también le maten. El cambio no es solo de perspectiva sino de la visualidad misma: la espectacularidad de la violencia emerge a la par que Mercedes cambia su posición afectiva. Ahora, el matar es un mensaje, es para “nosotros”, y dice: también a ustedes los podemos matar.

Conclusión

Para Barthes, el *punctum* es un punto en una fotografía que abre hacia la catástrofe que ahí se esconde, más allá de la función social de la imagen y más allá de las intenciones del fotógrafo: la muerte de la persona que ahí

aparece y, también, la mortalidad del que mira (1989, pp.146-149). En ambos casos, el *punctum* nos hiere con lo que no podemos ver de frente. Para Barthes, la muerte siempre está fuera de la pantalla, obtusa con relación al sistema de significados obvios que una imagen establece (Barthes, 1986b; Kernaghan y Zamorano Villarreal, 2022).²⁹

En sus posicionamientos frente a la violencia estatal, Ariana, Eduardo y Mercedes muestran la huella de esta herida obtusa; muestran una emergente conciencia de la violencia y de la propia vulnerabilidad ante ella. El *punctum* los jala. Ariana se queda ahí, en el terror de la lóbreguez. Eduardo consolida su posición original, su alineamiento con los oficiales migratorios. Mercedes tambalea antes de encontrar, finalmente, una nueva posición. Las dos mujeres nos muestran cómo, en este contexto, dejarse jalar por el *punctum* puede dar paso a un punto de vista políticamente distinto. Tal apertura funciona a contrapelo de la economía política de la subjetividad en la frontera y el orden social que sostiene, en el que las distinciones entre las formas de cruzar la frontera —con o sin papeles— crean un complejo sistema de estratificación social que solo puede entenderse a nivel internacional. Es una apertura hacia un grupo opuesto a la hermandad de los que matan, un grupo basado en la solidaridad entre los que empiezan a reconocerse como sus potenciales víctimas.

El video de Navarrete escenifica el proceso de reposicionamiento provocado por lo que el video mismo escenifica como la revelación de la violencia soberana. Exhibe la forma en que la geopolítica puede estar en juego en los posicionamientos físicos, espaciales, así como en los lingüísticos, que se pueden evocar y recrear y retrabajar en otros contextos, en las palabras “nosotros” versus “ellos”, en la furia de una exclamación, o en la orden casual, fantaseada, “Shoot ‘em”. De manera más importante, escenifica una crisis en el posicionamiento mismo, en la posibilidad de plantearse como sujeto frente al espectáculo de matar.

La reja y la malla que aparecen en el video son figuras de la frontera en miniatura, repeticiones del extraño espectáculo al cual uno puede enfrentarse al voltear hacia Estados Unidos. En la parábola de Kafka, el peticionario se pone de frente al guardián, quien media entre él y el espectáculo de la soberanía, infinitamente postergada, infinitamente inaccesible a través de malla tras malla, reja tras reja. Solo se deja sentir a

través de estas. El video muestra la debilidad de reja y malla. Las dos se reflejan como dos espejos, y entre ellas, se abre un abismo de lobreguez. La frontera se abre y se convierte en abismo. Ahí adentro, las personas podemos entrevernos a nosotros mismos —y a los demás— de otra manera. Como Mercedes nos enseña, este mareo es solo el comienzo.

Notas

¹ Por sus comentarios a versiones diversas de este texto, agradezco a Luis Bedoya, Richard Kernaghan, Sarah Muir, Rodrigo Parrini, Enrique Sevilla, Nitzan Shoshan, Zenia Yébenes, y Gaby Zamorano, así como a los participantes en el Seminario Etnografía de la Violencia organizada por Natalia Mendoza y Arturo Díaz y en los coloquios de los departamentos de antropología de la Universidad de California, Irvine y la London School of Economics.

² Para un informe crítico de los hechos, véase Inda (2018). Además del video, incluye transcripciones que indican que solo se hizo público un fragmento.

³ Hace 25 años, Renato Rosaldo expresó que “[l]a frontera [...] se ha convertido en teatro, y el teatro de la frontera se ha convertido en violencia social. La violencia real se ha vuelto inseparable del ritual simbólico de la frontera” (1997, p. 33). Rosaldo escribía en un periodo de securitización acelerada, pero en realidad la violencia en esta frontera fue espectacular desde mucho antes.

⁴ Prefiero el término *migrante no autorizado* por su exactitud. Para una crítica de *indocumentado* y de *inmigrante ilegal*, véase Plascencia (2009).

⁵ La traducción literal de *stance* es *posición* y por eso prefiero este término; uso *posicionamiento* cuando quiero subrayar que se trata de un acto.

⁶ Hace veinte años, Alegría (2009, p. 86) calculó que un 55% de la población tenía permiso para cruzar a Estados Unidos. Tomando en cuenta el crecimiento poblacional y la tasa de otorgación de nuevas visas a lo largo de los 2000, considero posible que esta proporción, a muy grandes rasgos, siga vigente.

⁷ He realizado periodos de investigación en Tijuana desde 2002; durante los 2000 hice poco menos de dos años de campo en total. En 2009 y 2010 viví en San Diego y realicé visitas breves a Tijuana. El tema de este ensayo nunca fue un enfoque particular de investigación; aunque escuché otros comentarios y conversaciones al respecto, los casos que presento fueron aquellos que más me hicieron pensar.

⁸ La soberanía no se escenifica solo mediante la violencia, ni toda violencia estatal se espectaculariza. Pero esto no implica que el reconocimiento no sea fundamental para la soberanía.

⁹ La mayoría de las citas etnográficas son paráfrasis casi textuales.

¹⁰ En este apartado, uso *mexicano* para referirme a una identidad étnica, y aclaro cuando me refiero a la ciudadanía, mientras que, en el resto del artículo, estas dos acepciones se pueden confundir. En Estados Unidos, fue justamente en el proceso de colonización anglosajona del suroeste que se empezó a entender a los mexicanos como un grupo étnico racializado (Montejano, 1987).

¹¹ Mi discusión sobre esta historia se basa en Carrigan y Webb (2003), Gonzales-Day (2006) y Muñoz Martínez (2018).

¹² Como comparación, la tasa de linchamientos de personas negras en su peor periodo (1880-1930) y en el estado más violento (Mississippi) era de 52.8 por 100.000 (Carrigan y Webb, 2003, p. 414). Es importante recordar que, tratándose de una población más nutrida, el número de muertos fue muchísimo mayor.

¹³ En el contexto estadounidense, *blanco* tradicionalmente se ha entendido como anglosajón, aunque actualmente la categoría está expandiendo.

¹⁴ No es que los asesinatos raciales hayan parado, sino que se volvieron más “privados” (Carrigan y Webb, 2013, p. 16) y “misteriosos” (p. 5).

¹⁵ *Lead y follow* se refieren a actos que lideran y siguen.

¹⁶ *Polleros* son personas que facilitan el cruce no autorizado.

¹⁷ Como señala Rodrigo Parrini, “Habla en la lengua del soberano” (comunicación personal).

¹⁸ Eduardo dijo haber pensado en la política que convirtió a los desiertos de Estados Unidos en “máquinas de matar” (De León, 2015, p. 3) treinta años antes de que se implementara: “¿Por qué no tapan aquí y los mandan al desierto?”

¹⁹ Hito Steyerl escribe que la falta de resolución en las “imágenes pobres” indica lo improvisado de su producción y la marginalidad de las formas en que circulan, aunque los medios masivos los pueden incorporar como señal de “urgencia, inmediatez y catástrofe” (2009, p. 9). El video de Navarrete fue aprovechado de esta manera, por supuesto.

²⁰ Véase también Gordon (1997).

²¹ Sobre los estereotipos que conectan la figura del “inmigrante ilegal” con el crimen violento, véase Elana Zilberg (2011). Para una mirada etnográfica a cómo, hace unas décadas, los oficiales migratorios dividían los migrantes no autorizados en dóciles y violentos, véase Josiah Heyman (1995).

²² Goodwin (1994) ofrece una importante corrección a la lectura de Butler, pues demuestra cómo, en un segundo juicio, la “episteme racista” (Butler, 1993, p.16) fue susceptible ante argumentos legales.

²³ Cuando me refiero a Navarrete como “el hombre de la cámara”, es para subrayar que estoy discutiendo un sujeto proyectado dentro del video, y no Navarrete como tal.

²⁴ La parábola de Kafka fue una crítica a los judíos de Praga por su rechazo a los refugiados que llegaban a la ciudad (Ranieri Martinotti y Rosso, 2019). Es decir, expone dinámicas muy cercanas a las que están en juego en Tijuana. Gracias a Josemaría Becerril Aceves por esta referencia.

²⁵ La parábola de Kafka también fusiona sinestéticamente la opacidad visual y aural. En lo que envejece el peticionario, pierde tanto la vista como la audición. En esta pérdida sensorial, la naturaleza de la Ley se le hace cada vez más clara.

²⁶ *Grain* en francés se refiere a “la *textura* de un material, de un tejido, de la piel, etcétera, que pueda presentar ligeras asperezas” (Larousse). O, para evidenciar la conexión con el español: “Aspereza *granulada* de una superficie, de una materia”.

²⁷ En este pasaje uso la primera persona plural no porque supongo que todos verán el video de la misma manera, sino para invitar al lector a compartir mi interpretación.

²⁸ La “lobreguez epistémica” de Taussig le hace eco al argumento de Butler. Se refiere a la realidad incierta y ficcional creada por las fantasías de los que colonizaron el Amazonas colombiano acerca la violencia terrorífica de los indígenas. El miedo de los colonizadores justificaba su propia violencia salvaje hacia los colonizados.

²⁹ Kernaghan y Zamorano Villarreal señalan que la idea del *punctum* en Barthes está más ligado con la temporalidad, mientras que lo obtuso tiene más que ver con la materialidad del objeto fotografiado. En ambos casos, se trata de significados emergentes, difíciles de asir o percibir directamente. La discusión de Barthes sobre el *punctum* se enfoca en la mortalidad, mientras que lo obtuso es una categoría más amplia.

Referencias

Agamben, G. (2003). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Alegria, T. (2009). *Metrópolis transfronteriza: Revisión de la hipótesis y evidencias de Tijuana, México y San Diego, Estados Unidos*. Porrúa.

- Aretxaga, B. (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, 32, 393-410. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093341>
- Bada, X., Fox, J., y Selee, A. (coord.) (2006). *Invisible No More: Mexican Migrant Civic Participation in the United States*. Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Bajtín, M. (1986). *Problemas Literarios y Estéticos* (Alfredo Caballero. trad.). Arte y Literatura.
- Barthes, R. (1986a). El “grano” de la voz. En *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (pp. 262-271). Paidós.
- Barthes, R. (1986b). El tercer sentido. En *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (pp. 49-67). Paidós.
- Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Blom, J.-P., y Gumperz, J. (1972). Social Meaning in Linguistic Structure: Code-Switching in Norway. En J. Gumperz y D. Hymes (Eds.), *Directions in Sociolinguistics* (pp. 407-434). Holt, Rinehart and Winston.
- Butler, J. (1993). Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia. En R. Gooding-Williams (Ed.), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising* (pp. 15-22). Routledge.
- Carrigan, W., y Webb., C. (2003). The Lynching of Persons of Mexican Origin or Descent in the United States, 1848 to 1928. *Journal of Social History*, 37(2), 411-38. <http://www.jstor.org/stable/3790404>
- Carrigan, W., y C. Webb. (2013). *Forgotten Dead: Mob Violence Against Mexicans in the United States, 1848-1928*. Oxford University Press.
- De León, J. (2015). *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. University of California Press.
- Derrida, J. (1992). Before the Law. En D. Attridge (Ed.), *Acts of Literature* (pp. 181-220). Routledge.

- Derrida, J. (2008). *Fuerza de Ley. El "Fundamento Místico de La Autoridad"*. Tecnos.
- Díaz-Barriga, M., y Dorsey., M. (2020). *Fencing in Democracy: Border Walls, Necrocitizenship, and the Security State*. Duke University Press.
- Dorsey, M., y Díaz-Barriga, M. (2015). The Constitution Free Zone in the United States: Law and Life in a State of Carcelment. *Political and Legal Anthropology Review*, 38(2), 204-25. <https://doi.org/10.1111/plar.12107>
- Du Bois, J. (2007). The Stance Triangle. En R. Englebretson (Ed.), *Stancetaking in Discourse: Subjectivity, Evaluation, Interaction* (pp. 139-182). Benjamins.
- Gonzales-Day, K. (2006). *Lynching in the West, 1850-1935*. Duke University Press.
- Goodwin, C. (1994). Professional Vision. *American Anthropologist*, 96(3), 606-33. <https://doi.org/10.1525/aa.1994.96.3.02a00100>.
- Gordon, L. (1997). Existential Dynamics of Theorizing Black Invisibility. En L. Gordon (Ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (pp. 69-79). Routledge.
- Gordon, L. (2012). Of Illicit Appearance: The L.A. Riots/Rebellion as a Portent of Things to Come. *Truthout*. <https://truthout.org/articles/of-illicit-appearance-the-la-riots-rebellion-as-a-portent-of-things-to-come/>.
- Inda, J.X. (2018). Trauma on the Body: The Border Killing of Anastasio Hernández Rojas. *Deathscapes: Mapping Race and Violence in Settler States*, archivado por la National Library of Australia. <https://webarchive.nla.gov.au/awa/20201103065140/http://pandora.nla.gov.au/pan/173410/20201103-1648/www.deathscapes.org/case-studies/trauma-on-the-body/index.html>.
- Larousse. (s.f.). Grain. *Larousse*. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/grain/37775?q=grain#37720>.
- Hansen, T.B., y Stepputat, F. (2006). Sovereignty Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 35(1), 295-315. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123317>

- Heyman, J. (1995). Putting Power in the Anthropology of Bureaucracy: The Immigration and Naturalization Service at the Mexico-United States Border. *Current Anthropology*, 36(2), 261-87.
<https://doi.org/10.1086/204354>
- Kafka, F. (1967). Ante La Ley. En J.L. Borges, S. Ocampo y A. Bioy Casares (Eds.), *Antología de La Literatura Fantástica* (Jorge Luis Borges, trad.; pp. 237-238). Editorial Sudamericana.
- Kernaghan, R., y G. Zamorano Villarreal. (2022). 'Obtuso Es El Sentido': Visualidad y Práctica Etnográfica. *Encartes*, 5(9), 1-27.
<https://encartes.mx/kernaghan-zamorano-obtuso-sentido-etnografia/>
- Lytle Hernández, K. (2015). *¡La Migra!: Una historia de la Patrulla Fronteriza de Estados Unidos*. Fondo de Cultura Económica.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15(1), 11-40.
<https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Mezzadra, S., y B. Neilson. (2017). *La frontera como método, o, la multiplicación del trabajo*. Traficantes de Sueños.
- Miller, T. (2019). *Empire of Borders: The Expansion of the US Border around the World*. Verso.
- Montejano, D. (1987). *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986*. University of Texas Press.
- Muñoz Martinez, M. (2018). *The Injustice Never Leaves You: Anti-Mexican Violence in Texas*. Harvard University Press.
- Ong, A. (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Duke University Press.
- Plascencia, L. (2009). The 'Undocumented' Mexican Migrant Question: Re-Examining the Framing of Law and Illegalization in the United States. *Urban Anthropology*, 38(2-4), 375-434.
<https://www.jstor.org/stable/40553655>
- Ranieri Martinotti, M., y Rosso, A. (2019). 'Devant La Loi' de Franz Kafka: Une Parole Des Réfugiés Dans l'hebdomadaire Sioniste Selbstwehr. *Les Dossiers Du Grihl*, 2. <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.7573>.

- Repard, P., y Zúniga, J. (19 de mayo del 2006). Fatal Border Shooting Clogs Freeways. *San Diego Union Tribune*.
www.signonsandiego.com/uniontrib/20060519/news_1n19border.html.
- Rivera Andrade, S. (2019). *Sin Piernas Pero de Pie: Migrantes Accidentados Durante Su Tránsito Por México* [Tesis de maestría, El Colegio de Michoacán].
- Rosaldo, R. (1997). Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism. En W. V. Flores y R. Benmayor (Eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights* (pp. 27-38). Beacon Press.
- Rosas, G. (2012). *Barrio Libre: Criminalizing States and Delinquent Refusals of the New Frontier*. Duke University Press.
- Rutherford, D. (2012). *Laughing at Leviathan: Sovereignty and Audience in West Papua*. University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Steyerl, H. (2009). In Defense of the Poor Image. *E-Flux Journal*, 10, 1-9.
<https://www.e-flux.com/journal/10/61362/in-defense-of-the-poor-image/>
- Supreme Court of the United States. (2020). Jesus C. Hernandez, et al., Petitioners v. Jesus Mesa, Jr., No. 17-1678 (140 S.Ct. 735).
<https://www.scotusblog.com/case-files/cases/hernandez-v-mesa-2/>.
- Taussig, M. (1984). Culture of Terror—Space of Death. Roger Casement’s Putumayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*, 26(03), 467. <https://doi.org/10.1017/S0010417500011105>.
- Taussig, M. (1992). Maleficium: State Fetishism. En *The Nervous System* (pp. 111-140). Routledge.
- Torres, O., y C. Sherman. (8 de junio del 2010). El Paso Border Patrol Shooting Murky. *San Diego Union Tribune*.
<https://www.sandiegouniontribune.com/sdut-el-paso-border-patrol-shooting-murky-2010jun08-story.html>.
- Vogt, W. (2018). *Lives in Transit: Violence and Intimacy on the Migrant Journey*. University of California Press.

Yeh, R. (2016). Commensuration in a Mexican Border City: Currencies, Consumer Goods, and Languages. *Anthropological Quarterly*, 89(1), 63-91. <https://doi.org/10.1353/anq.2016.0016>.

Yeh, R. (2018). *Passing: Two Publics in a Mexican Border City*. The University of Chicago Press.

Zilberg, E. (2011). *Space of Detention: The Making of a Transnational Gang Crisis Between Los Angeles and San Salvador*. Duke University Press.

ARTÍCULOS DE
HUMANIDADES Y CIENCIAS
SOCIALES



Una hegemonía populista: discurso, ideología y políticas en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner

A Populist Hegemony: Discourse, Ideology and Policies in the Government of Cristina Fernández de Kirchner

Gastón Ángel Varesi
Universidad Nacional de La Plata, CONICET, Argentina

Resumen

El artículo analiza la construcción de una *hegemonía populista* durante el período kirchnerista en Argentina. Desde una perspectiva gramsciana que recupera el enfoque del *Príncipe moderno*, articulamos tres acepciones del concepto de *populismo* para el estudio del discurso, la ideología y las políticas; así, buscamos reponer claves de lecturas del Príncipe como líder y representación simbólica de una voluntad colectiva y el Príncipe moderno como fuerza política y sujeto colectivo dirigido a aportar a la organización de dicha voluntad. Asimismo, el populismo como discurso político particular, como lógica de articulación de demandas populares y como estrategia de pacto social conforma las tres vías de análisis para preguntarnos por la construcción de hegemonía. Se sintetizan aspectos generales del ciclo de gobiernos kirchneristas desde 2003, para centrarse en el último mandato de Cristina Fernández (2011-2015). Reconstruimos el contexto de cada año, trabajando, por un lado, sobre un *corpus* de 60 discursos que incluyen las aperturas de sesiones del Congreso, fechas patrias significativas, intervención en foros internacionales, alocuciones hacia la militancia y presentación de las principales políticas del período y, por otro, abordando el análisis de dichas políticas a través de documentos oficiales, leyes, decretos e indicadores socio-económicos.

Palabras claves: kirchnerismo, hegemonía, populismo, discurso, ideología.

Recibido: 5-04-2023. Aceptado: 2-05-2023



Gastón Ángel Varesi es Doctor en Ciencias Sociales, y trabaja como investigador del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNLP y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9733-647X>

Contacto: gastonvaresi@hotmail.com

Cómo citar: Varesi, G. A. (2023). Una hegemonía populista: discurso, ideología y políticas en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. *Revista Stultifera*, 6(2), 155-194. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-07.

Abstract

The article analyzes the construction of a *populist hegemony* during the Kirchnerist period in Argentina. From a Gramscian perspective that recovers the approach of the *modern Prince*, we articulate three meanings of the concept of *populism* for the study of discourse, ideology and politics. In this way, we seek to replace the reading keys of the Prince as a leader and symbolic representation of a collective will and the modern Prince as a political force and collective subject aimed at contributing to the organization of said will. Likewise, populism as a singular political discourse, as a logic of articulation of popular demands, and as a social pact strategy, make up the three ways of analysis to enquire about the construction of hegemony during the last government of the Kirchnerist period. General aspects of the cycle of Kirchnerist governments since 2003 are synthesized, to focus on the last term of Cristina Fernández (2011-2015). There, we reconstruct the context of each year, working, on the one hand, on a *corpus* of 60 speeches that include the opening sessions of Congress, significant national dates, intervention in international forums, addresses to militants and presentation of the main policies of the period and, on the other, addressing the analysis of those policies through official documents, laws, decrees and socio-economic indicators.

Key words: Kirchnerism, hegemony, populism, discourse, ideology.

El kirchnerismo constituye un fenómeno complejo que ha gravitado de forma significativa en las primeras décadas del siglo XXI argentino, motivando innumerables reflexiones y una amplia gama de investigaciones desde distintas disciplinas científicas. El hecho de haber logrado conformar un ciclo de tres gobiernos consecutivos, aun con matices y diferencias entre ellos, y de continuar siendo, tras dos décadas, una fuerza de peso en el escenario político nacional nos convoca a reflexionar sobre su capacidad de construir *hegemonía*, así como sobre las características y alcances de la misma.

En el presente artículo nos proponemos definir a la hegemonía desarrollada por el kirchnerismo como una *hegemonía populista* (Varesi, 2023), lo cual tiene diversas implicancias vinculadas a la configuración del enfoque y al análisis que el mismo habilita. En primer lugar, entendemos a la hegemonía como un proceso de dirección eminentemente político e ideológico, de un grupo sobre otros, recuperando diversos componentes de la teoría gramsciana que encuentra en la conceptualización del *Príncipe moderno* un momento relevante, en cuanto nos permite aproximarnos al vínculo entre el liderazgo y la conformación de una voluntad colectiva. En

segundo lugar, el carácter populista de dicha hegemonía nos convoca a sumergirnos en la diversidad polisémica del concepto *populismo*, e identificar distintas acepciones que, sin estar exentas de tensiones entre sí, al ser rearticuladas en el marco de una teoría gramsciana de la hegemonía nos permiten profundizar distintos aspectos.

En ese camino, nos detendremos en tres acepciones principales. Una primera vinculada al análisis del discurso político, siguiendo a Charaudeau (2009, 2019), quien identifica distintas figuras del populismo y busca puntos comunes a dichas variantes, que van desde las situaciones de crisis de las cuales emergen y la presencia de un líder carismático, a un discurso caracterizado por una relación de ruptura con el pasado, junto con determinadas condiciones de veracidad, una fuerza de verdad que le sirve de justificación y el anclaje ideológico que adquiere cada experiencia histórica particular. En ese punto recuperamos distintos aportes de Van Dijk (2005) en su estudio sobre las ideologías: estas encarnan los principios generales que controlan la coherencia de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo y dentro de ellas pueden identificarse creencias fundamentales o nucleares que tienen un lugar relevante en la identidad del mismo, en la conformación de un “nosotros”.

Luego, nos parece importante rescatar otra concepción del populismo, aquella desarrollada principalmente por Laclau (2005), vinculada a una lógica de articulación de demandas populares que van forjando una frontera, donde se separa al pueblo del poder, configurando ese “nosotros” en el marco de un antagonismo que tiene incidencias claves en la conformación de la identidad. Esta perspectiva nos permite explorar el vínculo entre demandas y antagonismo, el movimiento que va de la pluralidad a la singularidad en el *significante vacío* que tiende a sintetizarlas, y de allí a su representación en el líder.

Entre estas dos conceptualizaciones del populismo hay diversas tensiones, dentro de las cuales destacamos una distinta concepción del *discurso* (Varesi, 2023b). Encontramos aquí dos acepciones del discurso, una más estricta que concibe al discurso como una práctica eminentemente lingüística, como el uso real del lenguaje por locutores reales en situaciones reales, constituyendo una forma de práctica social, situada en un contexto (Fairclough y Wodak, 1997; Van Dijk, 2005). Asimismo, todo discurso político se inscribe dentro de cierto marco de acción e implica una relación de poder, ya que este se orienta a actuar sobre otro; involucra una exigencia de efecto, de influencia, ligado a un proyecto (Charaudeau, 2002). Y, por

otro lado, encontramos una acepción más amplia del discurso, que señala que el mismo no refiere a algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura sino a un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo (Laclau, 2005). Estas relaciones parten de las demandas sociales, las cuales tienen una dimensión equivalencial en tanto expresan una falta, y su negatividad común habilita una solidaridad que permite ligarlas creando una cadena de equivalencias. A su vez, también opera una lógica de la diferencia, en tanto las mismas son heterogéneas entre sí. Laclau las denomina demandas populares cuando a través de su articulación equivalencial comienzan a constituir un tipo de sujeto, implicando en la razón populista la conformación de un pueblo. Y, para dar cuenta de ello, no alcanza la dimensión lingüística del discurso, sino que hay que dar cuenta de momentos instituyentes de lo político y de pensar el vínculo entre demandas y políticas.

Esto nos lleva a recuperar una tercera conceptualización del populismo como pacto. El *pacto populista* (Rajland, 2008; Varesi, 2021), desde una perspectiva de análisis histórico de clases, nos convoca a indagar acerca de la estrategia, gestada en países del capitalismo periférico, orientada a conformar un pacto social donde el Estado cobra protagonismo procurando la articulación de intereses de distintas fracciones de clases dominantes y subalternas en pos de un proyecto de desarrollo nacional. Aquí las políticas y su impacto en la estructura socio-económica adquieren relevancia, conllevando una mirada sobre el patrón de acumulación. Esto se vincula a que la hegemonía es leída como una relación social que atraviesa distintas dimensiones; parte de una base material ligada a la posición de las clases en la estructura y se realiza en las superestructuras, a través de una concepción del mundo que encarna la visión general y expresa los intereses del grupo dirigente, pero de forma universalizada, forjando un tipo de Estado en donde el “grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como una formación y una superación continua de equilibrios inestables” (Gramsci, 2003, p. 58).

La bibliografía nos muestra una vasta elaboración que analiza la construcción de hegemonía durante el kirchnerismo desde estas tres perspectivas. Desde el análisis del discurso político, encontramos trabajos destacados como Montero (2012), Montero y Vincent (2013), Dagatti (2016), Gindin (2017), Maizels (2017), Flax (2018), entre otros. Asimismo, también es profunda la producción desde una perspectiva laclausiana, donde se

destacan Biglieri y Perelló (2007), Muñoz y Retamozo (2008), Barros (2013), Retamozo (2013), Balsa (2020), por mencionar solo algunos. Por último, el análisis del kirchnerismo desde una mirada enfocada en el pacto social aparece elaborado en trabajos como Chibber (2005), Molteni (2007), Varela (2013), Svampa (2019) y Baudino (2021) entre otros.

Si bien existen combinaciones y debates entre unas y otras líneas de análisis, quedaba vacante una propuesta, que buscara articular elementos de las tres acepciones de análisis del populismo dentro de una perspectiva gramsciana de la hegemonía y que repusiera las claves del Príncipe moderno en dicho estudio. Así, la propuesta de este artículo es que, para comprender la configuración de la *hegemonía populista* bajo el kirchnerismo, precisamos elementos de cada una de ellas, en cuanto permiten alumbrar y profundizar aspectos distintos de un fenómeno complejo. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación sobre *Modelo de acumulación y hegemonía en la Argentina posconvertibilidad*¹, en el cual, tras haber abordado los aspectos políticos, económicos y sociales, desde una mirada sociológica, hemos buscado profundizar los estudios acerca de la construcción de hegemonía, presentando apuntes sintéticos sobre la configuración del kirchnerismo durante el gobierno de Néstor Kirchner (NK) (2003-2007) y el primer gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (CFK) (2007-2011) para centrarnos ahora en el segundo gobierno de CFK (2011-2015), donde iremos recorriendo año tras año el último período presidencial del ciclo. Para ello desplegamos una estrategia metodológica que contiene, por un lado, el trabajo sobre un *corpus* de 60 discursos que incluyen las aperturas de sesiones del Congreso, fechas patrias significativas, intervención en foros internacionales, alocuciones hacia la militancia y presentación de las principales políticas del período, y por otro, el análisis de políticas públicas a través de documentos oficiales, leyes, decretos e indicadores socio-económicos.

Apuntes conceptuales y contextuales

Uno de los mosaicos que componen la teoría gramsciana de la hegemonía se ubica en su conceptualización del *Príncipe moderno*. Esta surge de la lectura que Gramsci realizó sobre *El Príncipe* de Maquiavelo, donde identifica dos cualidades principales: se trata, por un lado, de un “libro viviente”, un manifiesto político “en el que ideología política y ciencia política se fundan en la forma dramática del ‘mito’” (Gramsci, 2003, p. 9) y es, por otro, la herramienta política necesaria para llevar adelante la tarea histórica de fundar un nuevo Estado. El *Príncipe* es para Gramsci la personificación

simbólica de la voluntad colectiva destinada a la concreción de un fin político para el cual deberá ser un instrumento de instrucción, convencimiento y conducción. Si el Príncipe aparece como héroe individual, líder, el Príncipe moderno es referenciado como un héroe colectivo, partido o fuerza política. Esto nos lleva a preguntarnos, ¿cómo se da la dinámica entre lo individual y lo colectivo cuando los procesos políticos presentan la conducción de fuertes liderazgos carismáticos?

Según Gramsci (2003), en el plano más avanzado de la *hegemonía*, las ideologías existentes se transforman en “partido” y entran en lucha hasta que una tiende a prevalecer y difundirse por toda la sociedad, determinando una unidad de fines políticos y económicos, al plantear todas las cuestiones en torno a las cuales “hierve la lucha”, no ya sobre un plano corporativo, sino sobre un plano universal. Así, se despliega la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados, realizada a nivel del Estado, abriendo la pregunta sobre el proyecto como síntesis de esa unidad de fines.

En el caso de Argentina, el kirchnerismo comenzó a configurarse, desde 2003, bajo la conducción primigenia de Néstor Kirchner (NK). Y en la medida en que ese sujeto político se propuso ejercer una representación de la totalidad, buscando gestar un proceso de universalización, la perspectiva del Príncipe moderno nos permite indagar funciones claves ligadas a ejercer la dirección ideológico-cultural y a la conformación de una voluntad colectiva. Estas se encuentran ligadas a movilizar una “reforma intelectual y moral”, realizada sobre la base de una tarea de crítica del orden previo y a la construcción y difusión de una visión del mundo alternativa, vinculada a un programa de reforma económica (Gramsci, 2003). Además, Gramsci destaca la relevancia del *mito*, el cual se refiere a la “creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva” (2003, p.10). Así, podemos percibir dos momentos de conformación de una voluntad colectiva, que va desde el *sujeto político* al *sujeto pueblo*.

La perspectiva de Laclau (2005) nos marca la relevancia del antagonismo y los procesos de articulación de demandas, en cuanto habilitan un proceso de emergencia de sujetos y su configuración identitaria. De hecho, podemos plantear que la crisis de 2001 conformó el antagonismo contextual e instituyente del kirchnerismo como fuerza política, en la medida en que NK propuso a su gobierno como momento de sutura de la misma y procuró articular diversas demandas por entonces

presentes. En ese trayecto, el *pueblo* aparecía como una entidad dañada de la cual emergieron NK y su gobierno, como intérprete y conductor (Muñoz y Retamozo, 2008). Así, las demandas populares eran incorporadas a una cadena equivalencial que se iba singularizando. Según pudimos analizar, “reparar al pueblo” y “reconstruir la nación” aparecía en el discurso presidencial de NK como la demanda sintética de una multiplicidad de demandas particulares, lo cual nos llevó a proponer como hipótesis que la fusión de pueblo y nación en lo *nacional-popular* constituía el *significante vacío* que buscaba representar esa totalidad inconmensurable en un proyecto (Varesi, 2023b). Allí, vimos cómo la lógica de la equivalencia conducía a la singularidad, y esta llevaba a la identificación de la unidad del grupo con el líder, en el movimiento que va desde las demandas heterogéneas a su síntesis en el proyecto nacional-popular y a su identificación en NK, llevando al primer momento de formación de voluntad colectiva, el del sujeto político, cuyo nombre emanaba del propio nombre del líder, como kirchnerismo.

La gravitación del 2001 puede ser también aprehendida desde la perspectiva de Charaudeau, quien señala que el discurso populista se inscribe, como discurso político, en una escenografía con tres momentos, partiendo de

describir el estado de desorden social que sufren la sociedad y los ciudadanos y determinar la fuente del mal; *denunciar a los responsables* que permitieron que se instaurara ese desorden en razón de sus ideas o de su incompetencia; *defender los valores* que deben presidir el bienestar de los ciudadanos y de la vida en sociedad. (2019, p. 105)

Este escenario triádico nos habilitó una aproximación a la construcción de las *condiciones de veracidad* del discurso populista en NK, donde pudimos reconocer las tres condiciones:

1. La crisis de 2001 era referenciada como el momento de desastre social, que tuvo a la sociedad como víctima.
2. Las “fuentes del mal”, que cargaban con la responsabilidad de dicho desorden, fueron identificadas en torno a las figuras diversas del neoliberalismo, como proyecto antagónico, dando lugar a la construcción del adversario, cuyo origen se señala desde la última dictadura militar (1976-1983) hasta las políticas de reforma estructural de los años noventa.

3. La solución era, entonces, la conformación de un nuevo proyecto, nacional-popular, con nuevas ideas y valores, del cual el kirchnerismo se presentaba como portador. Se gestaba así el tránsito, “peldaño a peldaño”, del “infierno” a la redención social (Varesi, 2023b).

Asimismo, el lugar central del líder en los procesos populistas genera una gravitación decisiva de su discurso en la conformación de la ideología-mito y en la modelización del sujeto colectivo. Constituye así un “libro viviente”, ya no restringido al papel por cuanto transcurre a través de una diversidad de dispositivos y plataformas que amplifican su alcance. La proliferación de imágenes bíblicas y épicas no podía sino convocar a pensar el rol del *mito* en la construcción hegemónica. Podemos traer aquí las reflexiones de Casullo (2019), quien analiza la conformación del *mito populista*, un mito legitimante a partir de un tipo de discurso en cuyo núcleo se ancla la identificación entre los seguidores y el líder, configurando “un relato articulado por un héroe, un villano y un daño, cuya efectividad social es al mismo tiempo consecuencia y causa de la autoridad performativa del líder” (Casullo, 2019, p. 18). Este es otro aspecto nodal que dialoga con la perspectiva del Príncipe moderno, donde mito y héroe son coordenadas ineludibles. Según Casullo (2019), el mito populista presenta un héroe de carácter dual: un héroe colectivo que es el pueblo, el cual se encuentra ligado a un héroe individual que es el líder, y que además en el caso del kirchnerismo estuvo atravesado por una lógica estatalista.

A su vez, para Charaudeau (2002), el discurso político se realiza en nombre de una *fuerza de verdad* que le sirve de justificación, la cual puede provenir de una fuente externa, trascendental, o de ser carácter interno, ligado al sujeto que comunica. Observamos que en el discurso de NK, se combinaban ambas: una fuente trascendental emergida desde el Pueblo y la Nación, y otra, que no figura tanto en el contenido del discurso presidencial como en su propio ejercicio y que es de carácter interno, ligada al propio líder carismático.

El hecho de que el líder haya ocupado sucesivamente el lugar de la presidencia nos permite rastrear en el discurso presidencial aspectos sustanciales de la configuración ideológica. Esto se liga a que, según Van Dijk (2005), debemos aprehender cuáles son las creencias fundamentales o nucleares para analizar la ideología de un grupo. Si bien estas son socialmente compartidas, el peso de la palabra del líder tiene un rol productivo inigualable y luego, en el colectivo, no todos los miembros del grupo las conocen igual de bien; hay “expertos” que enseñan y reproducen

la ideología del grupo, aspecto que podemos vincular con los *intelectuales orgánicos* de Gramsci (2004), definidos por su rol de dotar de conciencia, organización y homogeneidad al grupo social. Pudimos rastrear algunas de las creencias nucleares en el discurso de NK en valores como “solidaridad”, “justicia social”, la “movilidad social ascendente”, “producción” y “trabajo”, como fundantes de la nueva comunidad, contrastadas con “individualismo”, “exclusión”, “especulación” y “oportunismo”, que aparecían caracterizando a la matriz neoliberal, en su carácter de anti-comunidad.

A su vez, esta configuración político-ideológica encontró sustento en la conformación de la estrategia de pacto social y el despliegue de un régimen de acumulación de carácter *neodesarrollista* que, en su fase expansiva entre 2003 y 2007, exhibió mejoras en numerosos indicadores sociales, reduciendo de forma significativa la pobreza, la indigencia y la desocupación a partir de una recuperación de las capacidades productivas, una potente dinámica exportadora y variadas políticas de distribución de los ingresos (Varesi, 2016). Esta primera etapa del neodesarrollismo permitió un escenario *win-win* (Wainer, 2016), donde el crecimiento permitía mejorar las condiciones de vida de las clases subalternas al mismo tiempo que recomponer el proceso de acumulación del capital, favoreciendo el despliegue de la estrategia del pacto populista y dotando de base estructural a la estrategia hegemónica.

Por otra parte, el enfoque del Príncipe moderno nos lleva a observar la conformación de la fuerza política, la cual se basó en la creación del Frente para la Victoria (FPV) y en distintas tácticas, que fueron desde la ampliación de la coalición vía transversalidad, a la concertación plural, cobrando gravitación creciente la conquista del Partido Justicialista (Varesi, 2021).

A fines de 2007, la llegada a la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner (CFK) planteaba la pregunta acerca del liderazgo: si existiría unidad de concepción y acción o dos conducciones disímiles. A esto se sumó que el país se vio sumergido en una nueva situación crítica: el conflicto agrario de 2008 constituyó un segundo momento antagónico, ahora al interior del propio ciclo de gobiernos kirchneristas. El conflicto comenzó por el establecimiento de la Resolución 125 del Ministerio de Economía que establecía un esquema de retenciones móviles y representaba, en aquella coyuntura, un fuerte aumento del tributo de exportación para soja, y escaló hasta poner en cuestión distintos aspectos del proyecto de sociedad. El

proceso de lucha dio origen a la formación de un alineamiento opositor, presentando una rearticulación dentro del bloque de poder, donde corporaciones del agronegocio, junto a partidos opositores, tuvieron a los principales grupos económicos de la comunicación, especialmente al Grupo Clarín, como *intelectuales orgánicos* destacados. Durante el antagonismo abierto en 2008, la construcción del adversario² en relación con la propia identidad alcanzó su forma más acabada, y en el discurso presidencial de CFK se puede rastrear la conformación de un tándem equivalencial de legados históricos que igualaba al gobierno kirchnerista con los significantes *pueblo = democracia = proyecto nacional-popular*, que estaría confrontando a la serie *oligarquía = dictadura = proyecto neoliberal*, que encarnaba a la anti-comunidad y cuya emergencia se señalaba en el alineamiento opositor (Varesi, 2014). La derrota del oficialismo quedó sellada con la caída del proyecto de ley de retenciones móviles en el Senado, gestando una crisis política, que se profundizó por el impacto de la crisis económica mundial.

Frente a este momento de turbulencias políticas, económicas y sociales, el kirchnerismo apostó a emprender un conjunto de acciones audaces en pos de la recomposición hegemónica.

Gestó un plan anticrisis que contó con una amplia batería de políticas en distintos planos, comenzando por la estatización de las Administradoras de Fondos de Jubilaciones y Pensiones (AFJP), que permitió fortalecer al Estado y revivir la épica de confrontación con las figuras del neoliberalismo, en cuanto dichos fondos se encontraban en manos de los conglomerados financieros tras el proceso privatizador de los años noventa. Luego se sucedieron rápidamente numerosas medidas cambiarias, comerciales, impositivas, de incentivo al consumo, con importantes inversiones en obra pública, encaminadas a proteger la producción y el empleo, junto a políticas sociales como la Asignación Universal por Hijo. Este plan neodesarrollista contrastaba con aquellos promovidos por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y exhibió resultados positivos con fuertes incrementos del PBI y mejora de los indicadores sociales en 2010 y 2011 (Varesi, 2021b).

La recuperación económica se articuló con un proceso de *radicalización progresista*. El mismo se enlazaba con la dinámica disruptiva que presentaba el pacto populista y la variación de su alcance, ya que —frente a la pérdida de adhesiones en las clases dominantes, que ponía en cuestión la estrategia de pacto social— el kirchnerismo profundizó la confrontación contra sus adversarios y procuró recostarse sobre los

sectores productivos aliados y, principalmente, sobre las clases subalternas, reforzando su carácter popular y rupturista con relación al orden precedente. Así, se sumaron acciones en diversos planos, como la “Ley de Medios”, para disputar la construcción de sentidos con una propuesta de desmonopolización del sector. Se concretaron nuevas estatizaciones, políticas inclusivas en materia de educación, ciencia, tecnología y salud pública, combinadas con la conquista de nuevos derechos civiles como el matrimonio igualitario (Varesi, 2021). Podemos interpretar este periodo como un nuevo capítulo en la configuración del pueblo populista ligado a los procesos de inclusión radical y su vínculo con el conflicto, que señalara Barros (2006).

Por otra parte, en octubre de 2010, falleció Néstor Kirchner, cuyo funeral en Casa Rosada contó con una masiva participación juvenil y popular. La unidad de estrategia, ideología y discurso —en sus pilares fundamentales— entre NK y CFK y el ejercicio en ambos casos de un liderazgo carismático permitió, más allá de varios matices, una continuidad del proceso político en las claves fundantes del sujeto kirchnerista. En 2011, en un contexto de repunte económico y social, CFK logró su reelección con el 54% de los votos, marcando un nuevo hito en el proceso de construcción de una hegemonía populista. ¿Qué sucedió con la construcción de hegemonía en el segundo gobierno de CFK? ¿Cuáles fueron las principales demandas articuladas y qué antagonismos se vislumbraron? ¿Cuál fue el estado de las condiciones de veracidad y la fuerza de verdad sobre las cuales se asentaba el discurso kirchnerista? ¿Cuál fue el devenir del pacto social?

El segundo gobierno de CFK

Asunción y 2012: invocación mítica, reformas económicas y táctica política

Cristina Fernández asumió su segundo mandato dando un discurso frente a la Asamblea Legislativa que contiene claves para comprender todo el período. Allí, comenzó señalando:

Hoy no es un día fácil para esta Presidenta. Pese a la alegría y la contundencia del voto popular, falta algo y falta alguien; alguien que hace exactamente ocho años y cinco meses, en este mismo lugar que hoy estoy ocupando yo, y yo sentada frente a él, venía a decirle a todos los argentinos que él venía y pertenecía a una generación diezmada que, 30 años antes de ese 25 de mayo, había estado junto a cientos de miles en esta misma Plaza

de Mayo vitoreando y festejando también la llegada de otro gobierno popular luego de 18 años de proscripciones. (CFK, 10/12/2011)

Aparece en escena una estrategia discursiva que podemos denominar como la *invocación mítica*. Néstor Kirchner es referenciado ahora como “él”, aquel que, en la mirada que CFK, no necesita ser nombrado porque su trascendencia lo ubicaría en un lugar que supera lo terrenal y que debiera ser reconocido por todos sin la necesidad de explicitar su nombre. La invocación mítica implica una estrategia hegemónica en tanto busca validar lo realizado y su legado, ya que aquel sujeto (NK) no requeriría ser mencionado en su nombre propio porque su obra hablaría por él, y se busca establecer una trascendencia e inmortalidad forjada no solo en lo ya hecho, sino en la supervivencia del proyecto y la promesa de plenitud que encarna.

Esto tiene diversas implicancias a nivel del discurso. En primer lugar, se procura dotar de un nuevo carácter a la *fuerza de verdad* que sirve a la justificación del discurso (Charaudeau, 2002), mostrando una traslación. Si en NK esa fuerza de verdad era compartida entre la fuente trascendental del Pueblo y la Nación y la fuente interna ligada al propio líder carismático, tras la muerte de NK, la figura de la invocación mítica genera un doble movimiento que suma a la fuente externa, trascendental, al propio NK, fusionado con el Pueblo y la Nación a través del proyecto como realización de sus intereses y anhelos, y sella el pasaje de la fuente interna a la figura carismática de la propia CFK.

En segundo lugar, el discurso de CFK apela a un aspecto nodal del Príncipe moderno gramsciano de releer la historia de un pueblo inscribiendo al propio proyecto como heredero de sus luchas: la inscripción de NK como parte de la generación diezmada por la dictadura y la identificación del 25 de mayo de 2003, como inicio de una “nueva Argentina”, con aquel de 1973 que marcaba el fin de la proscripción del peronismo y el retorno democrático. Aquí notamos una continuidad con la gravitación del “pasado rememorado” señalado por Montero (2012) y la memoria generacional planteada por Dagatti (2016).

En tercer lugar, el año 2001 sigue apareciendo como el momento crítico representativo del desastre social, caracterizado por altos índices de desocupación, pobreza, endeudamiento y desindustrialización, y la narrativa de las políticas es planteada con la épica de los enfrentamientos pasados y presentes que enfrentan dos modelos de sociedad, uno basado en la “economía real” y otro en la “economía financiera”. Para superar los

embates de los grupos concentrados de la economía y los organismos financieros internacionales, identificados como adversarios, y resolver las tensiones avizoradas en el pacto social, el discurso plantea acciones en una doble escala. Por un lado, en el plano internacional, sugiere apelar a la integración regional como vía de ampliación de la autonomía y fortalecimiento político y económico, y por otro, en el plano nacional, propone avanzar hacia una “sintonía fina”, con una mejor articulación entre los diversos ministerios y áreas de gestión de la política pública, para atender las particularidades de cada sector, mejorando el vínculo entre Estado, trabajadores y empresarios, tríada constitutiva del pacto populista y base de la “economía real”.

Finalmente, la relación entre lo individual y lo colectivo aparece reflexionada en el propio discurso presidencial: “Sé que represento un proyecto colectivo, que no soy yo. Soy parte de un proyecto colectivo... nacional, popular y democrático” (CFK, 10/12/2011). La líder se muestra como representación del proyecto colectivo, y resuena la tendencia hacia la singularización de la cadena de demandas en el significanté vacío que da nombre al proyecto, el cual aparece ampliado en este período presidencial, ya que, a los términos “nacional” y “popular”, se le suma el de “democrático”, en cuanto una constante en el discurso de CFK será la advertencia sobre procesos de desestabilización.

Otro capítulo clave para el análisis del discurso presidencial está constituido por los mensajes de apertura de las sesiones ordinarias del Congreso, donde aparecen elementos de balance y de proyección en la medida en que se fija la agenda que el Poder Ejecutivo propone al Legislativo cada año. En el caso de CFK, podemos observar que despliega un discurso que combina elementos ideológicos con aspectos de un discurso casi académico, presentando cuantiosos indicadores buscando sustentar empíricamente las afirmaciones expresadas. Por un lado, vemos presente aquí el *ethos* magistral, señalado por Gindin (2017), o pedagógico-experto, que indicara Maizels (2017). Y también podemos ver presente el doble carácter del “libro viviente” gramsciano de unir ideología y ciencia política en una narrativa épica donde se realiza un proyecto de sociedad mediante la acción política. En la apertura de sesiones de 2012, encontramos un componente característico del discurso kirchnerista: “La Nación Argentina sigue protagonizando desde el año 2003 uno de los más vigorosos crecimientos económicos con inclusión social que se tenga memoria” (CFK, 1/3/2012). Observamos una continuidad en relación al discurso de NK de

la impronta *fundacional*, que observaran Montero y Vincent (2013), Dagatti (2016) y Flax (2018).

Asimismo, se plantearon dos temas centrales que iban a marcar la agenda pública del año. En primer lugar, se anunció al Congreso la presentación del proyecto de ley para la reforma de la Carta Orgánica del Banco Central (BCRA):

En el año 1992 se produjo la reforma orgánica del Banco Central, se suprimieron todas las funciones que tenía de orientación de crédito, de decidir si el crédito podía ir al consumo, al crédito a largo plazo, la posibilidad de dar adelantos para tal o cual línea de créditos o para tal o cual producción donde el Estado privilegiara tal o cual actividad. Se lo inmovilizó, se lo invisibilizó [...]. El poder fue a parar a las entidades financieras, a los bancos. Por eso pasó lo que pasó no solamente en la República Argentina, sino en el mundo entero. Lo financiero por sobre lo productivo es producto de esto que se llamó en un momento Consenso de Washington. (CFK, 1/3/2012)

Mientras que en la fundamentación discursiva se hacía explícita la confrontación de proyectos, luego se promovió una reforma aprobada mediante la Ley 26.739 que involucró, en primer lugar, la instauración de un mandato múltiple para el BCRA; ya no solo se debía resguardar la estabilidad de la moneda, sino también, como se plantea en el artículo 3: “El banco tiene por finalidad promover, en la medida de sus facultades y en el marco de las políticas establecidas por el gobierno nacional, la estabilidad monetaria, la estabilidad financiera, el empleo y el desarrollo económico con equidad social”. Además, esto modificaba la perspectiva liberal de la autonomía del Banco Central, al establecer que dicha entidad era autárquica, pero debía actuar en el marco de las políticas dispuestas por el gobierno nacional. Y se habilitó al BCRA a orientar el crédito y regular tanto las tasas de interés como la obtención de divisas por parte de las entidades financieras, buscando ampliar su capacidad de intervención.

El segundo hito de política económica del 2012 no fue explicitado en el discurso de apertura, pero sí se desplegó la argumentación que le daría fundamento. CFK hizo referencia a la crisis energética que atravesaba el país, por cuanto el crecimiento económico no había sido acompañado por un equivalente aumento en hidrocarburos, lo que llevó a una importación exponencial de combustibles. La raíz de la crisis energética era identificada en uno de los hechos de mayor alcance del proyecto neoliberal anterior: la desnacionalización y privatización de YPF, que aparecía como corolario de

políticas de vaciamiento iniciadas con la dictadura militar. CFK sostuvo que “la curva de caída del crudo comienza a partir del año 99 para descender en forma vertiginosa, a punto tal que el año pasado tuvimos el mayor aumento de importaciones” (1/3/2012). Nuevamente, la diputa de proyectos antagónicos aparece en el corazón del discurso presidencial y en la configuración de política pública.

Desde su privatización, YPF había realizado un proceso de desinversión en Argentina, que tuvo como contracara la obtención de utilidades récord que se remitieron al exterior para financiar la expansión mundial de su compradora, Repsol, motivando un severo descenso de las reservas hidrocarburíferas nacionales³, que en un contexto de crecimiento de la demanda energética favoreció la crisis del sector. Por estas razones, en abril de 2012, mediante la Ley 26.741, se realizó la renacionalización de YPF con la expropiación del 51% del paquete accionario de Repsol, que pasó al Estado. Esta medida sería acompañada por el Decreto 1277/12, que aprobó el Reglamento del Régimen de Soberanía Hidrocarburífera de la República Argentina, restituyendo la regulación estatal sobre la producción, refinación y comercialización de hidrocarburos; se estableciendo los criterios para impulsar la inversión pública y privada en el sector, en un proceso cuyo corolario sería la Ley 27007 de Hidrocarburos (2014) que estipularía el nuevo marco jurídico para el sector.

CFK presentó la estatización como un hecho de unidad nacional: “esto es una política de Estado: querer unirnos a todos los argentinos, cualquiera sea su pertenencia, acá no hay dueño de YPF, es de todos” (16/4/2012). El proyecto nacional-popular buscaba gestar un nuevo capítulo con la recuperación de esta mítica empresa, asestando un golpe a los resabios presentes del proyecto neoliberal. El discurso de la estatización combinó argumentos y datos con una apelación a la invocación mítica en su desenlace: “él siempre soñó con recuperar YPF para el país, siempre, siempre” (CFK, 16/4/2012). Las demandas por energía para el crecimiento económico y de soberanía energética aparecían articuladas tanto en el discurso presidencial como en el plano de la política pública, generando un hecho que tendría impactos en la conformación identitaria del sujeto político y su aspiración a universalizarse, al reforzar la hegemonía populista.

Luego, en el noveno aniversario del triunfo electoral de 2003, CFK dio un discurso en el estadio de Vélez, colmado por numerosas organizaciones políticas y sociales, en el cual propuso una nueva táctica política: la

conformación de Unidos y Organizados. En primer lugar, apareció una definición que sería constante durante todo el segundo mandato, donde CFK se presenta a sí misma “como Presidenta, pero fundamentalmente como militante” (27/4/2012). Observamos aquí el *ethos* militante que Montero (2012) analizara en el discurso de NK y cuya continuidad en CFK fue resaltada por Vitale (2013), generando una identificación en la cual gravitan componentes de carácter emotivo. Entendemos que esta *identificación militante* se vincula con la revalorización de la acción política, característica del discurso kirchnerista, donde tanto CFK como NK son presentados como militantes y su vínculo como el de compañeros, incidiendo en la configuración identitaria tanto individual como colectiva. En un discurso cargado del carácter fundacional, los principios que forman la identidad aparecen definidos tanto en relación con los adversarios —en las figuras diversas del neoliberalismo como “deuda”, “genocidas”, “FMI”, etc. referidos al “pasado”— como por los términos positivos “reindustrialización”, “trabajo”, “Ciencia y tecnología”, “Estado”, etc., ligados a “sembrar futuro”. Se muestran así aspectos de las creencias nucleares que Van Dijk (2005) sugiere observar para dar cuenta de la conformación de un sistema de creencias compartido.

Asimismo, CFK busca escenificar *performativamente* un rol de educador ligado a un fin político, aspecto que Gramsci señalaba en el Príncipe moderno:

Yo quiero con esto que hagamos un *aprendizaje político*. ¿Cómo es posible aún con esta historia que comenzó con tanta debilidad... un 27 de abril hace 9 años lo que hemos podido hacer aun con esa debilidad? [...] trabajemos juntos todos unidos y organizados para construir un país mejor. (CFK, 27/4/2012)

Así, el trayecto de la debilidad original a la fuerza hegemónica aparece ligado a la consigna táctica del momento, planteada por la líder en su papel pedagógico.

Como señalamos en Varesi (2021), la construcción de hegemonía a partir del *pacto populista* procura articular intereses de clases dominantes y subalternas, por lo que el kirchnerismo (evocando al peronismo clásico estudiado por James [2006]), tendió a conformar un sujeto con componentes “heréticos”, ligados a la subalternidad, que son transformadores en relación con el orden social, y componentes sistémicos, que son conservadores en relación con el mismo, en la medida en que no

cuestiona la base capitalista de la sociedad, sino que centra su crítica en el patrón de acumulación. En este acto, CFK reunía a las organizaciones del ala “herética” del kirchnerismo y sus aliados, apelando a la juventud, y tras resaltar el rol clave del Estado en el proyecto, se enfocaba sobre la militancia presente para suscitar su protagonismo en la conformación de la voluntad colectiva: “son ustedes los que tienen que seguir escribiendo la historia, su propia historia y para hacerlo deben hacerlo bajo el lema en que fue convocado este acto: unidos y organizados para profundizar la transformación” (CFK, 27/4/2012). Esto involucra una nueva idea táctica orientada a dar forma a la fuerza política (segundo aspecto del Príncipe moderno), con el lanzamiento de un espacio que tendiera a articular y potenciar la acción del ala “plebeya” del kirchnerismo para la “profundización” del proyecto.

Luego, los lineamientos de identificación militante y radicalización del discurso también se hicieron presentes en su disertación en la ONU. Allí, CFK se presentó como Presidenta-militante abogando por la defensa de la democracia y los intereses populares a nivel global. Y, en ese sentido, criticó las políticas promovidas por el FMI frente al contexto de crisis mundial, resaltando el caso de Argentina como prueba del fracaso de las recetas neoliberales:

cuando hablamos de esto en la República Argentina lo hacemos desde el conocimiento profundo por haber sido una suerte de conejillo de indias de las políticas neoliberales, producto del Consenso de Washington, que traspusieron las fronteras de toda la década de los 90 y finalmente implosionaron en el país en el 2001. (CFK, 25/9/2012)

El año 2013: de la “década ganada” a la fragmentación política

En la apertura de sesiones legislativas de 2013, CFK comenzó el discurso definiéndose a sí misma nuevamente como militante; valoró los 30 años de recuperación democrática y puso el foco en resaltar los logros de los 10 años del proyecto:

Yo quiero compartir con ustedes lo que a mi criterio constituye esta década que yo denomino la década ganada por todos los argentinos. Ganada por las cosas que hemos logrado, y que se entienda bien, se puede ganar una elección, pero se puede perder el gobierno. Cuando hablo de década ganada lo hago no en términos electorales o partidarios sino de recuperación social, económica, cultural, democrática, de igualdad de los 40 millones de argentinos. (CFK, 1/3/2013)

El discurso procura la universalización del particular, corazón de la hegemonía, en cuanto el proyecto desplegado por el kirchnerismo y plasmado por sus políticas habría dado lugar a la “década ganada por todos los argentinos” independientemente de su afinidad política o posicionamiento ideológico. Esta alocución se desarrolla al ritmo del Príncipe moderno, combinando ideología y ciencia política, aspectos míticos y datos empíricos, y las políticas económicas, sociales, educativas y sanitarias son presentadas como balance de la década en el plano nacional, como prueba del éxito del proyecto y de respuesta a las demandas populares.

Dicho balance, en la escala internacional aparece marcado por la confrontación que caracterizaría de forma épica el resto del segundo mandato de CFK: el conflicto con los “fondos buitres”, grupos especulativos de envergadura global cuyo accionar se basaba en comprar deudas de países en crisis a precios ínfimo y luego litigar en tribunales internacionales para obtener el total del valor nominal más intereses acumulados y punitivos, y que, por ello, no habían aceptado ingresar a los canjes de 2005 y 2010, siendo poseedores del 7% de los bonos que habían caído en *default* en 2001. CFK se cuestiona:

Si los gobiernos de los distintos países del mundo van a permitir que un puñado, que puede cabernos en esta mano, arruine a todo el mundo [...] o van a privilegiar a sus sociedades, a sus pueblos [...] También estamos dispuestos a pagar a estos fondos buitres, pero no en mejores condiciones que al 93 por ciento que confió y apostó por la Argentina. (CFK, 1/3/2013)

Asimismo, en cuanto las políticas de desendeudamiento y el fin de tratados con el FMI, junto con los avances en materia de integración regional, habían dado al país mayores niveles de autonomía, CFK advierte que la estrategia desestabilizadora del capitalismo financiero internacional era volver a endeudar a la Argentina como forma de subordinación.

Luego, retornando al plano nacional, sostuvo la necesidad de democratizar al Poder Judicial, para tener “una justicia democrática, no corporativa, no dependiente de los factores económicos” (CFK, 1/3/2013), explicitando otra línea de tensión duradera. Finalmente, el discurso cerró haciendo referencia a las crisis recurrentes del país, recordando la frase de NK sobre la crisis de 2001 como infierno:

En estos siete años hemos subido muchos peldaños. Yo creo que hemos salido del infierno [...] me voy a jugar la vida en no volver a descender en esa

escalera al infierno de todos los argentinos [...]. Él luchó y se fue por eso. Y todos debemos, los 40 millones de argentinos, hacer un inmenso esfuerzo por no volver nunca más a ese lugar horrible del que él nos sacó. (CFK, 1/3/2013)

De este modo, la alocución termina apelando a la invocación mítica y la singularización de todo el proceso en el líder, pero al mismo tiempo nos lleva a reflexionar sobre las condiciones de veracidad del discurso populista. Si Argentina había alcanzado una “década ganada” y había salido del infierno, esto hacía perder uno de los pilares del discurso populista clave para la construcción de hegemonía, el cual remite según Charaudeau (2019) a probar que la sociedad se encuentra en una situación social juzgada como desastrosa.

El discurso de la “década ganada” cobró todo su esplendor en el acto en Plaza de Mayo donde se cumplían el 203° aniversario de la Revolución de Mayo y los 10 años de asunción de NK a la presidencia. El mismo inició con la invocación mítica y la identificación militante, para luego ejercer una relectura histórica donde pasado y presente buscaban dar cuenta de las luchas en la construcción de la voluntad colectiva vinculada a su síntesis en los líderes populares. En ese camino, CFK reivindicó a los revolucionarios de Mayo, para señalar que tras “siglos de desencuentros” llegó un movimiento político:

el peronismo que vino a cambiar definitivamente la historia del país. Un hombre y una mujer que *les enseñaron* a los argentinos que *al lado de cada necesidad había un derecho*, que *les dieron* educación, vivienda, vacaciones, aguinaldos, a partir del año 53 convenios colectivos de trabajo que *le dieron* al trabajador, que incorporaron al trabajador y a la mujer a la vida política de los argentinos. (CFK, 25/5/2013)

En el discurso se configura un *hiato* histórico, donde aparecen combinadas la negación y la afirmación en la construcción de la identidad, por cuanto se invisibilizan las luchas populares ligadas a tradiciones como el anarquismo, el socialismo, el comunismo y el radicalismo, para afirmar la continuidad de los ideales de Mayo en el peronismo. También se observa la tensión entre lo individual y lo colectivo, los líderes y el pueblo, el héroe dual del mito populista, en la medida en que son los primeros los que no solo “enseñan” sino que “dan” a este último sus derechos. Podemos percibir cierta verticalidad en la concepción de la acción política, que entra en tensión con la reivindicación de la militancia como acción colectiva, ya que el pueblo aparece como beneficiario y no como protagonista. Esta tensión

es parcialmente mitigada cuando CFK señala que la “década ganada” había sido ganada “no por un gobierno, ganada por el pueblo”, perfilando que los derechos serían entonces conquistas. Luego, se explicita una estrategia que resuena hasta el final de su mandato: la necesidad de “empoderar” al pueblo:

Quiero también convocar a todos los argentinos a esta gesta, a que esta década ganada, le siga otra década más en que los argentinos sigan ganando también. Porque yo me pregunto, yo no soy eterna [...] tampoco lo quiero ser. Es necesario *empoderar al pueblo*, a la sociedad de estas reformas y de estas conquistas para que ya nunca nadie más pueda arrebatárselas. (CFK, 25/5/2013)

La imposibilidad de que CFK continuara en un nuevo mandato implicaba un escenario de incertidumbre que volvía a poner en debate la relación líder/pueblo. Sin su líder a la cabeza del Estado, la única garantía de preservar o dar continuidad al proyecto sería, según CFK, a partir del propio pueblo “empoderado”. Así, genera un movimiento que permite rescatar la condición de veracidad del discurso populista que parecía perdida: si bien la crisis ya no estaba presente, encontramos la amenaza de que se instaurara un “fin de ciclo” y que las conquistas de la década ganada les fueran arrebatadas al pueblo.

A su vez, podemos observar cómo aparecen articuladas la disputa de proyectos y la relación líder/pueblo en las bases del discurso populista:

Cada ciclo de gobiernos populares ha tenido ataques feroces porque en realidad, cada una de esas dirigencias no era de ellas el problema, era el obstáculo, eran las *herramientas* que la historia del pueblo había tomado para transformar un destino de esclavitud, un destino de atraso y, entonces, había que destruir las herramientas. Yo, nosotros, él, que no está más, no fuimos importantes ni seremos importantes por nosotros mismos. Somos apenas una *herramienta* de ustedes, del pueblo. (CFK, 25/5/2013)

El líder aparece ahora como mediación articuladora entre el pueblo y el proyecto, en cuanto encarna la síntesis de sus demandas e intereses, y al igual que el Príncipe moderno sería una herramienta política del sujeto-pueblo para la realización de un fin transformador. Desde esta perspectiva, el ataque sobre los líderes y gobiernos populares eran, en realidad, ofensivas contra los derechos y mejoras materiales conquistadas. Esto se vincula directamente con el antagonismo pueblo/poder, fundante de la lógica populista, donde el gobierno se presenta como emanación de la

voluntad popular y se lo distingue del “poder real”. CFK sostiene que “estas medidas que trajeron felicidad al pueblo en esta década ganada [...] no fueron medidas fáciles para el Gobierno: por cada medida, por cada decisión, un ataque” (CFK, 25/5/2013).

La construcción de la voluntad colectiva y la tarea educativa del Príncipe moderno se hacen presentes en el discurso: “mi obsesión es que esta sociedad de los 40 millones de argentinos *se organice* en forma unida y solidaria, pero, al mismo tiempo, *comprendan* [...] cuáles y dónde están sus verdaderos intereses y me desvela” (CFK, 25/5/2013). La tarea de la hora era, según el discurso presidencial, preparar al pueblo para un futuro incierto sin su líder conduciendo desde el Poder Ejecutivo, frente a un poder establecido que iba a procurar restablecer sus privilegios en detrimento de las conquistas populares:

Si no se organizan, si no participan, si no cuidan ustedes mismos lo que es de ustedes, *van a venir otra vez por todos ustedes* como lo han hecho a lo largo de toda la historia. [...] Tenemos los argentinos el deber de no depender de una persona; tenemos el deber, pero sobre todo la necesidad, de *empoderarnos* nosotros mismos de esas conquistas y de esos derechos y de organizarnos para defenderlas. (CFK, 25/5/2013)

Sin embargo, los anhelos de unidad en la conformación de la voluntad colectiva se verían limitados por nuevas dificultades que afectaron al Príncipe moderno en su dimensión de fuerza política. En junio de 2013, Sergio Massa, intendente de Tigre que se había desempeñado como jefe de gabinete entre 2008 y 2009, formó el Frente Renovador, ejerciendo una fractura y arrastrando algunos sectores que participaban del FPV. De hecho, en su presentación electoral en la Provincia de Buenos Aires, Massa derrotaría al kirchnerismo por 12 puntos porcentuales ese mismo año.

En el plano internacional los desafíos eran también acuciantes. Se recrudecía la batalla con los “fondos buitres”, que habían sido favorecidos por el fallo del juez Griesa de Nueva York. Este conflicto presentaba una serie de problemáticas. Por un lado, obstruía la estrategia oficial de retornar al mercado internacional de capitales para poder acceder a créditos que permitieran mitigar algunos de los signos de desgaste que se presentaban en distintas áreas del régimen de acumulación. Por otro lado, Argentina tampoco podía acceder a realizar el pago en las condiciones demandadas por los fondos buitres porque ello haría desmoronar todo el proceso de desendeudamiento con base en los canjes con quita realizados. Esto se debe

a que dichos canjes contaban con la cláusula RUFO (*Rights Upon Future Offers*, “derechos sobre ofertas futuras”), la cual implicaba que los acreedores que ingresaron en 2005 y 2010, o sea el 93%, podían demandar compensaciones si el país pagaba por encima de lo acordado en aquellas instancias. Se abrió así un nuevo capítulo geopolítico, donde CFK entendía el conflicto con los fondos buitres como parte de una confrontación entre proyectos a escala global. En ese contexto, realizó giras por distintos países como China y Rusia, para culminar en la Asamblea de la ONU planteando la necesidad de avanzar hacia una regulación del capital financiero y fijar mecanismos para la reestructuración de deudas soberanas.

De la batalla con los fondos buitres al deterioro del pacto social en 2014

El 2014 presentó un escenario complejo con algunos avances en materia de políticas públicas, dificultades económicas, un desgaste de la estrategia de pacto social y una ofensiva de los fondos buitres a nivel internacional. El año comenzó con una fuerte devaluación, que generó un pico inflacionario del 36,8%, el más alto de los tres gobiernos kirchneristas, con impactos negativos en materia de salario real y pobreza (CIFRA, 2015). La adhesión de los sectores subalternos a la estrategia de pacto social también se vio afectada por la alta fragmentación a nivel sindical, con cinco centrales obreras, tres de las cuales se ubicaban en oposición al gobierno. Vinculado a esto, la negativa del gobierno a tomar la demanda de actualizar sustantivamente el mínimo no imponible del impuesto a las ganancias, en un contexto de alta inflación, socavó apoyos en la propia base social del kirchnerismo, reclamo que fue alzado por las organizaciones sindicales que iban abandonando el pacto social.

Este contexto de dificultad se vio plasmado en el discurso de apertura de las sesiones ordinarias del Congreso, el cual contrastaba con el carácter triunfalista de la “década ganada” del año anterior. La confrontación de proyectos era presentada por CFK contraponiendo la gestión kirchnerista como emanación democrática de la “voluntad del pueblo” frente a los dictados de los “grandes grupos económicos”. Asimismo, hizo referencia a lo que los medios y dirigentes opositores empezaban a denominar como el “relato” kirchnerista, en el sentido de poner en dudas la veracidad de los argumentos y datos sobre los cuáles el oficialismo fundamentaba el alcance de sus políticas. Ciertamente, el gobierno de NK había intervenido el INDEC en 2007, y los datos relativos a inflación habían perdido toda credibilidad, pero la acusación de que el discurso oficial, en general, y presidencial, en

particular, fueran reducido a un mero “relato” amenazaba con erosionar la doble dimensión de la construcción de sentido del Príncipe moderno, de ideología combinada con ciencia política, limitándola solo a su primer término, negando legitimidad a dicho discurso y poniendo en cuestión los alcances emanados del *ethos* magistral de CFK. Frente a esto buscó ser concluyente: “Esto no es un relato. Esto es la verdad y la realidad que vivimos y construimos en estos diez años” (CFK, 1/3/2014). Esta batalla ideológica se planteaba como expresión de la propia lucha entre proyectos en un contexto donde CFK visualizaba una ofensiva contra el conjunto de gobiernos populares. Por ello, la presidenta advirtió sobre intentos de “golpes suaves” en Latinoamérica y llamó a defender la democracia. En el marco de esta disputa de sentidos, CFK celebró que se hubiera declarado la constitucionalidad de la Ley de Medios y que todas las empresas debieran avanzar a su adecuación (lo cual, igualmente, no se realizaría).

Asimismo, junto a la enumeración reivindicativa de los avances realizados en materia de política pública —incluyendo nuevas políticas sociales como el reciente lanzamiento del programa de becas Progresar, mediante el Decreto 84/14, para apoyar el estudio y capacitación de jóvenes—, CFK volvió a plantear la necesidad de “empoderamiento” del pueblo para defender los derechos y conquistas alcanzadas. Y también buscó interpelar al empresariado, convocándolo nuevamente a “reconstruir un capitalismo nacional [...] Van a ser fuertes como empresarios en la medida en que el país sea fuerte” (CFK, 1/3/2014).

Lejos de este llamado, en abril, el Foro de Convergencia Empresarial integrado por las 49 entidades empresariales más poderosas del país lanzó el documento “El rol del Estado y el buen gobierno republicano”, instando al gobierno a un cambio de rumbo económico, al proponer premisas vinculadas a la baja de impuestos y a una perspectiva de libre mercado, y criticar el intervencionismo del Estado y “su injerencia en el ámbito privado”. Así, los principales agentes del bloque de poder, incluyendo grandes grupos industriales, aglomeraban fuerzas contra el kirchnerismo para apostar por una salida más afín a sus intereses, mostrando el desarme final del pacto social.

El discurso del 25 de mayo de 2014, como en las principales fechas patrias, permitió ver la inscripción histórica del proyecto y el lugar del héroe dual líder/pueblo en el mismo. Tras señalar que lo que “nunca puede haber es revolución sin pueblo”, CFK se inscribió entre “los hombres y mujeres que tenemos vocación política, vocación de organizar, participar y dirigir el

derrotero de un pueblo en la construcción de una gran nación” (25/5/2014). En un discurso donde abundaron analogías míticas para reforzar el carácter fundacional del kirchnerismo como nuevo hito de 25 de mayo alineado con aquella Revolución primigenia, CFK convocó “a la unidad nacional, pero no a cualquier unidad, no me interesa la unidad nacional para volver para atrás” (25/5/2014), marcando la amenaza latente del retorno del proyecto neoliberal. Pero, a diferencia del año anterior donde su “obsesión” era que el pueblo comprendiera cuáles eran sus intereses, ahora esto parecía alcanzado:

No hay misterios. Muchas veces me miran como si yo fuera la Esfinge para notar un gesto o algo interrogándome. Son ustedes, *son ustedes los que saben* muy bien qué clase de convicciones, qué clase de certezas, qué clase de conductas y qué clase de historias requiere la Nación para seguir cambiando de ese destino que algunos nos quisieron imponer y que empezamos a torcer ese 25 de mayo del 2003, como también lo habíamos hecho un 25 de mayo de 1810. (CFK, 25/5/2014)

El discurso presidencial continuaba las líneas del Príncipe moderno como libro viviente en la recreación histórica de la conformación de una voluntad popular y sus batallas a lo largo del tiempo. En ese trayecto aparecían empalmadas las luchas de los años sesenta y setenta contra la explotación capitalista con las luchas actuales contra la exclusión neoliberal:

Cuando yo era joven como ustedes y empecé a militar, no se hablaba de inclusión. Las palabras “inclusión” o “exclusión” no eran categorías políticas; las categorías eran la explotación del hombre por parte del capital. [...] Hoy, no han transcurrido 50 años y han cambiado esas categorías políticas, hoy ya ni siquiera se requiere la explotación. Les basta con la exclusión para apoderarse unos pocos de lo que le corresponde al conjunto del pueblo. (CFK, 25/5/2014)

Esta línea argumentativa fue repuesta en los foros internacionales, como la reunión del G77 + China realizada en Bolivia, donde el proyecto neoliberal fue renombrado por CFK:

este *anarcocapitalismo* que vive el mundo dominado por los capitales financieros, no ya por los capitales que producen bienes y servicios, tenemos una nueva categoría que no es la de la explotación, sino que es la de la exclusión. (CFK, 15/6/2014)

Vemos aquí el trasfondo ideológico del pacto populista: se distingue a los capitales productivos y de servicios, potencialmente articulables con el trabajo, en el marco de un “capitalismo nacional”, separándolos del capital financiero, motor del proyecto neoliberal, ahora rebautizado como “anarcocapitalismo”. En ese sentido, CFK planteó el reclamo contra los fondos buitres, como expresión del anarcocapitalismo que no afectaba solo a la Argentina, sino que representaba una amenaza global. En ese contexto, al día siguiente la Corte Suprema de EEUU desestimó la presentación realizada por Argentina, convalidando el fallo de Griesa a favor de los fondos buitres.

En el mes de julio, CFK llevó este debate a distintos foros y reuniones, tanto en la cumbre de los BRICS con UNASUR y en la cumbre de jefes de Estado del MERCOSUR como en la reunión con el presidente Xi Jinping, donde se firmaron convenios estratégicos con China. Luego, CFK asumió la presidencia *pro tempore* de MERCOSUR, reponiendo en su discurso la primacía de la política en la conducción de las sociedades y la búsqueda de un mundo multipolar basado en la cooperación y la complementación. Así, la ideología kirchnerista afianzaba la contraposición mundo multipolar *versus* mundo unipolar, ligada a las ideas de integración regional y autonomía.

En agosto, Argentina presentó una demanda contra los EEUU ante la Corte Internacional de Justicia de La Haya, reclamando por la acción del Poder Judicial de dicho país en el caso de los fondos buitres y señalando que sus decisiones vulneraban la determinación soberana de Argentina de reestructurar su deuda externa. Después, CFK presentó un proyecto de Ley de pago soberano local de la deuda exterior, como estrategia para sortear el bloqueo que Griesa estaba haciendo sobre los fondos dirigidos al pago de los acreedores que habían ingresado a los canjes de 2005 y 2010, para presionar al país a cumplir con su fallo. En ese contexto, un nuevo capítulo de este enfrentamiento, esta vez favorable al país en términos políticos y simbólicos, fue la aprobación en septiembre en la ONU de la resolución sobre reestructuración de deudas soberanas impulsada por Argentina. Luego, en la Asamblea General de Naciones Unidas, CFK centró su intervención en el tema deuda; reseñó el proceso de canje y desendeudamiento, para denunciar el accionar de los fondos buitres considerándolos ahora como “terroristas económicos”: “Porque no solamente son terroristas los que andan poniendo bombas, también son terroristas económicos los que desestabilizan la economía de un país y

provocan pobreza, hambre y miseria a partir del pecado de la especulación” (24/9/2014).

Así, el recrudecimiento del conflicto adquiere características antagónicas, radicalizando los términos, donde el adversario es cada vez más un enemigo, en cuanto los fondos buitres aparecen como terroristas económicos con acciones incompatibles con la democracia.

En los claroscuros del año 2014, el gobierno celebraría un hito en el cual veía materializada su perspectiva de desarrollo, con el rol protagónico del Estado, la ciencia pública y la industria nacional generando valor agregado: el lanzamiento del ARSAT-1, producto de la empresa pública de nombre homónimo creada por NK en 2006. Este evento convirtió a la Argentina en una de las ocho naciones en el mundo que producían sus propios satélites geoestacionarios y la primera de Latinoamérica. Por cadena nacional, CFK señaló:

estas son las alas del Arsat y creo que también están desplegadas las alas de los argentinos y de la Argentina, en tiempos donde fondos buitres, alas negras nos quieren embargar el presente e hipotecar la vida de millones de argentinos y de futuras generaciones de argentinos y otros de aquí adentro nos quieren derogar los sueños [...] son alas blancas, son las alas blancas del progreso, de la ciencia, de la tecnología, de la libertad, de la igualdad. Las alas de la Patria. (16/10/2014)

Así, la presidenta presentó al ARSAT-1 como causa nacional frente al asedio internacional que padecía la nación. En la metáfora de las alas y sus colores, el discurso de CFK delimitaba la frontera antagónica entonces vigente.

El último año de un ciclo, 2015

El año 2015 tuvo un comienzo convulsionado. Ya en enero, CFK anunció un proyecto que disolvía la Secretaría de Inteligencia y creaba la Agencia Federal de Inteligencia. En su fundamentación, señaló que continuaban impunes las causas por los atentados terroristas contra la Embajada de Israel y la mutual israelí AMIA de los años noventa y se situó en los recientes sucesos en torno a esta última, cuestionando el rol de los servicios de inteligencia y añadiendo que, junto con la complicidad de algunos grupos de fiscales, jueces y medios de comunicación, estaban generando estrategias de desestabilización que incluían “todo tipo de denuncias contra esta Presidenta de una manera como nunca se vio en ninguna etapa de la

democracia” (CFK, 26/1/2015). La presidenta señaló como momento clave de la estrategia en su contra el *memorandum* de entendimiento con Irán relacionado con la causa AMIA (el cual buscaba destrabar la causa tomando declaración a los iraníes bajo sospecha), y cuyo fiscal, Alberto Nisman, había sido encontrado muerto recientemente tras hacer pública una denuncia contra ella y el canciller vinculada al memorandum. CFK buscó refutar los argumentos de dicha denuncia y recalcó que se estaba planteando como acto delictivo la firma de un tratado aprobado por el Congreso. Además, mientras la investigación judicial hablaba de la muerte del fiscal como un suicidio, los principales medios de comunicación y grupos opositores agitaban sospechas buscando relacionarla con el gobierno, deteriorando su imagen.

En marzo, la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso permitió observar un discurso centrado en el balance del ciclo de gobiernos kirchneristas. CFK hizo foco en lo que consideraba como los logros: el desendeudamiento, el salario mínimo “más alto de la región”, la mejora en las leyes laborales y el empleo, las políticas tendientes a fomentar la industria y las PyMES, el desarrollo de los satélites ARSAT y las centrales nucleares Atucha, la estatización de empresas estratégicas como YPF, la universalización del sistema previsional y la estatización de las AFJP, las políticas sociales como la AUH, las políticas educativas como Conectar Igualdad y las becas Progresar, el desarrollo científico con la creación del ministerio y la ampliación del CONICET, los diversos planes en salud pública y los avances en política de género, entre otros. Además de dicho balance, criticó la complicidad entre sectores del Poder Judicial con los monopolios y reclamó por la aplicación de la Ley de Medios, trabada por una nueva medida cautelar. El discurso finalizó haciendo mención a su legado: “yo no dejo un país cómodo para los dirigentes, yo dejo un país cómodo para la gente” (1/3/2015).

En el plano internacional, se hacían evidentes tanto las crecientes tensiones con EEUU como la apuesta por la integración regional y un mundo multipolar. Frente a las presiones surgidas por la firma de nuevos convenios con China, CFK había señalado que “la Argentina no es el patio trasero de nadie” (12/2/2015). Luego, en la VII Cumbre de las Américas en Panamá, saludó la incorporación de Cuba y la apertura de un nuevo diálogo con EEUU como un “hecho histórico del triunfo de la revolución cubana”. Pero también manifestó preocupación por la declaración de EEUU que

establecía a Venezuela como una amenaza para su seguridad nacional. En este contexto, CFK denunció las interferencias de EEUU en la región:

derrocamientos de gobiernos democráticos, tal vez el más emblemático el de Salvador Allende, Jacobo Árbenz, forman parte de la historia, de invasiones o de la tercerización de los golpes a través de las Fuerzas Armadas locales de cada país. Pero también es cierto que han surgido nuevas formas más sutiles de intervención e influencia en nuestros gobiernos a través de lo que se conoce como “los golpes suaves”. (CFK, 11/4/2015)

En el discurso presidencial parecían crecer elementos de carácter antiimperialista, en tanto se denunciaba el intervencionismo de EEUU en la región, y su rol en los golpes de Estado tradicionales y los nuevos “golpes suaves”. Frente a esto, se reforzaba la estrategia de multipolaridad global, incluyendo la firma de acuerdos estratégicos con Rusia a fines de abril.

En mayo, se promulgó la Ley n° 27132 de creación de Ferrocarriles Argentinos Sociedad del Estado, en cuyo primer artículo se declaraba “de interés público nacional y como objetivo prioritario de la República Argentina la política de reactivación de los ferrocarriles de pasajeros y de cargas, la renovación y el mejoramiento de la infraestructura ferroviaria”. Esta medida fue anunciada en un discurso que contenía mucha interacción con Florencio Randazzo, ministro de transporte que perfilaba como uno de los posibles candidatos del FPV. CFK criticó el proceso privatizador de los años noventa y rescató el rol del Estado, planteando una visión heterodoxa de la economía contrapuesta a la ortodoxia ligada al proyecto neoliberal.

Luego, en el discurso patrio del 25 de mayo, CFK hizo un fuerte uso de la invocación mítica, donde reapareció la tensión entre lo individual y lo colectivo, en el vínculo líder/pueblo: “*a él le tocó reconstruir* y juntar los pedazos de país que nos habían dejado [...] a él lo que le sobraba era voluntad, coraje y decisión para *levantar la autoestima de un pueblo* que había sido humillado y pisoteado” (CFK, 25/5/2015). A medida que avanzaba el balance de los logros con centralidad en el líder, el futuro parecía sin embargo recaer sobre el colectivo, por cuanto les pidió a los trabajadores que siguieran luchando para mantener los derechos y beneficios logrados, y puso en el pueblo el destino del proyecto: “es un proyecto colectivo, no puede depender de una sola persona, depende de ustedes para que sea ejecutado, profundizado y llevado adelante” (CFK, 25/5/2015). En esta línea convocó a profundizar el proyecto a partir de fortalecer el poder del pueblo:

Ese es el empoderamiento de este pueblo: el haber derribado los mitos de que no se podía hacer nada porque cuando se llegaba al gobierno se debía hacer lo contrario de lo que se había dicho en la campaña [...] lo más importante que se le puede dejar a un pueblo es que ese pueblo finalmente, como ha sucedido en estos años, pueda saber cuáles son sus derechos, defender sus derechos, reclamarlos. (CFK, 25/5/2015)

En el discurso presidencial parece reclamarse el logro de haber desplegado la “reforma intelectual y moral” y su vínculo con un programa de reforma económica, evocando a Gramsci (2003). La voluntad colectiva, al menos en el plano discursivo, estaría forjada tras la tarea pedagógica y la conducción de su líder.

Pero, paradójicamente, si en el discurso se promovía la profundización del proyecto, la elección del candidato presidencial terminó cayendo sobre un referente del ala más conservadora del FPV, el gobernador Daniel Scioli. Esto derivó en conflictos internos, tanto por la negativa a permitir la presentación de diversas opciones que fueran dirimidas en las primarias como por lo poco atractivo que resultaba el candidato para el ala “herética” del kirchnerismo. Boron (2016) señala un conjunto de “causas inmediatas” que afectaron el desempeño electoral del oficialismo, desde la incapacidad de la conducción del FPV de convencer a Randazzo para que fuera el candidato oficialista en la Provincia de Buenos Aires y los problemas del internismo abierto entre las fórmulas que allí terminaron compitiendo; a lo cual se agregó una ofensiva mediática del Grupo Clarín que buscó vincular al candidato del FPV que había vencido en las primarias provinciales, Aníbal Fernández, con el narcotráfico y el crimen organizado. Así, la derrota del kirchnerismo en la Provincia de Buenos Aires resultó clave para definir el escenario nacional. Además, el estilo de campaña negativa, basada en resaltar lo pernicioso que sería un gobierno opositor y la estrategia de solo defender “hacia atrás” lo logrado, dificultó exponer una perspectiva de futuro.

Por su parte, la oposición logró dar un salto cualitativo en su articulación electoral al crear *Cambiamos*, una alianza entre el PRO, la UCR y la Coalición Cívica, donde la potencia ideológica del primero, que muchos caracterizaban como una “nueva” derecha, el decisivo alcance territorial de un partido centenario como la segunda y el discurso “anticorrupción” de la tercera habilitaron un gran desempeño en las primarias liderado por la fórmula Macri-Michetti del PRO.

En un contexto en cual se evidenciaban tensiones a nivel del régimen de acumulación, con el deterioro de las cuentas fiscales y una balanza comercial que por primera vez en todo el ciclo aparecía deficitaria, elevadas tasas de inflación y la persistente demanda de divisas por la crisis energética y una industria deficitaria en términos externos, entre otros factores, restaban vigor a la alicaída propuesta electoral del oficialismo (Varesi, 2021). Frente a este escenario poco alentador para el FPV, CFK anunció un proyecto de ley que limitaba la venta de acciones del Estado en empresas privadas, buscando prevenir una regresión privatizadora. En dicho discurso, CFK planteó que avanzaban las estrategias de desestabilización en toda la región y acuñó la frase “no fue magia” para hablar del descenso del desempleo y los avances sociales como fruto de las políticas públicas. Luego, en su último discurso en la ONU, CFK celebró la resolución sobre reestructuración de deudas soberanas y reclamó por una mayor regulación del capital financiero, criticando el rol de los fondos buitres. A su vez, felicitó los acuerdos entre EEUU e Irán sobre no proliferación de armas nuclear, y se refirió al Memorándum de Entendimiento y los conflictos desatados en torno a este, en el marco de la causa AMIA. A fines de septiembre, CFK aclamó el lanzamiento del ARSAT-2, rescatando el rol del Estado en materia de desarrollo científico y productivo: “la principal materia prima que tiene el ARSAT-1 y el ARSAT-2, es la inteligencia argentina, lo que se aprende, el conocimiento, los saberes dados también en las universidades nacionales públicas y gratuitas” (CFK, 30/9/2015).

En las elecciones generales realizadas el 25 de octubre, la fórmula del FPV sostuvo el primer lugar con el 37%; sin embargo, Cambiemos alcanzó el 34% de los votos, dejando un escenario preocupante para el oficialismo de cara al balotaje. En ese contexto, el 29 de octubre, CFK daría su último discurso al patio militante en Casa Rosada, donde reclamó unidad para la defensa del proyecto, augurando una nueva crisis en caso de que triunfara Cambiemos:

si como algunos dicen se deja atrás una política de industria nacional y defensa del trabajo argentino, no solamente obreros van a quedar sin trabajo. Primero van a ser los obreros, después van a ser los vendedores en los comercios, porque cuando los obreros dejan de ganar plata, ya no pueden comprar nada en los comercios. Y además tampoco esta clase media, que alguna vez también dejó de ser clase media y que hoy es la clase media más poderosa de la Argentina, también puede volver a dejar de ser clase media porque ya les pasó. Cuando creyeron que era posible desarrollar un país sin

que desde afuera factores exógenos y también internos intentaron hacer fracasar este proyecto nacional, popular y democrático. (CFK, 29/10/2015)

Así, se buscó reponer las condiciones de veracidad del discurso populista, planteando el escenario de crisis como próximo y sumando la invocación mítica ligada al proyecto de resolución de la crisis: “los nombres no importan, importan las políticas que lleven adelante. Por eso, les pido a todos ustedes que cantan, ‘Néstor no se fue’, háganlo quedar, háganlo quedar porque él querría” (CFK, 29/10/2015).

Sin embargo, la derrota del FPV quedó sellada el 22 de noviembre cuando Cambiemos se impuso en el balotaje con el 51,34% frente al 48,66% del FPV. El 9 de diciembre CFK dio su último discurso presidencial en Plaza de Mayo, donde rescató los principales alcances en política pública como legado de su ciclo junto con el “empoderamiento” popular, señalando que si en cuatro años cada argentino

sienta que aquellos en los que confió y depositó su voto, lo traicionaron, tome su bandera y sepa que él es el dirigente de su destino y el constructor de su vida, que esto es lo más grande que le he dado al pueblo argentino: el empoderamiento popular. (CFK, 9/12/2015)

En ese acto, CFK parecía concluir el paso de lo individual a lo colectivo, donde la líder confirmaba que le había dado el poder al pueblo y que ahora era responsabilidad de este sostener el legado del proyecto colectivo.

Conclusiones

El análisis del segundo mandato de CFK nos permite delinear diversas conclusiones relativas al devenir de la *hegemonía populista*, en la medida en que el recorrido año tras año nos permitió indagar el contexto en el cual cobraba forma el discurso, la ideología y las políticas públicas. Como resultado, observamos un conjunto de regularidades en los discursos de apertura de las sesiones ordinarias del Congreso, donde la combinación de balance y la presentación de proyectos para el año en curso es realizada como “libro viviente” en cuanto articulación de ideología y ciencia política, exhibiendo un énfasis en la justificación argumentativa y presentación de datos para validar el discurso, el cual se vincula al *ethos* magistral (Gindin, 2017) o pedagógico-profesoral (Maizels, 2017). La premisa gramsciana de transformar un pensamiento en acción política ligado a conformar una ideología-mito da un salto cualitativo en los discursos públicos, tanto en fechas patrias como en alocuciones hacia la militancia, donde el

componente mítico del Príncipe moderno cobra forma en la reescritura de la historia nacional, procurando inscribir al proyecto kirchnerista y sus líderes en los intentos de la voluntad colectiva de forjarse a lo largo de épicas batallas. Así, cobra forma concreta el *mito populista* (Casullo, 2019), donde CFK sostiene el carácter fundacional del discurso kirchnerista, trazando una línea histórica que va desde la Revolución de Mayo al peronismo, a las luchas emancipatorias de los años sesenta y setenta y, de allí, al kirchnerismo. La hegemonía populista exhibe una combinación entre elementos del Príncipe y el Príncipe moderno: el líder se muestra como representación simbólica de la voluntad colectiva y el sujeto político aparece como primer paso hacia la afirmación del sujeto pueblo. En este sentido, el enfoque gramsciano muestra su potencia en ambas dimensiones, como “libro viviente” nos permite indagar la conformación de un mito como fantasía concreta atravesada por los pilares que conforman una ideología, que, como dijera Gramsci, al ingresar en el plano de las relaciones de fuerzas políticas se transforma en “partido” y tiende a sintetizar una unidad de fines que da forma al proyecto. El Príncipe moderno nos invita a reponer la relevancia de la organización colectiva incluso en procesos marcados por fuertes liderazgos carismáticos, convocándonos a indagar su vínculo en la conformación de una voluntad colectiva.

A su vez, el análisis a partir de las tres acepciones del *populismo*, como articulación de demandas, estrategia de pacto social y discurso político particular, dan luz a distintos fenómenos. La articulación de demandas en tanto faltas es construida en el discurso de CFK buscando refrescar la premisa peronista que plantea que “al lado de cada necesidad había un derecho” y que la posibilidad de materialización de dichas demandas implicaba afectar poderosos intereses. Así, el antagonismo pueblo/poder se hace manifiesto en la producción de identidad. La particularidad del kirchnerismo, como fuerza política que se gestó principalmente en y desde el Estado, planteaba la complejidad de escindirlo como factor del propio poder o relación de dominación y presentarlo como una emanación de la voluntad colectiva en formación con un rol emancipador. Para ello, se sostuvo en el discurso presidencial que los gobiernos de NK y CFK acudieron a socorrer a un pueblo pulverizado, víctima del desastre producido por el proyecto neoliberal.

Esto nos llevó a preguntarnos, por un lado, por la *fuerza de verdad* del discurso populista. Aquí, uno de los hallazgos fue delinear cómo se dio un proceso de traslación donde aquello que definimos como la *invocación*

mítica jugó un rol clave. La referencia de CFK a NK sin mencionar su nombre (como *él*) en tanto se le adjudica la potencia hegemónica de traspasar el presente y situarse en la vitrina de la historia como un héroe del Pueblo y la Nación, fusionándose con estos, dio una nueva forma al carácter externo, trascendental, de la fuerza de verdad y permitió liberar el traspaso definitivo de la fuente interna, ligada al propio carácter carismático de CFK como líder, amalgamado por la continuidad de ideología y proyecto.

Por otro lado, indagamos acerca de las *condiciones de veracidad* del discurso kirchnerista, las cuales en el período 2011-2015 se encuentran alteradas. La situación de crisis queda identificada con el 2001 como punto de inflexión, pero esta pierde efecto por su lejanía temporal; solo aparece como amenaza de restauración futura. Las “fuentes del mal” permanecen vinculadas al proyecto neoliberal que adquiere nuevas formas y figuras. La tercera condición también pierde capacidad de atracción, porque, al no poder reelegirse nuevamente CFK, la continuidad del proyecto queda en duda, incluso bajo la candidatura de alguien de su propio espacio. Por ello, la clave que comienza a ocupar el escenario discursivo es la máxima de “empoderar” al pueblo para que pueda defender las conquistas.

Este “empoderamiento” involucra distintas dimensiones. Por un lado, es producto de la acción del Príncipe: CFK planteaba como “obsesión” que el pueblo “comprendiera” cuáles eran sus propios intereses, hiciera propias las mejoras concretadas por el ciclo de gobiernos kirchneristas, las reconociera como derechos y se organizara para defenderlas. Lo cual, por otro lado, nos llevó a problematizar la relación líder/pueblo, el héroe dual del mito populista, en la tensión entre lo individual y lo colectivo. Por momentos, el líder como síntesis o personificación simbólica del sujeto colectivo parece quedar alterado en la presentación del líder como sujeto en sí mismo. Esto se hace palpable particularmente en la invocación mítica, tanto a NK como a las citas a Perón, donde el líder concentra a capacidad de agencia: hace, otorga derechos y le devuelve la autoestima a un pueblo “humillado y pisoteado”. Pareciera que es recién cuando ya no puede prorrogarse la acción mítica del líder cuando el pueblo debe terminar de constituirse en sujeto por sí mismo para defender las conquistas que sus líderes le han legado. Esta visión verticalista de la política coexiste y, por instantes, contrasta con la reivindicación constante de la militancia que realiza CFK. Allí se combina la exaltación de la política como vía decisoria en la vida de las sociedades con la valoración del involucramiento y la participación, aspecto que se ve reforzado por la propia *identificación*

militante de CFK. Aun así, debemos señalar que el rol del Príncipe moderno en cuanto fuerza política sigue siendo clave en el análisis, ya que podemos observar que el insuficiente alcance de las nuevas tácticas del último período kirchnerista, como las dificultades para materializar la articulación de Unidos y Organizados, dejan planteados interrogantes sobre las dificultades y desafíos para la construcción de frentes políticos unitarios que perduran hasta el presente. Asimismo, la fragmentación conlleva un deterioro en el plano de las relaciones de fuerzas políticas que es insoslayable, incluso en contextos de fuertes liderazgos. Resuenan aquí las preguntas sobre el vínculo entre lo individual y lo colectivo, entre el líder, la fuerza política y la configuración de una voluntad colectiva.

En esta reconstrucción mítica, el antagonismo es presentado en el propio discurso presidencial como productor de identidad. Si en el pasado la confrontación aparecía centrada en el antagonismo capital/trabajo y el combate a la explotación, en el período reciente esta es percibida por CFK como lucha contra la exclusión generada por el proyecto neoliberal, el cual aparece rebautizado como “anarcocapitalismo”, regido por el capital financiero. En este marco, la estrategia del pacto populista debía fortalecer al Estado, recuperar los atributos y capacidades vulnerados por el neoliberalismo, articular demandas de las clases subalternas y sectores de las clases dominantes, particularmente ligadas a la producción, para dar lugar al proyecto “nacional, popular y democrático”. El significante vacío que daba nombre al proyecto “nacional y popular”, aparecía ahora ampliado con el término “democrático”, en tanto el antagonismo entonces vigente cobra la forma de desestabilización y “golpe suave”.

La construcción ideológica del proyecto con sus creencias nucleares se encuentra enlazada con su dimensión pragmática: las políticas concretas habrían dado lugar a una “década ganada” por todos los argentinos. Así, la universalización del proyecto particular procuró dejar su inscripción histórica con un legado en producción, empleo, ciencia, tecnología y políticas sociales. En ese sentido, los líderes habrían sacado al país del “infierno” para llevarlo “peldaño a peldaño” a la redención social, incluso dejando su vida NK y exponiéndose CFK a los ataques de lo que comenzaba a visualizarse como una ofensiva contra los gobiernos populares en toda la región. Esa ofensiva tenía a EEUU como principal instigador, articulados con sectores políticos, económicos, judiciales y mediáticos a nivel local, intentando habilitar un proceso de restauración neoliberal. En aquel contexto, la batalla con los fondos buitres sería la última confrontación de

escala geopolítica, marcada por la inflexibilidad de los poderes del capitalismo financiero global y la unipolaridad norteamericana *versus* la búsqueda de consensos para construir un mundo multipolar y más cooperativo.

Entendemos que en Argentina se configuró una hegemonía populista desde 2003, la cual exhibió avances y retrocesos. En este punto podemos sugerir que discurso, ideología y políticas son variables de análisis que se entrelazan, pero cuyas dinámicas no siempre presentan un mismo movimiento. Habiendo alcanzado un nuevo hito con la reelección de CFK en 2011, el período de radicalización de las políticas mantuvo su vigor hasta alcanzar las principales reformas en 2012. Sin embargo, a nivel discursivo encontramos un elemento central en la proclamación de la “década ganada” en 2013, momento de balance, pero también de exaltación de lo que la líder consideraba como los logros del ciclo. Sin embargo, esta hegemonía comenzó a mostrar límites ya en ese mismo año, inaugurando un nuevo período de turbulencias, con nuevos alcances y nuevos deterioros, en los distintos planos. El plano ideológico también tuvo su propio carril, mientras que momentos icónicos como la “década ganada” expresaron una afirmación de ideas y valores a través de los logros, y las celebraciones patrias permitían inscribir el proyecto, buscando enlazarlo en lo profundo de la historia nacional; por su parte, el antagonismo también mostró su jerarquía explicativa. Así como en 2008 el kirchnerismo, incluso en la derrota, dio un salto cualitativo en la definición de su fisonomía identitaria, los conflictos de fines del período, contra sectores del bloque de poder a nivel local (grupos económicos, mediáticos, políticos y judiciales) y a escala internacional, particularmente contra los “fondos buitres” y las estrategias de desestabilización en la región, le darían al kirchnerismo un nuevo momento de afirmación ideológica, donde la relación nosotros/ellos se anuda con ideas nucleares en la conformación de un sistema de creencias compartido.

Asimismo, pudimos observar una acumulación creciente de signos de desgaste en las tres vías de análisis del populismo que recuperamos. A la pérdida de las condiciones de veracidad del discurso populista se sumaron las dificultades para articular nuevas demandas y, en un contexto menos holgado a nivel económico, sin un escenario *win-win* para satisfacer a los polos dominantes y subalternos del pacto social al mismo tiempo, este comenzó a desgarrarse hasta sucumbir. Dos factores significativos en nuestro análisis nos remiten a los límites del despliegue de una estrategia

de pacto social en Argentina, tanto por las características y estrategias de las clases dominantes locales, cuyo sectores más concentrados tienden a visualizar al populismo como amenaza para sus intereses por los componentes “heréticos” que contiene, favoreciendo la defeción del pacto social, y por otro, las dificultades que ha tenido el kirchnerismo particularmente en el período estudiado para contener al movimiento obrero y a las principales centrales sindicales como fuerzas motoras o al menos adherentes de la estrategia oficial. A su vez, la imposibilidad de la líder de prorrogar un nuevo mandato, la fragmentación creciente de la fuerza política y la incapacidad de mostrar una opción electoral atractiva con lineamientos de futuro fueron confrontados por la constitución de una potente fuerza opositora que se impuso en el balotaje de 2015, marcando el final del ciclo de gobiernos kirchneristas.

Notas

¹ Este proyecto se enmarca en el desarrollo de las tareas realizadas primeramente en la tesis de doctorado, la instancia posdoctoral y las labores como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). El mismo partió del análisis del modelo de acumulación de capital articulado con el plan de análisis de relaciones de fuerzas propuesto por Gramsci el cual posee distintos niveles. De un primer momento enfocado en las relaciones de fuerzas sociales, las cuales implican indagar el desarrollo de las fuerzas productivas y la posición y función que los grupos sociales ocupan en la producción, constituyendo relaciones de poder económico claves para la comprensión de un modelo de acumulación, nos centramos actualmente en el análisis de las relaciones de fuerzas políticas, que tienen su momento más desarrollado en el concepto de *hegemonía*, convocándonos a abordar las lógicas del antagonismo, los proyectos societarios en disputa y la construcción de sujetos, indagando acerca de las configuración ideológica y discursiva de los procesos políticos. El proyecto tiene como marco temporal el período abierto tras la crisis de 2001 y el gobierno de Eduardo Duhalde (2002-2003) para enfocarse en el ciclo de gobiernos kirchneristas (2003-2015) y luego abordar la presidencia de Mauricio Macri (2015-2019).

² Retomamos la propuesta adversarial de Mouffe (2007) para pensar las disputas en las sociedades democráticas.

³ Según Krakowiak (2016), el drástico descenso en el promedio de pozos explorados por Repsol-YPF llevó a que sus reservas de petróleo disminuyeran un 49,8% y las de gas un 73,8%, con caídas en la producción del 43% y el 31% respectivamente, entre 1999 y 2011.

Referencias

Balsa, J. (2020). Las lógicas de construcción de la hegemonía desplegadas desde los gobiernos petistas y kirchneristas. *Roteiro*, 44, 1-28.

- Barros, S. (2006). Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista. *CONfines*, 2(3), 65-74.
- Barros, S. (2013). Notas sobre los orígenes del discurso kirchnerista. En J. Balsa (Comp.) *Discurso, política y acumulación en el kirchnerismo* (pp. 37-51). CCC y UNQ.
- Biglieri, P. y Perelló, G. (Eds.) (2007). *En el Nombre del Pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*. UNSAM Edita.
- Boron, A. (2016). Argentina 2016: claves de una derrota. *Cuadernos Marxistas*, 10, 76-80. <https://elcefma.com.ar/product/cuadernos-marxistas-no10/>
- Boudino, V. G. (2021). Capitalistas industriales y Estado bajo la gestión kirchnerista. Argentina (2003-2015). *Secuencia*, 110, 1-31. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i110.1755>
- Casullo, M. E. (2019). *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*. Siglo XXI.
- Charaudeau, P. (2002). ¿Para qué sirve el discurso político? *deSignis*, 2, 109-124. <https://www.designisfels.net/wp-content/uploads/2021/05/i2.pdf>
- Charaudeau, P. (2009). Reflexiones para el análisis del discurso populista. *Discurso & Sociedad*, 3(2), 253-279. <http://www.patrick-charaudeau.com/Reflexiones-para-el-analisis-del.html>
- Charaudeau, P. (2019). El discurso populista como síntoma de una crisis de los poderes. *RÉTOR*, 9(2), 96-128. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7231575>
- Chibber, V. (2005). ¿Reviviendo el estado desarrollista?: el mito de la “burguesía nacional”. *Socialist Register 2005: El imperio recargado*, 1-17. <https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/15026>
- CIFRA - Centro de Investigación y Formación de la República Argentina (2015). La naturaleza política y la trayectoria económica de los gobiernos kirchneristas. *Documento de Trabajo*, 14, 1-32. https://cta.org.ar/IMG/pdf/01--dt_octubre_2015-kirchneristas.pdf
- Dagatti, M. (2016). El anacronismo democrático. Militancia y democracia en las memorias generacionales del primer kirchnerismo. *CONfines*, 12(22), 37-78. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63349778003>

- Fairclough, N. y Wodak, R. (1997). Critical discourse analysis. En T. Van Dijk (Ed.), *Discourse as social interaction. Discourse studies: A multidisciplinary introduction*, (Vol. 2, pp. 258–284). Sage.
- Flax, R. (2018). Kirchnerismo y discurso fundacional: los editoriales de la agrupación juvenil La Cámpora. *Lexis*, 42(1), 123-152.
- Gindin, I. (2017). La escenografía profesoral como vínculo: el ethos magistral en el discurso de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011). *Temas y Debates*, 33, 107–132.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-984X2017000100005
- Gramsci, A. (2003). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2004). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Nueva Visión.
- James, D. (2006). *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*. Siglo XXI.
- Krakowiak, F. (31 de mayo 2016) Recuerdos del saqueo. *Página/12*.
<https://www.pagina12.com.ar/diario/economia/2-300649-2016-05-31.html>
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Maizels, A. L. (2017) *El ethos en los discursos políticos de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2008)* [Tesis de Maestría, UBA, Buenos Aires].
- Molteni, G. (2007). Los pactos sociales como garantía del desarrollo sostenido. *Revista Cultura Económica*, 70, 7-22.
<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/CECON/article/view/2608>
- Montero, A. S. (2012). “¡Y al final un día volvimos!” *Los usos de la memoria en el discurso kirchnerista (2003-2007)*. Prometeo.
- Montero, A. S. y Vincent, L. (2013). Del “peronismo impuro” al “kirchnerismo puro”: la construcción de una nueva identidad política durante la Presidencia de Néstor Kirchner en Argentina (2003-2007). *POSTData*, 18(1), 123-157.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96012013000100005
- Mouffe, C. 2007. *En torno a lo político*. FCE.

- Muñoz, M. A. y Retamozo, M. (2008). Hegemonía y Discurso en la Argentina contemporánea. Efectos políticos de los usos de ‘pueblo’ en la retórica de Néstor Kirchner. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, 31, 121-149. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532008000100006
- Portantiero, J. C. (2000). Gramsci, lector de Maquiavelo. En T. Várnagy (comp.) *Fortuna y Virtud en la república democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. CLACSO.
- Rajland, B. (2008). *El pacto populista en la Argentina (1945-1955). Proyección teórico-política hacia la actualidad*. Ediciones del CCC.
- Retamozo, M. (2013). Discurso y lógicas políticas en clave K. Movimientos, populismo y hegemonía en Argentina. En J. Balsa (comp.) *Discurso, política y acumulación en el kirchnerismo* (pp. 37-51). Argentina: CCC y UNQ.
- Svampa, M. (2019). Posprogresismos, polarización y democracia en Argentina y Brasil. *Nueva Sociedad*, 282, 121-134. <https://nuso.org/articulo/posprogresismos-polarizacion-y-democracia-en-argentina-y-brasil/>
- Van Dijk, T. (2005). Ideología y análisis del discurso. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29), 9-36.
- Varela, P. (2013). Los sindicatos en la Argentina kirchnerista: entre la herencia de los 90 y la emergencia de un nuevo sindicalismo de base. *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*, 2, 77-100. http://www.cedinpe.unsam.edu.ar/sites/default/files/pdfs/varela_p-los_sindicatos_en_el_kirchnerismo.pdf
- Varesi, G. A. (2014). El ‘conflicto del campo’ de 2008 en Argentina: hegemonía, acumulación y territorio, *Geograficando*, 10(2). http://www.geograficando.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Geov10n02a02/pdf_123
- Varesi, G. A. (2016). Neo-desarrollismo y kirchnerismo. Aportes para un análisis conjunto del modelo de acumulación y la hegemonía en Argentina, 2002-2008. *Cuadernos del CENDES*, 33(92), 23-57. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082016000200003
- Varesi, G. A. (2021). *Kirchnerismo y neodesarrollismo. Hegemonía, acumulación y relaciones de fuerzas en la Argentina*. Ediciones Luxemburg.

- Varesi, G. A. (2021b). La Argentina kirchnerista (2003-2015) analizada desde una perspectiva gramsciana. Apuntes para un balance. *Política y Sociedad*, 58(1). <https://dx.doi.org/10.5209/poso.62036>
- Varesi, G. A. (2023). La hegemonía populista, la experiencia frentista y la unidad de las fuerzas revolucionarias. Apuntes a partir del caso de Argentina. *Cuba Socialista*, 20, 75-81. <http://www.cubasocialista.cu/2022/10/13/1666/?fbclid=IwAR37YrsSqxZEcc8bc9joHm9UwnRUY4Eb0LtZNmpOdpTw-1Ke43JLmsI77OQ>
- Varesi, G. A. (2023b). La configuración del kirchnerismo: discurso, ideología y populismo en la Argentina del siglo XXI. *Sociohistórica, Cuadernos del CISH*, en prensa.
- Vitale, M. A. (2013). Êthos y legitimación política en los discursos de asunción de la presidente argentina Cristina Fernández de Kirchner. *Icono 14*, 11(1), 5-25. <https://doi.org/10.7195/ri14.v11i1.529>
- Wainer, A. (2016). ¿El populismo imposible? Economía y política en la Argentina reciente. *Épocas*, 2, 1-16. <http://revistaepocas.com.ar/el-populismo-imposible-economia-y-politica-en-la-argentina-reciente/>

Vergänglichkeit. Una lectura comparada

Vergänglichkeit. A Comparative Reading

Niklas Bornhauser
Universidad Andrés Bello, Chile

Resumen

Este artículo de reflexión se propone dar cuenta de algunos problemas de traducción que ineludiblemente atraviesan cualquier lectura del texto freudiano en otras lenguas. El examen del texto *Vergänglichkeit* (1916) mediante una lectura comparativa muestra: primero, la imposibilidad de dissociar forma y contenido en la escritura freudiana; segundo, la importancia, al momento de pesquisar su argumentación, de considerar, por un lado, la dimensión material de la palabra (freudiana) y, por el otro, su carácter fugaz; tercero, atender a las traslaciones intra e interlingüísticas necesarias, forzosas o antojadizas, en particular, cuando el razonamiento se topa con lo indecible; cuarto, la imposibilidad de que una traducción, por muy exhaustiva que se pretenda, sea definitiva.

Palabras claves: traducción, psicoanálisis, escritura, interpretación.

Abstract

This article intends to account for some translation problems that inevitably cross any reading of the Freudian text in other languages. The examination of the text *Vergänglichkeit* (1916) through a comparative reading shows: first, the impossibility of dissociating form and content in Freudian writing; second, the importance, when investigating his argumentation, of considering, on the one hand, the material dimension of the (Freudian) word and, on the other, its fleeting nature; third, attending to the necessary, forced or whimsical intra- and interlinguistic translations, in particular, when reasoning comes up against the unsayable; fourth, the impossibility of a translation, no matter how exhaustive it is intended, to be definitive.

Keywords: translation, psychoanalysis, writing, interpretation.

Recibido: 6-03-2023. Aceptado: 22-05-2023



Niklas Bornhauser es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, y se desempeña como académico de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Andrés Bello.

Contacto: nbornhauser@unab.cl

Cómo citar: Bornhauser, N. (2023). *Vergänglichkeit. Una lectura comparada*. *Revista Stultifera*, 6(2), 195-217. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-08.

Hoy en día, el pensamiento de Freud, a 83 años de su muerte, nos es accesible a través de su legado escrito. Este, lejos de conformar una entidad homogénea, lisa y unitaria, sólidamente articulada por un orden preestablecido o un plexo atemporal de relaciones recíprocas de significación (*Bedeutungszusammenhang*), es, más bien, un texto; es decir, un conjunto, en principio desarticulado, de distintos formatos escriturales, de distinta contextura y hechura. Dicha disposición espaciotemporal de todos los componentes de un determinado objeto, en este caso, de un texto, dista de ser algo esencial o sustancial, sino que, según recuerda Hans-Jost Frey (1990), implica un desplazamiento desde el presunto ser del texto hacia sus relaciones —con otros textos—. El texto, por consiguiente, sería un texto al mismo tiempo infinito, inacabado, así como abierto, fragmentario, siempre expuesto al retorno —eterno— no solo de lo idéntico, sino de lo reprimido, lo indeseado e irrepresentable que así se constituye, retroactivamente, en lo que propulsa e impulsa (*antreibt*), por carriles relacionados pero diferenciados, la represión, del deseo y de la representación. Dicho supuesto, a saber, aquel de la desbordante heterogeneidad de su producción escrita, resistente a todo ordenamiento definitivo, es corroborado mediante una primera y somera revisión de los escritos freudianos, que da como resultado preliminar los siguientes formatos escriturales: “grandes” libros, casos clínicos, ensayos, artículos científicos propiamente tales, entradas de diccionarios, reseñas, traducciones y, por supuesto, las cartas. Más allá de la ilusión de continuidad evocada por la imagen, tan sugerente como engañosa, de los lomos de los respectivos tomos, colocados uno al lado de otro, ya sea de las *Gesammelte Schriften*, las *Obras Completas*, la *Standard Edition* o les *Œuvres complètes*, para nombrar solamente a algunas de las ediciones más citadas de su obra; más allá de esta ilusión, al adentrarse en la lectura de dicha obra¹ se va consolidando la irrefutable sensación de que esta consiste de un ensamblado dispar de textos, atravesados por una serie de fisuras y grietas (*Spalten*) que presentan un parecido asombroso con las rendijas y hendiduras, efecto de las escisiones (*Spaltungen*) que, al mismo tiempo, separan y unen al tejido psíquico, descritas por Freud en la 31^a de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.² Esta propiedad agrietada o hendida (*gespalten*), lejos de constituir una merma o un déficit a ser subsanado, acaso un carácter esquizoide, propio de un texto patológico, es, más bien, un distingo positivo —en el sentido de una

positividad que se opone a las propiedades negativas clásicas como “falta”, “ausencia” o “insuficiencia” de alguna característica que debería poseerse plenamente— de los textos escritos de Freud que refleja la plasticidad y diversidad de su pensamiento, pero también sus discontinuidades, sus rupturas, su imposibilidad de ser reducido a un pensamiento único. Hay, entonces, un primer principio de variabilidad o, si se prefiere, de irreductibilidad, que es inherente a la misma materialidad de los textos freudianos, incluso anterior a los cambios y transmutaciones que estos padecen una vez que ingresen a la historia de sus lecturas reiteradas.

Por consiguiente, es posible constatar la existencia de una primera mediación entre el pensamiento de Freud y su recepción por la vía de la lectura de sus textos, a saber, el espeso médium de los segundos, la edición de los escritos freudianos. Aquella edición, por muy impecable que se presuma, en lugar de ser reconducible al ordenamiento “objetivo”, según algún criterio neutro, imparcial e inapelable, que ponga a disposición sus textos sin que este mismo ordenamiento afecte la forma o el contenido de estos, más bien supone una intervención decisiva, no siempre explícita, en su misma materialidad que, si bien vuelve accesible el pensamiento de un autor, resaltando algunos de sus abordajes, al mismo tiempo, excluye, de manera primaria y tajante, cierto accesos —así como al intervenir el correo de alguien, se interceptan, sustraen y, eventualmente, malversan ciertos comunicados—. Valga como referencia, en lo relativo a este punto, el trabajo de Ilse Grubrich-Simitis acerca de las ocho ediciones de *La interpretación de los sueños* (1899 [1900]) y sus respectivos efectos de lectura (Starobinski, Grubrich-Simitis, Solms, 1999) o también, en la misma *Traumdeutung*, el apartado sobre la desfiguración (*Entstellung*) onírica y su semejanza con la censura.

En el caso de los lectores de habla hispana a esta primera operación constituyente a propósito de los textos, a saber, su edición —ya sea *gesammelt*, recogida, *standard*, reunida, coleccionada, *complète*, crítica, etc.—, hay que añadir una segunda mediación, a saber, su traducción al castellano. A diferencia de lo que sucede en otras lenguas, donde en el caso de Freud la pluralidad inherente al oficio de traducir ha sido reducida, por la vía de la normalización o estandarización forzosas³, a una traducción única, oficial o vinculante, quienes leemos a Freud en castellano tenemos el privilegio de poder leer no solamente una, sino dos versiones de sus textos. De manera análoga a lo dicho de la irreductible diversidad de formatos entre los escritos freudianos, en el caso de las traducciones lo que, al menos en principio, podría parecer un equívoco, una irregularidad que

induce a confusión o incluso a errores, al ser sometido a examen —en este caso, muy freudianamente, caso (*Fall*) a caso— resulta ser un acierto, un golpe de fortuna (*Glücksfall*) que *a posteriori* le devuelve al texto freudiano su (espacio de) juego y ambigüedad. Los trabajos de Ana María Gentile⁴, Irene Agoff⁵ y de Marco Antonio de la Hoz⁶, para nombrar solamente a algunos ejemplos entre varios posibles, de una tendencia, aunque no necesariamente una corriente, que ha tendido a establecer no solo la legitimidad sino la originalidad de las traducciones de Freud al castellano.

La materialidad más palpable de los textos de Freud, que permite y, al mismo tiempo, condiciona el acceso a su pensamiento, por ende, puede ser pensada como el resultado, necesario, pero no necesariamente definitivo ni irreversible, de dos operaciones decisivas que inciden, a través de vías específicas, en su conformación: por un lado, si se admite la siguiente distinción, el trabajo editorial propiamente tal y, por el otro, el trabajo de traducción. Así como la edición no opera de manera neutra ni secundaria sobre una materia prima, previamente perfilada, sino que más bien, dependiendo de criterios en ocasiones extraeditoriales, recién constituye el texto en cuestión, pues le pone una barrera, infranqueable, al menos transitoria, a su infinita transmutación; a su vez, la traducción, como recuerda Jorge Luis Borges en “Pierre Menard, autor del Quijote”, dista de ser la mera transcripción, palabra por palabra, de un original, generando así una réplica exacta, solo que escrita en otra lengua, del texto original. El texto, por ende, deja de ser, primero, algo estático, inmutable, acaso algo ya ganado o asegurado, un texto cincelado en mármol, y, segundo, no depende, ni de manera lineal ni causal, de una instancia previa que se pueda asumir como fija, acaso su anclaje fundamental irrebasable. Contrariamente a estos supuestos, el texto, en palabras de Frey, está “desarraigado. Ya no tiene un lugar fijo, sino que puede ser llevado a múltiples contextos [*Zusammenhänge*] que son los de sus respectivos lectores. Estos desplazamientos cambian al [mismo] texto” (1990, p. 18). Sin embargo, lo anterior no significa que un texto diga cualquier cosa ni es un cheque en blanco para asumir el *anything goes* característico de un pensamiento entregado a la nivelación de todas las diferencias, sino que obliga a ensayar otras estrategias de lectura que renuncien a toda concepción de un texto como algo definitivamente cerrado, acaso clausurado, y lo consideren desde sus plexos relacionales con otros textos que realizan en este un trabajo infinito de transcripción. Las lecturas comparativas o comparantes (*vergleichend*), tal como han sido promovidas por Szendy, Hamacher o el mismo Frey, para nombrar solamente a algunos

pocos, se ofrece como una vía para aprehender los efectos transformadores de las relaciones intertextuales sobre el texto constituido en su entramado relacional.

La pregunta que orienta las reflexiones subsiguientes es doble: primero, ¿qué diferencias, que de otra manera no serían advertidas, son generadas a partir de la lectura comparativa de distintas versiones de un texto? Y segundo, ¿qué efectos tienen estas diferencias para la comprensión de ese texto en singular o, quizá, incluso para la recepción de todo un pensamiento? En particular, se someterá a una lectura comparativa un breve ensayo freudiano escrito en noviembre de 1915, que lleva por título *Vergänglichkeit*, considerando las relaciones entre el texto en alemán y sus dos traducciones al castellano. La hipótesis es que las respectivas traducciones no solo iluminan ciertos aspectos del texto mientras que necesariamente omiten o excluyen a otros, sino que sacan a relucir aspectos no necesariamente advertidos en el texto en alemán. Así como no se piensa el original como la encarnación de la originalidad impoluta del pensar ni como el horizonte de expectativas al que habría que acercarse, la traducción mediante, de manera asintótica o, idealmente, hasta alcanzar la sobreposición biunívoca, acaso su doble perfecto, tampoco se trata de establecer la presunta superioridad de una traducción sobre otra. Más bien, interesa, de la mano del *Sprachdenken* freudiano, examinar cómo la traducción habilita u obstruye ciertas vías comprensivas del texto.

***Vergänglichkeit*. Goethe —o no—**

Los problemas, en el sentido productivo del término⁷, es decir, algo que obliga a la detención (*Stillstand*) del pensar, que lo fuerza a suspenderse, a hacer una pausa⁸ antes de que este prosiga con su curso, ya empiezan con el título. Al revisar algunas de las versiones existentes, en principio, destacan las siguientes: la traducción al inglés, *On Transience*, realizada por James Strachey en 1942; las traducciones al francés, primero, *L'éphémère destinée*, hecha por Denis Messier⁹, luego *L'éphémère* en la traducción hecha por François Lévy y *Passagèreté*, resultado del trabajo de Janine Altounian, André Bourguignon, Pierre Cotet y Alain Rauzy; finalmente, las traducciones al castellano, en primer lugar, *Lo perecedero*, de la autoría de Ludovico Rosenthal, terminado en 1944 y, en segundo lugar, *La transitoriedad*, cuyo responsable es José Luis Etcheverry, que en el marco de su traducción de las *Obras Completas* tradujo este texto en los años ochenta del siglo pasado.

El primer punto que salta inmediatamente a la vista es que la sequedad y brevedad del título en alemán —*Vergänglichkeit*—, consistente en la enunciación del mero sustantivo, sin artículo u otros apéndices, es traducido, primero, como *Lo perecedero*, que literalmente equivaldría a decir *das Vergängliche* o, en el segundo caso, como *La transitoriedad*, o sea, *die Vergänglichkeit* o, según se desarrollará más adelante, *die Vorübergänglichkeit*. Esta primera discrepancia amerita detenerse y revisar, por muy someramente que sea, la historia de las ediciones del texto en alemán. Como se desprende del prefacio de Strachey, corresponde a un escrito por encargo y originalmente fue publicado en *Das Land Goethes. Ein vaterländisches Gedenkbuch*, un volumen editado en 1916 por el *Berliner Goethebund*, un esqueje del *Allgemeine deutsche Goethe-Bund*, fundado en 1900 en contra de los esfuerzos de censura ejercidos vía Lex Heinze.¹⁰ El mentado volumen, aparte del texto freudiano, incluye contribuciones de Albert Einstein, Georg Simmel, Walter Rathenau, Gerhart Hauptmann, entre otros, así como una muestra heterogénea y variopinta de breves ensayos, poemas e incluso composiciones, además de gran número de dibujos. Tanto el título como el subtítulo aluden al concepto de nación, respectivamente de patria, asociado al *Gedenken*, la conmemoración, el recuerdo a través del pensar (*denken*) o el pensar que no puede proceder sin conmemorar. En el caso de Goethe, un autor relevante para Freud, tanto por razones epocales como biográficas¹¹, la pregunta sería la siguiente: ¿Cuál es su país, Alemania, su país natal, o Italia, el país donde florecen los limones y hacia el que tanto Goethe como Freud se sentían atraídos? Sin adentrarnos en estas interrogantes, retengamos por el momento que la historia editorial de *Vergänglichkeit* arranca a petición de otro y se inicia en las afueras tanto del circuito médico al que aspiraba pertenecer Freud como de la comunidad psicoanalítico fundada y presidida por él.

De las ulteriores ediciones en alemán, ya publicadas como parte de la serie de los escritos freudianos propiamente tales, cabe mencionar al menos las siguientes: primero, en 1926, el escrito en cuestión fue incorporado al volumen XI de las *Gesammelte Schriften*, los escritos recogidos o completos, editadas por el Psychoanalytischer Verlag. Este volumen reúne los escritos publicados entre 1923 y 1926, así como incluye algunos otros textos bajo el título *Vermischte Schriften* (algo así como “escritos mezclados”), entre ellos, textos como *Zur Psychologie des Gymnasiasten*, *Die Bedeutung der Vokalfolge* y, precisamente, *Vergänglichkeit*. Segundo, el año 1946, con la colaboración de Marie Bonaparte, editadas por Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, Ernst Kris y O.

Issakower, la editorial Fischer publica las *Gesammelte Werke*. En esta ocasión, el texto en cuestión, tal como corresponde a la fecha de su primera edición, fue incluido en el volumen X, junto a los textos metapsicológicos, *Duelo y melancolía* y otros. En tercer lugar, la llamada *Studienausgabe* (literalmente, edición de estudios), editada por Ilse Grubrich-Simitis, a diferencia de otros textos excluidos (entre ellos, los *Estudios sobre histeria*), incluye este breve ensayo en la selección de textos definitiva, orientada sobre todo a estudiantes de campos del saber colindantes al psicoanálisis. Al ser una edición estructurada temáticamente, *Vergänglichkeit* integra el volumen X, que lleva por título “Bildende Kunst und Literatur” (Artes plásticas y literatura), coincidiendo, por ejemplo, con *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910), *El creador literario y el fantaseo* (1908 [1907]) y *Un recuerdo infantil de Poesía y verdad* (1917). De esta forma, el texto es devuelto, su respectiva edición mediante, a su contexto original, a saber, es emplazado en la vecindad de creadores literarios y poetas con quienes el psicoanálisis mantendría una relación que cabe calificar al menos de ambivalente.¹²

Sin resolver esta espinosa interrogante, el contexto editorial — histórico— de la primera publicación nos da, entonces, una primera pista sobre una de las tantas determinaciones del título. Un primer y somero rastreo del término, *Vergänglichkeit*, arroja entre sus resultados, la siguiente cita del *Fausto* de Goethe, con las que concluye la segunda parte de la tragedia y que se reproduce en la sinfonía homónima:

*Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche,
Hier ist's getan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.*

(Goethe, 1828/1971, *Faust* 2, V, Bergschluchten. [Chorus Mysticus], Verso 12104 ff.)¹³

Si bien las distintas traducciones al castellano del *Fausto* difieren en varios de sus aspectos (sintaxis, composición, elecciones terminológicas), todas coinciden en traducir *Vergänglich* como *percedero*, es decir, lo poco durable, lo que ha de perecer o acabarse, respectivamente, en un sentido más coloquial (no solo que aquel empleado en el *Fausto*), necesidad, estrechez o miseria en las cosas precisas para el sustento humano. Este

perecedero, dicho sea de manera preliminar, que es revelado como mero *Gleichnis*, es decir, un género literario consistente en un relato breve que ilustra un determinado estado de cosas no mediante un concepto sino a través del habla por imágenes, en el *Fausto* se opone, puesto en serie con lo insuficiente y lo indescriptible, a lo eterno femenino. En cierto modo, se cierra aquí el circuito Goethe-Freud-Goethe que se había abierto con la publicación del texto conmemorativo. En la traducción de Rosenthal se recoge este guiño, mientras que Etcheverry reemplaza lo perecedero por la transitoriedad. Más que sancionar si una traducción es más correcta —acertada, verdadera, freudiana— que otra, interesa retener la complicidad con Goethe que se conserva explícitamente en el caso de la traducción de Ludovico Rosenthal.

El argumento

Luego de esta breve indagación en el título, que evoca el concepto central a ser abordado en el escrito, antes de realizar la anunciada lectura comparativa de algunos pasajes de las respectivas traducciones del texto freudiano, vaya un resumen del argumento de este texto. Freud parte por evocar una escena, presuntamente autobiográfica — una nota al pie sugiere que en agosto de 1913 habría pasado “algún tiempo” en las Dolomitas, acontecida “hace algún tiempo”, en la que él, en compañía de un amigo callado y un joven poeta¹⁴, realizaba un paseo por un paisaje de verano floreciente. Jean Allouch, en *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, calificó a la introducción del texto como una escena literaria, compuesta por ciertos personajes freudianos, más o menos históricos o de pura ficción, tales como “el hombre de cultura” de *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, texto que colinda, al igual que *Duelo y melancolía*, con *Vergänglichkeit*. Este trío, compuesto por el amigo taciturno, el poeta y el psicoanalista, no solo sirve al propósito de dar pie a un diálogo, a ratos caricaturesco, entre el intelecto del psicoanalista y el *Weltschmerz* del poeta, sino que caracteriza al texto como un texto híbrido, en el que convergen la ficción literaria, el ensayo y la pesquisa científica al estilo de las ciencias de la naturaleza. Situada en un pasado indeterminado, “hace algún tiempo” —podríamos decir: “érase una vez”— convergen en ella el psicoanalista, el poeta y el amigo de pocas palabras. La indeterminación espacial, pues realizan un paseo, *Spaziergang*, determina el desarrollo del argumento, que, como veremos, girará en torno a las transformaciones, transmutaciones y deformaciones de ese *Gang* o andar. La reflexión arranca de la actitud del poeta que, a pesar de admirar la belleza de la naturaleza, no habría sido capaz de alegrarse ante ella debido a que le perturbaría la idea de que toda

esta belleza estaría consagrada a desaparecer (*Vergehen*). Aquel destino de lo perecedero (*Vergänglichkeit*) a lo que estaría destinado todo lo bello y noble, en su caso: todo lo que, en caso contrario, habría amado y admirado, le parecía devaluar lo anterior. A propósito de lo anterior, Freud distingue dos mociones anímicas posibles como reacción a tal ensimismamiento en la caducidad (*Hinfälligkeit*) de todo lo bello y perfecto: primero, el doloroso tedio del mundo del joven poeta; segundo, la sublevación contra la facticidad afirmada, que sostiene, en contra de toda evidencia, que el esplendor contemplado, tanto en la naturaleza y el arte, como en nuestro mundo de sensaciones y el mundo exterior, deben poder persistir (*fortbestehen*) “de algún modo”, apartado de todo influjo destructivo. Freud aquí retoma la anécdota inicialmente narrada, diciendo que le habría disputado al joven poeta el que lo perecedero de lo bello necesariamente conlleva una devaluación del mismo. Dicha réplica habría procedido por el lado de la inversión, pues el valor de lo perecedero sería un valor de rareza, de rara ocurrencia en el tiempo, con lo que la restricción de su disfrute aumenta su valor. Al mismo tiempo, en el caso de la naturaleza, dado el carácter cíclico de las estaciones, la belleza de la naturaleza, luego de su destrucción por el invierno, retornaría al año siguiente, y así sucesivamente, en un retorno que Freud, en relación a la duración de nuestra propia vida, califica de “eterno”. A pesar del carácter irrefutable que le atribuía a sus consideraciones, Freud habría notado su futilidad a la hora de impresionar a sus compañeros en este paseo veraniego. Atribuye esta resistencia a la intromisión un poderoso momento afectivo que habría nublado su juicio, a saber, la “sublevación anímica” contra el duelo. La mera idea de que esto bello sería perecedero, les habría dado un sabor previo del duelo como efecto de su hundimiento y —complementa Freud— dado que lo psíquico “instintivamente” retrocede ante todo lo doloroso, habrían sentido menoscabado su disfrute en lo bello por la idea de su carácter perecedero. Más allá de la descripción del proceso de duelo, la pregunta de por qué este desprendimiento de la libido de sus objetos es un proceso tan doloroso es algo que permanece incomprendido (*verstehen wir nicht*). En este lugar del ensayo, Freud contextualiza históricamente lo narrado, agregando que “la conversación con el poeta” —el amigo silencioso ya no volvería a aparecer en el relato— tuvo lugar durante el verano previo a la guerra, es decir, en 1913. Dicha guerra, cuya influencia en el pensamiento de Freud ha sido exhaustivamente documentada, no solo habría destruido “la belleza de los paisajes”, sino que también habría quebrantado el orgullo de “las conquistas de nuestra cultura” y la esperanza a una “superación finita [*endlich*] de las diferencias entre pueblos y razas”.

En resumen, dice Freud: “[n]os robó tanto de lo que amamos y nos mostró la caducidad de bastante de lo que teníamos por persistente [*beständig*]” (1916/1969, p. 360, traducción propia). Concluye Freud su reflexión contradiciendo el dictamen del joven poeta, afirmando de que los bienes perdidos no habrían sido realmente devaluados por resultar ser tan perecederos e incapaces de ofrecer resistencia, ya que, una vez que el duelo sobre la pérdida¹⁵ haya transcurrido espontáneamente, la libido nuevamente se volvería libre para reemplazar los objetos perdidos por otros, de igual valor o más valiosos. Transcribo a continuación el pasaje final: “Una vez que se haya superado el duelo, se mostrará que nuestra alta estima de los bienes culturales no ha sufrido bajo la experiencia de su fragilidad [*Gebrechlichkeit*]. Volveremos a reconstruir todo lo que la guerra destruyó, quizá sobre un fundamento más firme y de manera más duradera que antes” (p. 227). Hasta aquí el resumen.

Vergehen

Ya en el primer párrafo, al comparar las dos traducciones, se advierte la gran cantidad de discrepancias, principalmente en cuanto a sintaxis, ritmo y vocabulario. Reparemos en algunas de ellas. La primera divergencia se pesquisa en el siguiente pasaje, en el que Freud dice respecto del poeta: “Ihn störte der Gedanke, daß all diese Schönheit dem Vergehen geweiht war” (1916/1969, p. 358). Las traducciones de Rosenthal y de Etcheverry dicen, respectivamente: “Pues le preocupaba la idea de que todo ese esplendor estaba condenado a perecer” (1916/1944, p. 289) y “Lo preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer” (1916/1989, p. 309). La palabra alemana, *Vergehen*, un infinitivo sustantivado, que literalmente significa: desandar o descaminar, y que acoge al *gehen* (andar o caminar) que da lugar al *Spaziergang* (paseo), habitualmente es empleada en el sentido de desvanecer, morir, transcurrir o pasar. Los giros o locuciones en alemán son casi infinitas; la respectiva entrada en el diccionario de los hermanos Grimm, de una extensión interminable. *Vergehen* se aplica, por ejemplo, al tiempo (*Die Zeit verging wie im Fluge*, el tiempo pasó volando), al dolor (*Der Schmerz vergeht nicht*, el dolor no se pasa), a las estaciones (*Der Winter vergeht*, el invierno llega a su fin). Entre sus múltiples significados está, también, la expresión *sich gegen das Gesetz vergehen*: transgredir, infringir, contravenir la ley. También se encuentra: *sich an jemand vergehen*, abusar de alguien, hacer algo inmoral. De este modo, *das Vergehen*, una vez sustantivado, es una acción que va en contra de la moral o la ley, específicamente, en la ley alemana, un delito o crimen que, a diferencia del *Verbrechen*, su hermano

mayor, es castigado con privación de la libertad por un máximo de un año o con un pago compensatorio (§ 12 II StGB). *Vergehen*, si se intercambia la partícula que precede al verbo, está emparentado con *untergehen*, hundirse, naufragar, desmoronarse, extinguirse, caerse o, en el caso de un astro, ponerse. A su vez, *vergangen* es el participio II de *vergehen*, y *Vergangenheit* sería el (tiempo) pasado, es decir, aquello que no pertenece ni al presente ni al futuro. Si queremos acotar su respectivo campo de significación por la vía de los opuestos, se ofrecen *immerwährend*, *ewigwährend*, es decir, lo que (per)dura eternamente, para siempre, con lo que lo eterno femenino, al ser contrapuesto a lo *Vergängliche*, se situaría del lado de lo que es válido en cualquier momento, lo que se extiende sobre un lapso de tiempo infinito, es decir, tiene persistencia para siempre.

En segundo lugar, *geweiht*, pasado perfecto de *weihen*, consagrar, bendecir, santificar, tiene también otra acepción, aparte de las anteriores, tal como en *dem Untergang geweiht*, condenado a la ruina, o bien *dem Tod geweiht*, perdido, liquidado, determinado a morir.

Hacia el final del primer párrafo, Freud dice: “Alles, was er sonst geliebt und bewundert hätte, schien ihm entwertet durch das Schicksal der Vergänglichkeit, zu dem es bestimmt war” (1916/1969, p. 358). Rosenthal traduce: “Cuanto habría amado y admirado, de no mediar esta circunstancia, pareciale carente de valor por el destino de perecer a que estaba condenado” (1916/1944, p. 289). Etcheverry, en cambio, dice: “Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecía carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado” (1916/1989, p. 309). Es decir, ambos traductores traducen *entwertet* (pasado del verbo *entwerten*) por “carente de valor”. Esto no es incorrecto, pues en efecto se dice “eine Fahrkarte entwerten” por invalidar o picar un boleto o ticket en el sentido de validar; pero también existe el uso de devaluar o depreciar, es decir, de rebajar el valor de algo. Mientras que la primera acepción, tal como los traductores parecen entender, equivale de manera categórica a una pérdida total de valor, es decir, un asunto cualitativo, la segunda apunta hacia una disminución gradual, o sea, cuantitativa. La diferencia, en términos económicos, no es menor, ya que el respectivo proceso de duelo transcurre de manera diferente según la investidura de objeto es retirada completa o parcialmente. En segundo lugar, el destino (*Schicksal*) al que estaba determinado (*bestimmt*) todo lo que, en caso contrario, habría amado y admirado, en ambas cosas desaparece y la determinación se convierte en condena. Ambos, respondiendo al argumento que se abre paso, coinciden en traducir *bestimmen*, que en ciertos contextos también podría significar

“determinado”, “establecido con determinación”, “mandado”, “dispuesto”, “fijado”, como “condenado”, rescatando una de las tantas acepciones de *Bestimmung*. Es decir, la *Vergänglichkeit*, entonces, tiene que ver, por un lado, con una determinación ineludible, una disposición forzosa y, por el otro, con el destino, la suerte en el sentido de “la suerte está echada”.

O sea, ya en este primer párrafo las dos traducciones consultadas, como ya se señaló, por un lado, presentan ciertas analogías o coincidencias—por ejemplo, traducir *entwertet* como “carente de valor”— y, por el otro, despliegan un mar de diferencias. Esta tendencia continua en el párrafo siguiente, que arranca con esta constatación: “Wir wissen, daß von solcher Versenkung in die Hinfälligkeit alles Schönen und Vollkommenen zwei verschiedene seelische Regungen ausgehen können” (Freud, 1916/1969, p. 358). En la traducción de Rosenthal: “Sabemos que esta preocupación por el carácter perecedero de lo bello y perfecto puede originar dos tendencias psíquicas distintas” (1916/1944, p. 289). A su vez, la versión de Etcheverry dice: “Sabemos que de esa caducidad de lo bello y perfecto pueden derivarse dos diversas mociones del alma” (1916/1989, p. 309). El estado anímico del joven poeta, la *Versenkung*, literalmente, “hundimiento” (como en *Schiffe versenken*: literalmente, hundir barcos, juego conocido como “batalla naval”), “sumersión” o, dependiendo del medio, “entierro”, también “ensimismamiento”, en la *Hinfälligkeit*, en el caso de Rosenthal se transforma en “preocupación”, mientras que Etcheverry simplemente opta por eliminarla. Con esto, en ambos casos se elimina la expresión poética, el movimiento vertical mediante el que algo o alguien—por ejemplo, una psique— se sumerge en un médium hasta desaparecer. Quizá más relevante, no obstante, es que Rosenthal, sin estar del todo equivocado, lee *Hinfälligkeit* como si fuera un sinónimo de *Vergänglichkeit* y, por ende, lo traduce como “carácter perecedero” y le resta un matiz diferencial a un razonamiento que, como se verá, se despliega fundamentalmente a través de semejantes diferencias. Etcheverry elige decir “caducidad”, es decir, la calidad de lo decrepito, perecedero, anticuado, lo que está a punto de caer, con lo que rescata uno de los significados posibles de *Hinfälligkeit*. En esta última acepción, la de estar a punto de caer (*fallen*), resuena la serie del *Fall* que recorre prácticamente todo el pensamiento freudiano. Es decir, más allá de todas las discrepancias anteriores, en esta ocasión, ambas traducciones coinciden en traducir *hinfällig* por “perecedero”, mientras que en el párrafo anterior—“Nos quitó tanto de lo que amábamos y nos mostró la caducidad de mucho que creíamos estable” (1916/1969, p. 293, traducción propia)— no dudaron en optar por decir “caducidad”. *Hinfällig* es

un adjetivo relacionado con el verbo *hinfallen*, caerse (con ímpetu o fuerza), caer hacia abajo, volverse *hinfällig*, es decir, obsoleto, demodé, anticuado; literalmente: haber sido propasado, adelantado (por otro). La serie de los *Fälle* en Freud es extensa y va desde el caso —clínico— (*Fall*), la decadencia o corrosión (*Verfall*), hasta el accidente (*Unfall*). Pareciera ser que la calidad de lo que cae, que está en caída, cayéndose, fuera un atributo relevante para determinar la *Vergänglichkeit*.

Nuevamente, al igual que en el caso de *entwertet*, hay una acepción total del vocablo, a saber, “no tiene objeto”, “obsoleto”, “pasado de moda”, “inválido”, y otra gradual, es decir, “vetusto”, “decrépito”, “frágil” o “quebradizo”. Además de estas dos discrepancias, hay una tercera gradación o tonalidad diferencial que tiene que ver con la relación entre el hundimiento respectivamente, el ensimismamiento en la caducidad o lo quebradizo, dependiendo de las vertientes traductivas que se sigan, por un lado, y las mociones anímicas, por el otro. Freud dice que las segundas *ausgehen* de las primeras, lo que Rosenthal traduce como “originarse en”, mientras que Etcheverry dice “derivarse”. *Ausgehen* recuerda el célebre *Ausgang* de la fórmula kantiana para definir Ilustración en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* En tanto término compuesto, integrado por el prefijo *aus* y el verbo *gehen*, es un vocablo susceptible de más de una significación. Estas van desde “salir” (eventualmente, a divertirse), “ir hacia afuera”, pasando por “terminar” o “acabarse” hasta “apagarse”; otras acepciones posibles son: “partir de”, “suponer”, “provenir” o “surgir de”, “terminar” (como en “quedarse sin aliento”), “fijar algo como meta” e incluso —nuevamente— “caerse” (como en el caso de pelos o dientes). En este caso, la diferencia entre “originarse en” y “derivarse” es sutil, ya que “derivarse” significa, también, “tener su origen en”, de manera que la diferencia no se establece entre las dos traducciones al castellano, sino entre estas dos y su equivalente en alemán, pues ninguna de ellas refleja la noción de que lo segundo “sale de” lo primero, así como de una plaza pueden salir cuatro calles. La diferencia recuerda acaso las distintas acepciones de origen detectadas por Foucault en Nietzsche, cuando distingue *Ursprung* de *Herkunft* (1994). Estos matices suponen distintas relaciones entre el origen y el derivado, la causa y el efecto, el antecedente y el resultado, ya sea en el sentido de un pensamiento de los orígenes o un pensamiento que sale o parte de un cierto punto de partida. Cabe recordar, al respecto, que en Freud el origen es siempre mítico o, dicho de otra manera, una ficción histórica retroactiva. Sea como sea, *ausgehen* repite, anteponiéndole otro prefijo, el verbo *gehen* con el que ya nos topamos en *vergehen* (pasar,

transcurrir, morir) y que se encuentra, de forma sustantivada, como *Gang* ([modo de] andar, camino, curso, marcha) en *Vergänglichkeit*. El desafío para cualquier traductor consiste en dar cuenta de cómo el argumento de Freud se arma, y desarma, a partir de la iteración de ciertas partículas de la lengua y cómo le va imponiendo un (de)curso por la vía de esta materialidad.

A propósito de lo anterior, las diferentes concepciones de determinación versus condena, constatadas en uno de los párrafos anteriores, se repiten poco más adelante cuando Freud ilustra una de las dos reacciones posibles ante la *Vergänglichkeit*: el doloroso hastío del mundo (*Weltüberdruß*) o el alzamiento (*Auflehnung*) contra la facticidad aseverada (*behauptete*). El levantamiento en cuestión es una sublevación—Rosenthal habla de rebeldía, Etcheverry de rebelión— contra una afirmación (*Behauptung*), entre otras, que se impone (*sich behaupten*) sobre las demás afirmaciones posibles o concurrentes, es decir, se trata de una aseveración “pretendida” como traduce Rosenthal. El contraargumento esbozado en contra la facticidad de la *Vergänglichkeit*, califica a esta de “unsinnig und frevelhaft” (Freud, 1916/1969, p. 358), o sea “insensato y sacrílego” según Rosenthal (1916/1944, p. 289) y “disparatado e impío” según Etcheverry (Freud, 1916/1986, p. 309). En otras palabras, lo que está en juego es un asunto de sentido (*Sinn*) y un quiebre fragante de una regla (sagrada), algo condenable, herético (*verwerflich*).

La aludida discrepancia aparece cuando Freud especifica el contenido de la facticidad (*Tatsächlichkeit*) en juego—que ambos traducen como “fatalidad”—. Se trataría de que todo el esplendor de la naturaleza, del arte, del mundo de nuestras sensaciones y del mundo exterior realmente (*wirklich*) deberían (*sollten*) deshacerse (*zergehen*) en nada. Rosenthal describe el paso desde la existencia hacia la nada como “desaparecer” y dice que el mentado esplendor está “condenado” a este tránsito, mientras que, según Etcheverry, las excelencias aludidas están “destinadas” a “perderse”. Aparte de la observada connotación—condena versus destino—, a ambos traductores se les escapa una conexión entre el concepto guía del texto, la *Vergänglichkeit*, y el verbo empleado por Freud para describir su curso, el *in Nichts zergehen*. Todo el argumento freudiano gira en torno a este verbo, *gehen* (andar, caminar, marchar), que es capaz de experimentar un conjunto de cambios de significación dependiendo del prefijo antepuesto. *Zergehen*, derivado del alto alemán medio *zargan*, puede significar: primero, pasar del estado sólido al líquido, como cuando la mantequilla *zergeht* en un sartén caliente, es decir, se derrite, se liquidifica, se disipa o desvanece;

segundo, que una materia sólida, por ejemplo, azúcar, se disuelva en un líquido, por ejemplo, agua; o tercero, que una comida sea suave, blanda, se deshaga —en alemán, también se habla de *zerfallen*— en la boca.

Se confirma, en este lugar, cómo el argumento freudiano se articula a partir del *gehen*, el caminar, en rigor, desplazarse, y en su innegable desenlace, el aniquilarse. Uno de sus posibles derroteros, emprendido al seguir el estado que el comentado alzamiento evoca en contra del *Zergehen*, es precisamente *fortbestehen*, lo que Rosenthal traduce como “subsistir”, mientras que Etcheverry habla de “persistir”. Resuena en esta diferencia el debate en torno a las traducciones de *Nachleben* y *Fortleben* en Walter Benjamin, tal como las discute, por ejemplo, Miguel Valderrama en *Traiciones de Walter Benjamin* (2014).

Ya al final del tercer párrafo vuelven a ponerse en juego algunas de las diferencias constatadas con anterioridad. Concretamente, cuando Freud decide refutarle (*bestreiten*) al poeta —a quien ya no describe como joven, sino que tilda de pesimista— que la transitoriedad de lo bello conlleve una devaluación del mismo, Etcheverry expresa esta estado de cosas de la siguiente manera: “Pero le discutí al poeta pesimista que la transitoriedad de lo bello conllevara su desvalorización” (1916/1989, p. 309), mientras que en la versión de Rosenthal nos encontramos con la siguiente oración: “Manifesté, pues, mi incompreensión de que la caducidad de la belleza hubiera de enturbiar el goce que nos proporciona” (1916/1944, p. 289). Más allá de las diferencias en cuanto a la relación entre el parecer de Freud y el del poeta —*bestreiten* contiene el sustantivo *Streit*, que significa pelea, riña, disputa, litigio, es decir, va más allá de la mera manifestación de incompreensión—, Etcheverry adhiere a la expresión de “transitoriedad”, mientras que Rosenthal vuelve a variar su traducción de *Vergänglichkeit* al optar por “caducidad”, es decir, *Hinfälligkeit*. Esta opción coincide con una tendencia general que puede ser constatada en el trabajo de ambos traductores, ya que Etcheverry tiende hacia la búsqueda de traducciones biunívocas y favorece la distinción de conceptos, que suele traducir de manera homogénea, facilitando su identificación, en Freud. A su vez, Rosenthal suele conservar en sus respectivas traducciones cierta relación rigurosa, pero no por ello mecánica a la lengua, que ya se encuentra en Freud. Así como Freud, en lugar de proceder por la vía de definiciones conceptuales explícitas, suele estirar y, a ratos, distorsionar la cara significante de la lengua, desentendiéndose de sus respectivos significados, Rosenthal, sobre el entendido de que la relación freudiana con la lengua no es inmóvil ni normativa, se toma la libertad de traducir con cierta

variabilidad, dependiendo de las asociaciones entre palabras a través de las cuales el razonamiento freudiano se va desplegando. Otro ejemplo de lo anterior es que en relación con la mencionada *Entwertung*, Etcheverry, de manera tan correcta como literal, habla de desvalorización, mientras que Rosenthal, bajo el entendido de que Freud no está estableciendo un concepto sino emplea la palabra coloquialmente, decide decir “enturbiar el goce”.

Volviendo al vocablo central del texto, si se examina la historia de las apariciones de *Vergänglichkeit* en la literatura alemana, según los hermanos Grimm, *vergänglich* implica *Vergang* (desvanecimiento, muerte), *Untergang* (hundimiento, naufragio). De este modo, *vergänglich* es la propiedad de algo, resultado del *vergehen*, literalmente: desandar o descaminar, habitualmente empleado en el sentido de desvanecer, morir, transcurrir o pasar. Los giros o locuciones en alemán son casi infinitas, las respectivas entradas en el diccionario de los hermanos Grimm interminable. A propósito de lo último, una de las primeras apariciones documentadas por los hermanos Grimm es la siguiente:

zu grunde gehend, absterbend, abgängig:

denck teuffels und was künfftig ist

und das du bald vergengklich bist.

(Schwarzenberg 141, 1 en Grimm, J. y Grimm, W., 1965-2018, tomo 25, columna 274, fila 61)

Una traducción improvisada de lo anterior podría ser: “Yéndose a pique, extinguiéndose, desaparecido; / Acuérdate del diablo y de lo [que es] venidero / y que tú prontamente serás precedero.” Llama la atención, en esta cita de Schwarzenberg, la vecindad, anteriormente advertida a propósito de la descomposición de las palabras, entre *gehen* [en *zu Grunde gehen*: perecer, irse a pique, sucumbir] y *vergänglich*. La condición de ser *vergänglich*, la *Vergänglichkeit*, tendría que ver, entonces, con el *gehen*, el irse (a pique, sucumbiendo, hacia el fondo), como se corrobora tanto por las operaciones de descomposición y ensamblaje realizadas sobre la dimensión material de la palabra a la usanza freudiana (piénsese solamente en *La interpretación de los sueños* [1899/1900] y *El chiste y su relación con lo inconsciente* [1905]) o mediante la referencia literaria empleada por los hermanos Grimm para ilustrar los significados de *vergänglich*. En relación con lo anterior, la partícula *-keit* convierte al adjetivo *vergänglich* en sustantivo, es decir, de propiedad o atributo de algo (por ejemplo, de otro sustantivo) se convierte en algo que no es ni pronombre ni artículo, sino una palabra que designa un estado de cosas, una condición o una facultad.

Del mismo modo, Vergangenheit, pasado, el resultado de la *Vergänglichkeit* como facultad o condición sería, por ende, el (tiempo) pasado, es decir, aquello que no pertenece ni al presente ni al futuro. Se trata, por consiguiente, de un tiempo intermedio, del instante, difícil de asir; podría decirse: el tiempo de lo humano propiamente tal.

A la *Vergänglichkeit*, tanto de la naturaleza como de lo humano, que habría motivado primero la melancolía del joven poeta y luego la enérgica protesta freudiana, en el último párrafo del ensayo le es contrapuesta una esperanza tan contundente como, al menos en principio, carente de razones objetivas que la justifiquen. Tras la respectiva contextualización histórica y la consideración de la influencia de la guerra en el orgullo de las conquistas culturales y el respecto por los pensadores y artistas, entre otros, Freud algo inesperadamente concluye que la guerra, al robarle a la vida sus bellezas, habría vuelto a hacer pequeña la patria y habría vuelto la otra tierra lejana y vasta (*weit und fern*). Concluye este párrafo constatando que la guerra nos habría robado (*raubte*) —tanto Rosenthal como Etcheverry se resisten a la idea del robo, ya que dicen “quitar” y “arrebatar”, respectivamente— tanto de lo que amamos y nos mostró la caducidad de más de una cosa que teníamos por persistente [*beständig*]. Ambos traductores coinciden en traducir *Hinfälligkeit* como “caducidad”, pero discrepan a la hora de designar el concepto opuesto, ya que oscilan entre “estable” (Rosenthal) y “permanente” (Etcheverry).

Para concluir, en el último párrafo de *Vergänglichkeit* (1916), ambos traductores vuelven a traducir *entwertet* de la misma manera, a saber, como “desvalorizados”. El otro aspecto llamativo es que en la misma oración —“Aber jene anderen, jetzt verlorenen Güter, sind sie uns wirklich entwertet worden, weil sie sich als so hinfällig und widerstandsunfähig erwiesen haben?” (196/1969, p. 360)— los dos coinciden en traducir *hinfällig* como percedero y *widerstandsunfähig*, literalmente: incapaz de ejercer resistencia, como “frágil”. Es decir, para Rosenthal *hinfällig* y *vergänglich* son sinónimos, ya que traduce a ambos como “percedero”. De esta manera, la *Vergänglichkeit* es vinculada a la caída, la debilidad o caducidad. En cuanto al otro adjetivo empleado con tal de explicar la devaluación de los bienes perdidos, ambos extravían el sentido dinámico del término, el hecho de que tiene que ver con un *Stand*, eventualmente incluso un *Bestand*, respectivamente, la capacidad de ejercer resistencia al efecto corroedor.

Finalmente, la última oración del ensayo, en un verdadero derroche de confianza y optimismo, declara: “Wir werden alles wieder aufbauen, was der Krieg zerstört hat, vielleicht auf festerem Grund und dauerhafter als

vorher” (1916/1969, p. 361). En palabras de Rosenthal: “Volveremos a construir todo lo que la guerra ha destruido, quizá en terreno más firme y con mayor perennidad” (1916/1944, p. 293). A su vez, en Etcheverry puede leerse lo siguiente: “Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes” (1916/1989, p. 311). Se asoma, entonces, al final del texto, un contrapunto a la *Vergänglichkeit* que había no solo atravesado sino estructurado todo el ensayo. Lo que se asoma es nada menos que la posibilidad de construir algo de mayor duración (*Dauer*), más duradero (*dauerhaft*) y permanente, sobre un suelo (*Grund*) más firme, aquel vocablo acuñado por el entusiasmo nacionalista de un Martin Buber que acompañó el entusiasmo ante el estallido de la guerra. Más allá de sus connotaciones propagandísticas, la idea del *Grund* más firme, que se asoma en este cierre del texto, es relevante, pues, el significado de un vocablo se establece, también, por sus relaciones de antagonismo y oposición. Mientras que *Vergänglichkeit*, de acuerdo a lo conjeturado, guarda relación con el *gehen*, el andar, caminar o irse, recibe una de sus determinaciones negativas desde el suelo, el fundamento que es, también, la razón o el motivo.

Conclusión

La lectura comparativa de algunos de los pasajes de las traducciones de este texto freudiano deja al descubierto algunos aspectos que podrían resultar de relevancia para la pregunta inicialmente formulada.

En primer lugar, ambas traducciones, más que empobrecer el texto “original” o ser una versión empobrecida del mismo, al ser el resultado de una serie de decisiones, la mayor parte de las veces entre varias alternativas posibles, pero no por ello equivalentes, son una versión del texto entre varias posibles. Estas decisiones, por ejemplo, entre una palabra u otra, no solo configuran el texto definitivo, imprimiéndole “carácter” y estilo, y con ello abren y excluyen ciertas vías interpretativas, sino que son el resultado y consolidan una actitud de quien traduce hacia el texto. Resaltar, por ejemplo, la influencia de Goethe en Freud no solo depende solamente de la erudición del traductor, sino que inscribe al texto en una determinada tradición textual. En ese sentido, incluso es posible pensar tanto al original como a su traducción como distintos momentos de la historia de un texto que va acumulando distintos estratos de significación con cada cambio en sus condiciones contextuales.

Segundo, las variaciones constatadas a propósito de ciertas encrucijadas traductivas, por ejemplo, la decisión de tratar *vergänglich* e *hinfällig* como sinónimos —o no—, dan cuenta de la riqueza de los vocablos, miden sus campos de significación. En el caso de Freud, el lenguaje empleado plantea el desafío de conservar cierta relación, llamémosla intuitiva, hacia el lenguaje del día a día en desmedro de cualquier tecnificación de la lengua. Si el descubrimiento de lo inconsciente en efecto se debe a la sensibilidad, de parte de Freud, hacia la lengua en general y hacia la lengua alemana en particular (cfr. Goldschmidt, 2009), y si lo inconsciente no es una sustancia o una esencia estable, cuya existencia y sobrevida está asegurada una vez descubierta, entonces este gesto freudiano, que se prolonga a través de todos sus textos mediante la mentada actitud hacia la lengua, es un gesto no solo fundamental sino fundante del psicoanálisis. En ese sentido, lo inconsciente —paradójicamente, pues, por otro lado, Freud en los textos metapsicológicos estableció su atemporalidad en el sentido de que no sabe, ni quiere saber, de la lógica temporal— es intrínsecamente *vergänglich*. Su pervivencia no está asegurada ni puede ser tomada como algo garantizado, sino que depende de que se mantenga con vida mediante su reiterado redescubrimiento. Mostrar, conservar y, eventualmente, reproducir esta actitud en la lengua de destino es el desafío para todo traductor.

Tercero, considerando lo anterior, no es posible —ni deseable— hacer un juicio (de valor) sobre las traducciones en general. Más allá de la posible existencia de errores evidentes —de sentido, de terminología, de lengua, de coherencia o cohesión, estilísticos, de registro, ortográficos, de puntuación, etc.— de traducción, lo que en las dos traducciones consultadas de *Vergänglichkeit* (1916) no es el caso, las decisiones tomadas por cada traductor deben ser evaluadas según un conjunto de factores, entre ellos, su sintonía con el texto freudiano, su consistencia interna tanto en el mismo texto como en las demás traducciones de un mismo autor, los efectos de lectura que producen. Más que aplicarles categorías binarias que las separen en “buenas” y “malas”, es aconsejable proceder caso a caso, sometiéndolas a un *close reading*.

Cuarto y último, en cuanto al razonamiento del texto freudiano, es posible constatar que este plantea su argumento a nivel reflexivo, mientras que, al mismo tiempo, se escenifica performativamente, a pesar de él, a nivel de su textualidad material. La reflexión freudiana es una mezcla de aproximación intuitiva o fenomenológica, al hilo del *Sprachgefühl* de su autor, que va explorando los significados posibles de un determinado

vocablo examinando, y tensionando, el soporte material de las palabras en cuestión. En esta exploración, Freud se adentra en las palabras, las descompone, las desfigura, las contamina con otras, explorando los límites de su plasticidad. Estas operaciones, realizadas a nivel del soporte material de las palabras, en ocasiones incluso de su misma letra, si bien se realizan *en la lengua*, tienen una dimensión que escapa a los dominios de cualquier lengua singular y responden, más bien, a las leyes y posibilidades del lenguaje en general o, como decía Benjamin, *die Sprache überhaupt*. De la pesquisa y transmisión de estas operaciones hacia la lengua a la que se traduce depende el que una traducción “funcione”.

Para concluir, respecto de la argumentación expuesta en *Vergänglichkeit* (1916), podríamos conjeturar, forzando la argumentación expuesta, que el duelo aludido es el duelo por la pérdida inherente a toda traducción: la pérdida del original, de la ilusión de la biunivocidad perfecta de los términos, de la dolorosa experiencia “contrato de transporte y el naufragio de sentido” tal como lo llamó Andrés Claro (2011, p. 19). Realizar el respectivo trabajo de duelo es la tarea que plantea la traducción, una traducción que se sabe *vergänglich*.

Notas

¹ Se emplea aquí el término de obra de manera coloquial, cotidiana, y no en el sentido conceptual que la asigna Roland Barthes cuando lo pone, justamente, a la noción de texto en “De l'œuvre au texte” (1971).

² En esta conferencia, titulada “La descomposición [*Zerlegung*] de la personalidad psíquica”, Freud diseña el aparato psíquico, exhibiendo sus agrietamientos tanto sistémicos (concretamente, la división en yo, ello y superyó) como intrasistémicos (la heterogeneidad, el carácter ensamblado y, por ende, más o menos “integrado”, de al menos dos de las instancias que lo componen) siguiendo el hilo de una serie de metáforas topológicas (extranjería interna, rotura del jarrón, desecamiento de la Zuydersee, entre ellas).

³ Para una descripción crítica de la historia de las traducciones de Freud al francés y una hipótesis sobre cómo estas pudieron haber afectado su recepción entre sus lectores franceses, véase Jean-Michel Quinodoz (2010). Georges-Arthur Goldschmidt, autor de *Quand Freud voit la mer* (1988), en “Comment traduire Freud” (2009) cuenta, de manera más anecdótica y menos sistemática que Quinodoz, su —brevisima y accidentada— experiencia con el grupo de traductores, de los cuales él destaca la traductora Judith Dupont a la que también dedica el libro anteriormente mencionado, de Freud al francés.

⁴ Entre los numerosos trabajos de Ana María Gentile, a propósito de la pregunta tratada en este ensayo, podrían resaltarse, sin afán de exclusividad, los siguientes: Gentile, A. M. (2006). *La variation diachronique dans le vocabulaire de la*

psychanalyse en espagnol: le point de vue d'un traducteur. En D. Candel y F. Gaudin (dirs.), *Aspects diachroniques du vocabulaire* (pp. 125-136). Publications de l'Université de Rouen et du Havre; Gentile, A. M. (2004). Lo ajeno y lo propio a través de la traducción: el caso de la traducción de textos de psicoanálisis del francés al español. En *Traducción y estandarización. La incidencia de la traducción en la historia de los lenguajes especializados* (pp. 235-252). Vervuert/Iberoamericana; Gentile, A. M. (2012). Néologie d'origine, néologie de transfert: le cas des néologismes dans le domaine de la psychanalyse et leur traduction en espagnol. En J. Humbley y J.-F. Sablayrolles (Eds.), *Neologica, Revue internationale de néologie*, 6, 111-127; Gentile, A. M. (8 de noviembre de 2013). La formalisation dans la psychanalyse: réflexions terminologiques et traductologiques [ponencia presentada en la Jornada Coloquio Toth, Copenhague, Dinamarca]. *Journée d'étude Toth, Terminologie & Ontologie: Théories et applications* (pp. 163-170). Copenhague, Centre for Textile Research.

⁵ Cfr. Agoff, I. (2021). *Palabras peregrinas. La traducción en las ciencias conjeturales*. La Cebra.

⁶ Cfr. García de la Hoz, A. (1985). Freud en castellano. *Revista de la Sociedad Española de Crítica de Libros*, 36, 2-9; García de la Hoz, A. (1983). *Psicoanálisis, dicho de otra manera*. Pretextos.

⁷ Wenzel, U. J. y Schulte, J. (Eds.). (2001). *Was ist ein philosophisches Problem*. Fischer.

⁸ Acerca del concepto de detención y su relación con el pensar, cfr. Hamacher, W. (en prensa). *Historia lacrimarum*. La Cebra.

⁹ Denis Messier, el traductor al francés, también publicó *Huit études sur la mémoire et ses troubles* (2010). Gallimard, en el que dedica una reflexión, que retoma algunas consideraciones traductológicas, al pensamiento de lo efímero.

¹⁰ Esta ley debe su nombre al caso de Gotthilf Heinze, café berlinés, condenado en 1887 por "lesión corporal con consecuencias letales", cuyo nombre acaso puede considerarse como ejemplo paradigmático de la *Unsittlichkeit*, otro atolladero traductivo. En este punto se abre otra senda de interés, que rebasa los límites de este ensayo, que consiste examinar el caso de los textos que, muy freudianamente, se hacen pasar por traducciones para sortear la censura.

¹¹ Cfr. Bornhauser, N. y Ochoa, D. (2012). El Quiasma de la sublimación: aproximaciones interdisciplinarias. *Estudios filológicos*, 49, 25-38. En "Ewiger Vergängnis" (2016) de Matías Bascuñán se encuentra otra sugerente pista que señalaría ya no a Goethe, sino, invirtiendo el flujo del tiempo, a Walter Benjamin.

¹² Cfr. sobre este tema, de publicación reciente, el número 103 de la *Revista Chilena de Literatura* (2021), dedicado precisamente a este cruce.

¹³ Un primer rastreo, que en ningún caso pretende ser exhaustivo, da con las siguientes traducciones: "Todo lo perecedero / no es más que figura. / Aquí lo Inaccesible / se convierte en hecho; / aquí se realiza / lo Inefable. / Lo Eterno-

femenino / nos atrae a lo alto.” O: “Todo lo perecedero / no es más que una imagen; / cuanto allá es inalcanzable / ya es aquí suceso. / Lo que jamás se ha descrito / vuélvese aquí un hecho; / es lo Eterno-Femenino / lo que empuja al cielo.” Y finalmente: “Todo lo perecedero / es un solo símbolo, / lo insuficiente / llega hasta aquí; / lo inenarrable / está aquí cumplido, / lo eterno femenino / nos atrae.”

¹⁴ Según Herbert Lehmann (1966) y Max Schur (1982), se trataría de Lou Andrea Salomé y Rainer María Rilke, a pesar de que en la correspondencia de los implicados no se han encontrado pruebas directas de lo anterior.

¹⁵ En este caso, podría conjeturarse, se trata de un duelo de lo que nunca se tuvo.

Referencias

- Barthes, R. (1971). De l'oeuvre au texte. *Revue d'Esthétique*, 3, 225-232. <https://doi.org/10.3917/lignes.017.0207>
- Bascuñán, M. (2016). *Ewiger Vergängnis*: alegoría y mesianismo en Walter Benjamin. En Messina, A., y Taub, E. (Eds.). *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad y política* (pp. 91-120). Metales Pesados.
- Claro, A. (2011). El contrato de transporte y el naufragio del sentido: las concepciones lingüístico-trascendentales de W. von Humboldt”. *Grifo*, 21, 19-23.
- Foucault, M. (1994). Nietzsche, la généalogie, la histoire. En *Dits et crits II* (pp. 136-156). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1971).
- Freud, S. (1916/1969). Vergänglichkeit. En *Studienausgabe, Band. X: Bildende Kunst und Literatur* (pp. 224-227). Suhrkamp.
- Freud, S. (1916/1944). Lo perecedero. En *Obras completas de Sigmund Freud, tomo 19* (Ludovico Rosenthal, trad.; pp. 289-93). Editorial Americana.
- Freud, S. (1916/1989). Transitoriedad. En: *Obras Completas, tomo XIV* (José Luis Etcheverry, trad.; pp. 305-312), Amorrortu.
- Frey, H. J. (1990). *Der unendliche Text*. Suhrkamp.
- Grimm, J. y Grimm. W. (1965-2018) *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* [versión digitalizada en el Diccionario digital de la lengua alemana]. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#2>.
- Goethe, J. W. (1828/1971). *Faust. Zweiter Teil*. Reclam.
- Goldschmidt, G.-A. (1988). *Quand Freud voit la mer. Freud et la langue allemande*. Buchat/Chastel.
- Goldschmidt, G.-A. (22 de diciembre 2009). Comment traduire Freud? *Œuvres ouvertes*. <https://www.oeuvresouvertes.net/spip.php?article68>

- Lehmann, H. (1966). A Conversation between Freud and Rilke, *Psychoanalytic Quarterly*, 35, 423-427. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/5328702/>
- Quinodoz, J.-M. (2010). How translations of Freud's writings have influenced French psychoanalytic thinking. *International Journal of Psychoanalysis*, 91, 695-716. <https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2008.00117.x>. PMID: 20840634.
- Schur, M. (1982). *Sigmund Freud. Leben und Sterben*. Suhrkamp.
- Strafgesetzbuch (StGB). (2022). https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_12.html
- Starobinski, J., Grubrich-Simitis, I. y Solms, M. (1999). *Die Traumdeutung. Drei Essays*. Fischer.
- Valderrama, M. (2014). *Traiciones de Walter Benjamin*. Palinodia/ La Cebra.

Arte de frontera: lo migratorio, siniestro y psicopatológico en la pintura de Martín Ramírez

Outsider Art, the Migratory, the Sinister and the Psychopathological Phenomena in the Painting of Martín Ramírez

Christian Guillermo Gómez Vargas
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Ciudad de México, México

Resumen

El texto tiene la finalidad de plantear algunas relaciones entre la función del arte, en su modalidad terapéutica, ante la psicopatología —con el trasfondo de la categoría de lo siniestro—, desde una perspectiva psicoanalítica y estética. Específicamente, se aborda el caso de la obra de Martín Ramírez, pintor mexicano que vivió gran parte de su vida recluido en hospitales psiquiátricos de Estados Unidos (desde la década de los treinta del siglo pasado). La experiencia de Ramírez alude a la pérdida de la razón desde una situación de migrante; este se halla completamente *desterritorializado*, ya que nunca aprendió a hablar inglés. Así, su diagnóstico —para algunos autores— se realizó de manera errada, estuvo influenciado por el racismo: algunos medios psiquiátricos consideraban a los migrantes como potenciales portadores de locura, lo cual ponía en peligro las condiciones genéticas de los americanos para futuras generaciones. El arte, para Ramírez, opera como un dispositivo atemperador frente a las dinámicas biopolíticas del hospital psiquiátrico, debido a que con este intenta reconstruir un horizonte de coherencia y sentido ante las realidades psíquicas (interiores) y exteriores (fenoménicas) que se han colapsado. Empero, el arte funge como un mecanismo de compensación frente a un principio de realidad que se ha diluido, tal como para algunos autores funcionan los mecanismos de compensación psíquicos, como sucede en el caso de la psicosis. Entonces, se abre una veta para el tratamiento de psicopatologías, allende una terapéutica de corte farmacológico de cuño neurobiológico positivo.

Palabras clave: psicosis, arte outsider, frontera, inconsciente, desterritorialización.

Recibido: 1-03-2023. Aceptado: 5-05-2023



Christian Guillermo Gómez Vargas es Doctor en Filosofía, y trabaja como académico de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Ciudad de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1445-9384>

Contacto: espiritudeltiempo1@gmail.com

Cómo citar: Gómez Vargas, C. G. (2023). Arte de frontera: lo migratorio, siniestro y psicopatológico en la pintura de Martín Ramírez. *Revista Stultifera*, 6(2), 219-259.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-09.

Abstract

The purpose of this text is to mention some relationships between the function of art, in its therapeutic modality and its functions, in regards to psychopathology—with the category of the sinister in the background— all this from a psychoanalytical and aesthetic perspective. Specifically in the case of the work of Martín Ramírez, who was a Mexican painter who lived most of his life secluded in psychiatric hospitals in the United States, a confinement that began in the 1930s. Ramírez's experience refers to the loss of reason from his migrant situation, he is completely *detrterritorialized*, since he never learned to speak english. Thus, his diagnosis—for some authors— was wrongly made, it was influenced by racism, since in some psychiatric circles migrants were considered as potential carriers of insanity, which endangered the genetic conditions of Americans for future generations. Art, for Ramírez, operates as a tempering device towards biopolitical dynamics of the psychiatric hospital, since with it, he tries to reconstruct a horizon of coherence and meaning towards the psychic (interior) and exterior (phenomenic) realities that have already collapsed. However, art functions as a compensation mechanism against a reality principle that has been diluted, just as, for some authors, psychic compensation mechanisms function, as in the case of psychosis. Thus, a new window opens up for the treatment of psychopathologies, beyond a positive neurobiological pharmacological therapy.

Key words: psychosis, outsider art, border, unconscious, detrterritorialization.

Martín Ramírez fue un pintor mexicano que residió gran parte de su vida en diversos hospitales psiquiátricos de Estados Unidos, puesto que se le diagnóstico—entre otras cosas— demencia catatónica, la cual se manifestó mediante el mutismo que lo acompañó en gran parte de su estancia psiquiátrica (Espinosa, 2019). Su condición sociológica, económica y geográfica de migrante lo inserta en una estructura de pérdida del territorio, no solamente físico, sino además simbólico y psíquico, debido a que la psicopatología significó la despersonalización de su existencia, dicho de otro modo, la disolución de las condiciones subjetivas que sostenían su experiencia efectiva. Es a través del arte como Ramírez creó un lenguaje con el cual intentó articular un territorio familiar y doméstico, una lengua—puesto que nunca aprendió a hablar inglés— que fungía como una manifestación fenoménica del control del espacio, territorio que había colapsado. Sus piezas artísticas están configuradas incluso con el detritus de su cuerpo, puesto que para su elaboración utilizaba papeles, bolsas de plástico, residuos, incluso su saliva, de modo que sus piezas

—fundamentalmente— remiten a las huellas, desperdicios y escorzos de una psique fracturada. Muchos de sus cuadros aluden a motivos e imágenes de su memoria, de cuando vivía en México, figuras de charros, vírgenes, santos, etc., de modo que las diferentes efigies entretejen las condiciones de una subjetividad que se ha quebrantado, que ha sido marginada y desplazada. Así, intenta, con sus dibujos, crear un horizonte familiar y doméstico, el cual ha colapsado. Ramírez habitó la noche oscura de la depresión económica mundial que estalló a finales de la década de los años veinte del siglo pasado; además, su familia padeció el estallido de la guerra de los cristeros que acaeció en México durante el gobierno de Elías Calles, lo cual le impidió —en gran medida— retornar a su patria (Espinosa, 2019).

Las políticas de control de migración que implementó Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX apuntan a una dimensión biopolítica, puesto que se consideraba que los inmigrantes, potencialmente, tendían a la locura. De ahí que se demandaba su reclusión, expulsión, marginación y control, debido a que dichos inmigrantes ponían —supuestamente— en riesgo las condiciones genéticas de la población americana para futuras generaciones.

El texto también se refiere a las condiciones con las que se construye lo real, desde el horizonte de teorías constructivistas, concepción de lo real que por antonomasia se encuentra en correspondencia con las visiones de la salud mental. Se opone a un modelo reduccionista positivo que indica que lo real —y por tanto la salud y la normalidad— estriba directamente en los componentes y nexos de la bioquímica cerebral y los flujos de los neurotransmisores, aludiendo —exclusivamente— a la armonía de los agentes bioquímicos que componen las funciones cerebrales, omitiendo —importantemente— las relaciones del medio ambiente para la constitución de la subjetividad (Wikinski y Jufe, 2013). Empero, en nuestra actualidad, se considera que una subjetividad normal y sana está configurada y constituida en términos de correlato generador de ganancias del capital, es decir, como una subjetividad que opera bajo los imperativos, demanda e impronta de la productividad capitalista.

La obra de Ramírez, además, remite a ese territorio del inconsciente que es condición de posibilidad de toda enunciación y sentido, aquella comarca en la que se despliega el principio del placer, tal como señaló Freud (1930/1992e) y que no aparece sino de manera velada, encubierta,

inhibida. Dicha categoría cobra una circunstancia estética, siguiendo a Trías (2006), cuando tal impronta inconsciente se enuncia mediante atavíos y mediaciones; entonces se brinda la posibilidad del apareamiento de lo bello (Trías, 2006). En este sentido, la categoría de lo siniestro permite vislumbrar la comarca que hace posible toda objetivación, sentido y locución; se trata del territorio del inconsciente (Freud, 1930/1992e). De ahí que dicho espacio no es objetivable del todo, remite —más bien— a una situación de frontera, dentro de la propia subjetividad. Alude a lo ajeno, aquello que no pertenece a la esfera doméstica, cotidiana, pero asimismo sugiere ese horizonte vital de la psique humana. El concepto de *Umheimlich* (lo siniestro) corresponde a la esfera de lo doméstico, pero que ha sufrido un extrañamiento; recuerda a lo más íntimo, pero que deviene asimismo lo más foráneo, inhóspito y extraño (Freud, 1919/1992b). En este tenor, lo bello representa, a su vez, un fenómeno fronterizo entre los límites del inconsciente y del principio realidad, en los que ambos pliegues se aluden, se refieren y, en ocasiones, se confunden. Esto se debe a que, si se presentara el magma de lo humano con toda su potencia e impronta inusitada, neutralizaría toda posibilidad de lo bello. Y es que esta dimensión remite a lo no filtrado, al espacio de la pulsión sin recubrimientos, ni inhibiciones, a esa región de lo humano en la cual no somos enteramente dueños (*Herr*); señala, justamente, al territorio de la génesis de la psicopatología. Así el extrañamiento, siguiendo a Freud, indica esa región íntima que ha devenido foránea a fuerza de su apareamiento, señala la manifestación del colapso de las condiciones de la experiencia efectiva, cuando los límites entre el principio del placer y de realidad se disuelven, de manera que se presenta una subjetividad quebrantada de la gestión del mundo concreto. El fenómeno posee cercanos parecidos de familia con la pérdida de un mundo —bajo las dinámicas de construcción de la subjetividad vertidas eminentemente como correlato de generación de capital—, que deviene cada vez más indiferente a lo humano, lo que remite a un espacio que escapa gradualmente del control y soberanía de los individuos.

El arte en el que ubicamos la labor de Ramírez se clasifica como *outsider* (Espinosa, 2019); se trata de un tipo de actividad que intenta crear un territorio, un horizonte de control, puesto que la gran mayoría de realizadores de estas piezas “son autodidactas, obsesivos y visionarios, otros con conductas delictivas, los más, con trastornos mentales o patologías psíquicas [...]” (Muro, 2017, párr. 3). De ese modo, el arte *outsider* puede fungir como un mecanismo de compensación ante un

principio de realidad que se ha extraviado, tal como funciona el mecanismo de defensa psíquica de la psicosis para algunos autores (Freud, 1924/1992d; Leader, 2013). Entonces, el arte que elabora Ramírez abandona parte de sus recubrimientos fenoménicos, permitiendo vislumbrar una porción del núcleo fundamental que configura la psique, sin el atavío de la represión —el recubrimiento del adorno—; se trata de una vía privilegiada de acceso al inconsciente. Nuestra hipótesis de trabajo estriba en que el tipo de arte —que ejecuta Ramírez— tiene la función de crear una cartografía de orientación, coherencia y sentido, ante el colapso de los símbolos que dirigen, sostienen y configuran la subjetividad: se trata del *arraigo*. El arte, para Ramírez, opera como un dispositivo que trata de organizar la experiencia efectiva; impele a entretejer un territorio doméstico, espacio de asequibilidad y orden, e implementar —trémulamente— un mecanismo de defensa que se resiste a la impronta biopolítica del hospital psiquiátrico —en el que habitó durante más de tres décadas—. Pero también opera en términos de un mecanismo atemperador de una subjetividad hegemónica —considerada normal—, vertida exclusivamente en los mecanismos de producción y generación de ganancias del capital. Entonces, el arte puede maniobrar como un componente de restitución ante un espacio que se ha colapsado y fragmentado; funge como un medio para reconstruir las fronteras psíquicas que contienen el aparato metapsíquico, que, para Freud (1930/1992e), constituyen las formas de una subjetividad sana y funcional. Para Ramírez el arte confluye en una suerte de terapéutica para organizar y entretejer los símbolos que se han fracturado, aquellos que le permiten asir el control del espacio, *territorializar* su experiencia en su circunstancia de migrante geográfico, psíquico, lingüístico, sociológico e incluso histórico; es decir, su condición alude a la de un *desterritorializado*.¹ El arte, en este tenor, trata de erigir un horizonte de realidad ulterior a los tratamientos de corte eminentemente farmacológico (Wikinski y Jufe, 2013), para articular subjetividades que se consideran desviadas o anormales, lo cual mienta un proceso itinerante de construcción de la subjetividad.

Territorio, realidad y psicopatología

El pensamiento cartesiano inaugura una avenida de pensamiento en la cual se neutraliza toda acción cogitativa que no resulte transparente y distinta. Lo apodíctico únicamente es el producto del despliegue de la razón y sus correlatos. De ese modo, aquello que no poseyera una cualidad de certeza, como disposición de lo válido en los umbrales del pensamiento moderno,

era reducido al sinsentido (Descartes, 2011). Esta circunstancia alcanza a la tradición del pensamiento reciente, hasta el ámbito de la ciencia positiva, que destierra todo saber que no posea una confrontación empírica de sus enunciados fundamentales. Entonces, parte de la constitución de la subjetividad humana, desde los descubrimientos del psicoanálisis, la experiencia fundamental del sujeto —el inconsciente— se recluye a lo misterioso, oscuro y primitivo, al ámbito del descrédito de la metafísica —como disciplina escolástica—, a aquella instancia que no puede ser confrontada empíricamente mediante una prueba de falsación de un experimento decisivo (Popper, 2001). De ahí que, en la actualidad, mediante ciencias como la psiquiatría, experiencias profundas del individuo que no poseen una verificación empírica pueden ser reducidas a manifestaciones de cuño psicopatológico, puesto que estas no entran en los cuadros categoriales de lo que se considera una subjetividad sana, que en nuestro horizonte epocal podríamos denominar una subjetividad construida y orientada como correlativa de un dispositivo generador de valor, dentro del andamiaje del capital. Uno de los grandes problemas inaugurales de la filosofía moderna es la relación entre las representaciones mentales que aparecen en nuestra mente y si el mundo objetivo se sigue de estas últimas; dicho de otro modo, si existe una correspondencia —y cuál es su grado de precisión— entre el mundo externo y las representaciones del sujeto. Está en cuestión si habitamos y existimos en torno al concepto de objetividad ubicada en la exterioridad del espacio físico, afectada por leyes universales, las cuales inscriben las condiciones concretas de lo que denominamos real, condición que podría conducirnos a posiciones de realismo ingenuo: “como otros tantos desafíos del común e ingenuo supuesto de que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones de ella” (Searle, 1997, p. 166). La cuestión es también si, como algunos enfoques consideran, allende el capitalismo no pueden existir otras dinámicas y horizontes civilizatorios viables, formas de construcción de la subjetividad, “sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (Fisher, 2016, p. 22). El problema de lo real, desde los albores del pensamiento moderno, ha sido uno de los grandes tópicos que atraviesan la tradición filosófica. También lo es el problema de si lo real únicamente puede ser conducido a un subjetivismo que estriba, básicamente, en que los actos, pensamientos y actitudes, sean reducidos a las formas de operación del intelecto, propios de un idealismo trascendental (Pérez-Bourbujo, 2004). Empero, el problema de lo real se encuentra en íntima correlación con el de la salud mental, puesto que la definición de salud podría ser conducida a actitudes, actos, creencias, pensamientos, tal como indican algunos autores (Mahoney,

1991; Yáñez, 2005), puesto que para estos teóricos la salud mental consiste en qué tan efectivamente los individuos se adaptan a los procesos externos del medio ambiente. Entonces, la salud mental, básicamente, se coloca bajo un enfoque de adaptación a los estímulos externos y su modulación interna; es decir, la relación del campo de representación y adaptación están íntimamente vinculados con las formas en las cuales habitamos y existimos. De ahí que los antecedentes culturales influyan preponderantemente en nuestras formas de percepción. Por ejemplo, las representaciones de los individuos occidentales (Miyamoto *et al.*, 2006) suelen enfocarse más en el primer plano, mientras que los asiáticos y culturas no occidentales ponen mayor acento en los contextos. De hecho, la evidencia científica muestra cada vez más que las experiencias de los individuos —fundadas en los horizontes culturales, históricos, sociales y políticos— pueden incidir en la manera en que se configura el sistema nervioso (Park y Huang, 2010). Entonces, bajo dicho paradigma, la salud mental no puede ser omitida de las estructuras que establecen las relaciones culturales, políticas y sociales; así, un modelo que se base fundamentalmente en las cualidades bioquímicas y flujos de los neurotransmisores del cerebro para erigir el correlato de lo que enunciamos como lo real es un modelo que omita —importantemente— los vínculos culturales y su impronta en la concreción de la salud mental (Markus, 2016).

En ese sentido, dicho paradigma abandona la importancia de la experiencia, de la subjetividad y la representación, para confrontarse con un saber eminentemente médico positivo, neurobiológico (Balbi, 1994). Se omite así el alcance de las ciencias cognitivas para la construcción de las conductas y actitudes humanas, en tanto que gran parte de nuestros saberes, acciones, creencias, etc., son el producto de aprendizajes complejos, que involucran condiciones exteriores e interiores, estilo cognitivo, cultura, sociedad, condiciones biológicas, etc. Pero la teoría posiciona a los saberes humanos, a la subjetividad, y por tanto, a las relaciones del medio como mecanismos constructivos de lo que predicamos como real, tal como indica la teoría del constructivismo (Searle, 1997). De ese modo, si se abandona dicho modelo positivo de la experiencia, bajo el supuesto de que el sustrato biológico —confrontable empíricamente— es el único agente productor de la realidad, habrá una pluralidad de enfoques que expliquen la experiencia de lo que denominamos real. De ahí que la concepción de la realidad esté estrechamente relacionada con el tipo de paradigmas médico- terapéuticos desde los cuales podríamos meditar en

torno al concepto de salud mental. Se apela a una miríada de nuevos enfoques médicos:

[...] formas de psicoterapia, la cibernética, la termodinámica y estudios de la lingüística, han dado un vuelco hacia el hecho de considerar el carácter *autoconstruido* de la experiencia y de la realidad, yendo más allá de la posición positivista que concibe una realidad unívoca para todos. (Hagar, 2015, p. 27)

Empero, las teorías constructivistas sobre la adaptación del individuo a su medio gravitan en torno a la vinculación de los imperativos externos y adecuación entre dispositivos internos de sentido; es decir, se mueven entre prácticas biológicas y psicológicas, pero también en relación con el medio intervienen procesos sociológicos, políticos, históricos, etc. Podríamos hablar, siguiendo a Gordon (2009), de *sociogenia*:

se refiere a lo que emerge del mundo de lo social, el mundo intersubjetivo de la cultura, la historia, el lenguaje o la economía. En dicho mundo, nos recuerda, es el ser humano el que concede la existencia a dichas fuerzas. (Gordon, 2009, p. 219)

Las formas en las que se articula el andamiaje de lo que consideramos real —elementos políticos, sociales, económicos, simbólicos, psicológicos, biológicos, etc.— se visibilizan mediante la concreción del cuerpo psíquico y social. Sin embargo, para Hagar (2015), los sistemas de orden y sentido demandan el desafío de una subjetividad a adaptarse a un “ambiente teñido de incertidumbre y colmado de variables que presionan por ser incorporadas y reorganizadas continuamente” (Hagar, 2015, p. 28). El proceso requiere de una dinámica de coherencia interna apurada al medio exterior. De ese modo, dicho proceso podría caracterizarse como la concreción de un ecosistema mental que toma en consideración elementos del medio ambiente externo, pero también alude a una fluctuación interna: una manera de encontrar coherencia y orden constantemente. Dicho de otro modo, apela a crear un territorio: *territorialización*, forma de conexión, orientación y arraigo, entre la experiencia interior y exterior que posibilita los elementos constitutivos de la salud mental. Es una posición cercana a la que plantean el cognitivismo y conexionismo en torno a las relaciones de aquello que denominamos conocimiento de lo real (Freeman y Skarda, 1990).

La demanda de cohesión entre el interior y el exterior es algo que ya había enunciado Freud en sus análisis de la psique, entre el principio de realidad y el principio de placer. Siguiendo las categorías del psicoanálisis freudiano: “con ello se da el primer paso para instaurar el principio de realidad, destinado a gobernar el desarrollo posterior” (Freud, 1930/1992e, p. 68). Se pueden hallar afinidades en torno a las distintas teorías psicológicas que explican el comportamiento humano y sus relaciones con el medio exterior, vínculos que aluden a correspondencias altamente complejas en las cuales el cerebro obtiene un *modelado* que se sostiene con base en la búsqueda de una explicación en la que los patrones de conducta que emanan del exterior, como los algoritmos neurobiológicos, responden a dicha demanda exterior, mediante un sistema adaptativo-evolutivo que estructura la experiencia vivida (Mitchell, 1998).

Empero, una de las psicopatologías dentro del andamiaje freudiano, producto de la inadecuación entre la experiencia interior y la relación con el medio ambiente exterior, y que estriba en el esfuerzo del individuo por calibrar dicha disonancia entre la interioridad y la exterioridad, puede ser comprendida como la manifestación de la psicosis. A partir de los textos de 1923, en la segunda tópica del aparato psíquico, con el ensayo “El yo y el ello”, Freud plantea modificaciones a las formas de abordaje de la psicosis y los otros padecimientos psíquicos. Previamente a la segunda tópica Freud ya había elaborado varias teorías en torno a la comprensión de manifestaciones psicóticas en los pacientes, tales como las paranoias, alucinaciones, amencia alucinatoria, etc.; sin embargo, no es sino hasta la segunda tópica cuando Freud involucra mecanismos psíquicos específicos que coadyuvan en la explicación del surgimiento de la psicosis (1923/1992c). En “El yo y el ello”, Freud expone la teoría de los vasallajes del yo (Freud, 1923/1992c). El yo se vería impelido por tres soberanos: el ello, el superyó y el mundo exterior. Los lazos que el yo mantiene con estos tres amos se mantienen en una tensión constante en la dinámica del aparato psíquico freudiano. De ahí que una alteración de dichas correspondencias —una fractura de su sutil orden, orientación y sentido de la motilidad metapsíquica— podría devenir en un cuadro psicopatológico. Así, el delirio o alucinación típica de un cuadro psicótico bien puede tratarse como un mecanismo de reemplazo o restitución ante una realidad dolorosa y no gestionable por el fuero del yo. Así, el delirio opera como un dispositivo de restitución de la motilidad consuetudinaria del aparato psíquico: “la neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla” (Freud, 1924/1992d, p.195).

Parte de los escritos freudianos a propósito de la psicosis y la neurosis acentúan la función etiológica de la frustración en ambas manifestaciones; dicho de otro modo, la imposibilidad de conducir a buen puerto las demandas pulsionales más íntimas del individuo, demandas las cuales, suceden y se construyen desde la primera formación. Tal frustración libidinal se mueve entre el polo del mundo externo, el superyó, y el ello. De esa manera, la manifestación de la psicosis estará enmarcada, principalmente, en el fuero de la tensión y conflicto del yo, ante las demandas de los tres soberanos (el ello, el superyó y el principio de realidad). De ahí que, en la manifestación de la psicosis, el yo se vea —más bien— avasallado, dominado y fracturado por el ímpetu pulsional que emana de la zona más profunda del sujeto, de modo que interior y exterior se confunden, perdiendo —el sujeto— el vínculo con la realidad compartida (Freud, 1924/1992d).

El rechazo del yo ante las demandas libidinales, representaciones o carencia de coherencia en el espacio concreto del principio de realidad es explicado por Freud —a su vez— siguiendo el andamiaje de la *Verwerfung* (rechazo, desestimación). El concepto de *Verwerfung*, para Freud, remite a aquel elemento psíquico que se rechaza y, por tanto, no ha sido simbolizado en el aparato metapsíquico. Ya desde los textos que elabora en 1894, Freud sostiene la hipótesis a propósito de un dispositivo defensivo del aparato metapsíquico en el que la manifestación del síntoma psicótico adviene a partir de una representación inconciliable al campo de la experiencia, de modo que tal condición mueve al yo a presentarse ante dicha afrenta, manifestándose de tal torsión y violencia la confusión alucinatoria (Freud, 1894/1991a). En la defensa del yo frente a esa representación inconciliable, esta permanece en forma de residuo en la psique, como si se tratara de una huella, puesto que nunca se procura entonces el olvido. De ahí que “en los pacientes por mí analizados ese «olvido» no se logró, sino que llevó a diversas reacciones patológicas que provocaron una histeria, o una representación obsesiva, o una psicosis alucinatoria” (Freud, 1894/1991a, p. 50). Sin embargo, pese a que la estructura del rechazo participa en varios cuadros sintomatológicos, Freud sostiene que hay una especificidad en el síntoma psicótico:

[...] existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima (*verwerfen*) la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. Solo que en el momento en que se ha conseguido esto, la

persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que «confusión alucinatoria». (Freud, 1894/199a, p. 59)

La *Verwerfung* es un mecanismo de defensa propio de la motilidad metapsíquica en forma de compensación alucinatoria, y que implica una negación o desplazamiento radical del elemento rechazado. Para Freud podemos encontrar también en otra forma psicopatológica, en la histeria, un mecanismo de escisión de la psique como producto de la represión, que es a la que se denomina histeria de defensa adquirida (Freud, 1984/1991a, p. 49). Entonces, el material mnémico reprimido, para Freud, es la representación que se sepulta en el inconsciente, “como si la representación nunca hubiera llegado, como si no hubiera “comparecido” (Freud, 1984/1991a, p. 59), pero que concurre con su ímpetu libidinal nuevamente de forma intempestiva, “no juzgándose con fuerzas suficientes [el individuo] para resolver por medio de una labor mental la contradicción entre su yo y la representación intolerable” (Freud, 1894/1991a, p. 434). Entonces el yo encuentra refugio en la psicosis (Freud, 1984/1991a). La forma en que el yo erige sus mecanismos de construcción de coherencia ante un horizonte que se muestra amenazado alude a un proceso de *territorialización*, dicho de otro modo, a la generación de un espacio en el cual el yo puede cristalizar dada la adversidad. Entonces, se puede comprender a la psicosis como una escisión del yo —fractura instauradora—, que se sustrae a la representación inicial del trauma, pero en la que la realidad está anudada en la exterioridad, de modo que el yo termina sustrayéndose de dicha realidad en forma alucinatoria (Freud, 1984/1991a).

De ahí que podríamos denominar dicha afección —la psicosis— como una *condición de frontera*, la cual plantea una inadecuación entre la realidad consensuada que habitan los individuos que viven una cultura y lenguaje —principio de realidad intersubjetivo— y la gestión de la fuente de las pulsiones, deseos y representaciones, el inconsciente: “nace la tendencia a segregar del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contraponen un ahí-afuera ajeno, amenazador” (Freud, 1930/1992e, p. 68).

Principio del placer y realidad, zonas fronterizas

La psicosis evoca un mecanismo que intenta compensar la realidad del individuo que ha sido arrebatada o fracturada de manera violenta; es como si intentara —el yo— restituir el vínculo con el principio de realidad

desplazándolo por una nueva vía, una más asequible y exitosa conforme a la demanda libidinal (Freud, 1924/1992d, p.195). Así, “quien en una época posterior de su vida vea fracasados sus empeños por obtener la dicha, hallará consuelo en la ganancia de placer de la intoxicación crónica, o emprenderá el desesperado intento de rebelión de la psicosis” (Freud, 1930/1992e, p. 84). De ese modo, la psicosis funciona como un mecanismo psíquico límite que conduce a un intento desesperado de nivelación adaptativa; es el empeño de *territorializar* el espacio del yo que se ha erosionado, que se ha colapsado, proceso que posee parecidos de familia con otro fenómeno denominado *despersonalización*. El territorio, siguiendo a Haesbaert (2011), implica un proceso que dimensiona la identidad gracias a una operación de “control simbólico” (Haesbaert, 2011, p. 80) del medio ambiente, articulado por las dinámicas culturales y sociales en las que la gestión del espacio —principio de realidad— no opera disruptivamente del umbral de apropiación de la experiencia (Haesbaert, 2011). Según Sierra-Siegert (2008), la experiencia de despersonalización alude a una condición de pérdida de ejecución y gestión del espacio concreto, la cual puede estar caracterizada por múltiples dominios sintomáticos, pero una afección es constante: “[...] una única experiencia básica, caracterizada por sensación de extrañeza y distanciamiento” (Sierra-Siegert, 2008, p. 43). Se trata de una circunstancia de pérdida del territorio, *desterritorialización*.

Pese a que la psicosis y la despersonalización no constituyen el mismo cuadro sintomatológico, comparten ciertas afinidades fenomenológicas; no obstante, una de sus principales diferencias clínicas estriba en la sensación de la pérdida de agencia. En el paciente despersonalizado,

no se experimenta como propia, y los pacientes refieren sentirse como si fueran autómatas o robots. A diferencia de las experiencias de pasividad en pacientes psicóticos, los pacientes con despersonalización no hacen atribución alguna a agencias externas y el juicio de realidad permanece intacto. (Sierra-Siegert, 2008, p. 44)

Empero, tanto el paciente despersonalizado como el psicótico poseen un sentimiento de alienación o desvinculación de su entorno con la experiencia efectiva (Sierra-Siegert, 2008, p. 46). Pero tal desvinculación, en el paciente psicótico, —dada la gravedad ante la imposibilidad de asimilación y acomodación, sentido y orientación de la experiencia concreta— termina pulverizándose, a diferencia del paciente despersonalizado que trata de *arraigar* su experiencia a través de metáforas visuales, en expresiones tales como: “siento como si viera el mundo a través

de una cámara; como si una niebla o un cristal se interpusiera entre el mundo y yo” (Sierra-Siegert, 2008, p. 46). De ahí que podamos encontrar una etiología en la *desterritorialización* que sufre el inmigrante, la persona en situación de calle o aquel que acaba de afrontar un evento fatídico, quienes son más susceptibles de presentar cuadros de despersonalización, debido a que ello representaría la respuesta “ecológicamente desencadenada por situaciones de amenaza a la vida, en las cuales el individuo no siente tener control sobre la situación” (Sierra-Siegert, 2008, p. 47). Para Sierra-Siegert (2008), los últimos hallazgos neurobiológicos indican que la despersonalización —al igual que la psicosis restitutiva— constituye un mecanismo adaptativo psíquico ante fenómenos de pérdida de gestión y control de la realidad; sin embargo, existe una predisposición en el cuadro de la despersonalización a que dicha condición de “respuesta funcional se transforme en un fenómeno psicopatológico disfuncional y persistente” (Sierra-Siegert, 2008, p. 53). Se sigue que la cualidad etiológica de la despersonalización y la psicosis, pese a que no se traten de fenómenos isomórficos, exhibe parecidos de familia en torno a su referencia a dinámicas restitutivas de un espacio, territorio, principio de realidad que se ve amenazado. Sin embargo, la psicosis, a diferencia de la despersonalización, remite a un proceso mucho más agudo de pérdida de gestión y asimilación de la realidad compartida.

En gran parte de las caracterizaciones fenomenológicas de la psicosis encontramos que el fundamento de la vida anímica no puede ser gestionado apropiadamente en las construcciones consensuadas intersubjetivamente, es decir, bajo la égida de la demanda del yo que se mueve entre las estructuras libidinales del ello, el principio de realidad y el superyó (Freud, 1930/1992e). Bajo esta impronta la psicosis no sería más que el proceso dinámico por alcanzar una estabilidad coherente —holística, territorial— entre el adentro y afuera, ante la experiencia siempre cambiante (Guidano, 1987). Empero, bajo este paradigma, el resultado de la identidad personal y la realidad no significarían más que el correlato entre diferentes fluctuaciones, prácticas sociales, condiciones biológicas, genéticas, fenómenos psicológicos, etc., que, al atravesar por el tamiz del yo, este “calza”; integra los diferentes epifenómenos y los dota de orden, control y sentido, es decir, *territorializa* la experiencia, en un horizonte de coherencia y sentido. Es un proceso sumamente dinámico, que puede explicar aquello que denominamos proceso unitario y coherente de la realidad, por lo que consideramos el fenómeno de la realidad es sumamente complejo (Guidano, 1987; Safran, 1998). De ahí que la salud no solamente estribe en un

fenómeno que mienta condiciones internas del propio sujeto, tales como las cualidades neurobiológicas, flujo entre neurotransmisores, etc., sino que alude —además— directamente a las propiedades externas, el medio ambiente, la experiencia y su recepción en cuanto componentes de construcción de la subjetividad. De ahí que existe una noción que estrecha la diferencia entre lo sano y lo enfermo como elementos para pensar la enfermedad *kranksein* (estar - ser enfermo) y no de *Krankheit* (enfermedad), allende una posición dicotómica que se sigue del dualismo cartesiano, más allá de posiciones que conciben al cuerpo como una mera cosa o *res extensa* o *Ding*, y la razón, otra de diferente orden (Medard, 1979).

Los trastornos mentales no son sinónimos de padecimientos físicos. Podríamos definir lo mental como aquello que remite a los contenidos simbólicos que cristalizan la identidad personal, fenómeno denominado como la autoconciencia: “para algunos, la autoconciencia emerge como resultado de la sincronización por reclutamiento de la actividad neuronal del sistema tálamo-prefrontal” (Llinás, 2001, p. 33). Entonces, lo mental también remite a la extensión del espacio, al medio ambiente, que opera como un confabulador y catalizador de la construcción de la identidad. Así, el territorio puede ser comprendido ulteriormente a una extensión susceptible de un espacio al que se le aplican las leyes universales de la física, lo que denomina el cartesianismo *res extensa*; por el contrario, los escenarios que concretan el entorno son condiciones de posibilidad de la cristalización del yo, de la agencia y de la identidad. Puesto que el entorno coadyuva para forjar correspondencias entre la subjetividad y la intersubjetividad. Este Argumento echa por tierra las posiciones reduccionistas de la salud psíquica, que únicamente aluden a condiciones provenientes de la química cerebral de los individuos y el correcto flujo de los neurotransmisores para generar salud mental, un modelo de corte —eminentemente— farmacobiológico positivo. Es una concepción emanada —principalmente— de la revolución farmacéutica psiquiátrica acaecida durante el siglo XX, que implicó consecuencias epistemológicas y teóricas, debido a la aparición de los psicofármacos: “Basándose en evidencias científicas o comerciales, la realidad es que en las últimas décadas la mayoría de las personas con problemas de salud mental, independientemente de su gravedad, diagnóstico o nivel sanitario [...] son atendidos, son tratados con psicofármacos” (Mata y Ortiz, 2003, párr. 6). Se trata de un fenómeno de excesiva terapéutica con psicofármacos que desde la industria es un hecho “muy celebrado” (Mata y Ortiz, 2003, párr. 6). Así, los emporios farmacéuticos indican que, sin su intervención, “no se

hubiera logrado el desarrollo de un arsenal terapéutico eficaz y no se hubiera avanzado en el conocimiento de las bases ‘biológicas’ de las enfermedades mentales” (Mata y Ortiz, 2003, párr. 6). Está en juego el monopolio de interpretación y de gestión de la industria farmacéutica para establecer aquello que se considera una subjetividad sana, funcional y normal. En este contexto señala Valdés (2016):

En primer lugar, porque demostraban [el modelo interpretativo farmacéutico de la subjetividad] que los determinantes de las enfermedades psíquicas había que buscarlos en el funcionalismo de la circuitería cerebral y no en la anatomía patológica de los pacientes [...]; en segundo lugar, porque la práctica psiquiátrica encontraba hueco en la medicina ortodoxa y abandonaba su condición de disciplina contemplativa y marginal, y, en tercer lugar, porque los psicofármacos permitían hacer inferencias sobre los posibles fundamentos bioquímicos de la vida psíquica (normal). (Valdés, 2016, p. 40)

Entonces la salud mental, bajo esta última óptica, tendrá que ser concebida desde un horizonte que estabiliza y armoniza los flujos bioquímicos de la circuitería cerebral (Valdés, 2016). Empero, en un orden contiguo, la salud mental bajo una perspectiva, particularmente, de cuño adaptativo, estriba en que el sujeto posea “mecanismos exitosos de inmersión en la dinámica del mundo” (Hagard, 2015, p. 28). Sin embargo, para los constructivistas críticos, pese a que el mundo —dada su condición— es imperfecto, falible y se resiste al despliegue irrestricto de nuestros deseos y representaciones más íntimas, lo más importante no es su validez, la del mundo, sino su grado de adaptación (Mahoney, 1991, p. 112). El tránsito entre la exterioridad y la interioridad, que constituye el proceso de formación de la subjetividad del individuo, persigue un principio de coherencia sumamente sensible para alcanzar legibilidad en la experiencia, pese a que nunca se puede empatar la demanda libidinal del individuo y la realidad exterior. Así, trastornos como la psicosis, siguiendo a Leader (2013) en consonancia con Freud (1924/1992d), pueden representar una dinámica que apela a encontrar la armonía entre el espacio interior y exterior; es decir, se trata de un proceso antiséptico de la mente que aspira al orden y coherencia (Leader, 2013, p. 56). De ahí que se podría argumentar en favor del estudio de las humanidades, entendidas como dispositivos de generación de orientación y sentido, como funcionan —en parte— la psicología y la filosofía; son imperativas para el análisis psiquiátrico, en su calidad de ciencia médica, la cual implica inexorablemente el estudio del hombre, no pretender jamás —siguiendo el

planteamiento de Jaspers (1964)— abarcar por sí misma “todo el conocimiento humano y [de manera que] debe el psiquiatra dejarse ayudar en todo momento por la filosofía” (Jaspers, 1964, p. 874). Por tanto, “la exclusión de la filosofía es funesta para la psiquiatría” (Jaspers, 1964, p. 874).

La belleza del inconsciente: lo siniestro

El canon estético de la tradición griega estribaba en una proporción armónica de las partes del cuerpo y, también, en una coloración blanca del mismo; así, lo bello sería la manifestación de un objeto en su dimensión equilibrada, es decir, racional y limitada. De ahí que para el arte griego la limitación suponía perfección; su antagónico, lo infinito e ilimitado predicaba fealdad, desorden y desproporción (Trías, 2006). La belleza, empero, bajo dichas propiedades del canon estético griego, tiende a generar una afición de beatitud, templanza, virtud, belleza, etc., en el ánimo. En este contexto, siguiendo a Kant (2013), aquello que ya no puede categorizarse estéticamente en el ánimo —en la subjetividad—, puesto que franquea los límites de lo bello, es aquello que suscita el asco:

El arte bello muestra precisamente su excelencia en que describe como bellas cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables. Las furias, las enfermedades, devastaciones de la guerra, etc., pueden ser descritas como males muy bellamente, y hasta representadas en cuadros; solo una clase de fealdad no puede ser representada conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética, por lo tanto, toda belleza artística, y es, a saber, la que despierta asco, pues como en esa extraña sensación, que descansa en una pura figuración fantástica, el objeto es representado como si, por decirlo así, nos apremiara para gustarlo, oponiéndonos nosotros a ello con violencia, la representación del objeto por el arte no se distingue ya, en nuestra sensación de la naturaleza, de ese objeto mismo, y entonces no puede ya ser tenida por bella (Kant, 2013, pp. 255-256).

El sentimiento de lo siniestro remite a experiencias que no pueden ser objetivables del todo, porque su impronta escapa al vehículo de los mecanismos que objetivan y configuran la realidad. Se podría definir a lo siniestro como la realización absoluta de un deseo (Trías, 2006), que debe permanecer en silencio, velado, encubierto, pero que por alguna razón se hace manifiesto. Para Trías (2006), lo siniestro opera como un concepto que abre una nueva perspectiva de interpretación hacia un abismo sin fondo —la angustia— que sucede de nuestras limitaciones humanas, frente a una

realidad que desborda al sujeto, una realidad que se muestra ajena, hostil, indiferente y que remite a la pérdida de un espacio que escapa al entero *control* del individuo. La noción de lo siniestro refiere —además— a una cualidad de basamento, remite a lo húmedo que está en el fondo de toda acepción y que no es accesible enteramente a la representación, aquello que puede procurar asco (Trías, 2006). Se trata de un territorio que no es tocado—completamente— por los potentes rayos de la razón, pero que a su vez es zócalo de toda experiencia y enunciación; por ello, también escapa de la absoluta gestión y operación humanas. Es una potencia inscrita en la subjetividad que posibilita el orden de lo real; constituye una posición limítrofe, y alude a una situación de frontera. De ese modo, dicha comarca —condición de posibilidad de la enunciación y del sentido— se refiere a esa presencia que, no debiendo hacerse manifiesta, aparece así: “En tanto que condición, no puede darse efecto estético sin que lo siniestro esté, de alguna manera, presente en la obra artística” (Trías, 2006, p. 22). Lo siniestro alude a ese horizonte que había señalado Freud, basamento de la experiencia y de la razón, aquella extensión que no sale a la luz, y que debe permanecer oculto. Entonces, la razón al confrontarse con sus propios orígenes, no encuentra un vector rebosante de luz, claridad y distinción, sino el núcleo vital de su génesis —el territorio inconsciente— este se muestra como lo íntimo, secreto, opaco, tenebroso, grotesco, etc. (Freud, 1919/1992b); es decir, representa el magma que caracteriza al *ello*, donde yacen los deseos sin objeto, aquellas pulsiones demoníacas y bestiales que amenazan aparecer con una fuerza inusitada (Trías, 2006). Puesto que lo bello y lo siniestro, para Rilke, operan como categorías con cierta correspondencia, “lo bello es el comienzo de lo terrible que los humanos podemos soportar” (Rilke como se citó en Trías, 2006, p. 31). Como ya planteaba Schelling: “se denomina *Unheimlich* [siniestro] todo lo que, debiendo permanecer secreto, oculto [...] no obstante, se ha manifestado” (Schelling, 2, 2 649; como se citó en Freud, 1919/2020, p. 5623). Y ese comienzo “nos aventura, como tentación, hacia el corazón de la tiniebla, fuente y origen, feudo de misterios, que debiendo permanecer ocultas se hacen manifiestas” (Trías, 2006, p.31). Así, la contraparte de la razón produce en nosotros, al revelarse, “el sentimiento de lo siniestro” (Trías, 2006, p. 31). Lo siniestro u ominoso aparece en una doble circunstancia “anuda el adentro y el afuera al modo de una banda de Möbius en una torsión, un repliegue, un doblez, una figura topológica que implica una crítica radical a la interioridad [...] constituye un punto de ajenidad irreductible para el sujeto” (Bornhauser, 2005, párr. 17). Se trata de un extrañamiento producto de la conformación que denominamos doméstico, familiar, próximo, con lo más lejano. Lo

Unheimliche pertenece a un horizonte simbólico, y sus contenidos no solamente indican aquello que se resiste a toda impronta de simbolización, sino que “el umbilicamiento de los significantes, su anudamiento bajo la figura del ombligo, al servir de pivote de lo simbólico, asegura la existencia de la distinción entre lo interior y lo exterior, sostiene la frontera divisoria entre adentro y afuera” (Bornhauser, 2005, párr. 20). De ahí que el correlato de la vivencia, o experiencia, que no puede ser conducida enteramente a la locución, representa el basamento de la construcción de la subjetividad. Empero, dada su cualidad, lo ominoso es aquello que fragua las estructuras lingüísticas, porque implica poner en palabras aquello que significa la génesis del sentido, en la que el fundamento del sujeto no puede poner por delante, sin una transgresión o violencia. Esto conduce a una circunstancia de frontera, a un extrañamiento, una ajenidad íntima, y sostiene Freud (1919/1992b): “también *Heimlich*, *heimelig*, perteneciente a la casa, no ajeno, familiar, doméstico, de confianza o íntimo, lo que recuerda al terruño, etc.” (Freud, 1919/1992b, p. 222). De ahí que la categoría de lo siniestro, siguiendo a Freud, se ve precedida por una paradoja en la que ambos extremos del fenómeno se pliegan, predicando un mismo acontecimiento, lo familiar, doméstico, que sufre un extrañamiento, una lejanía; es decir, se trata de una interioridad foránea que se hace manifiesta.

Para Trías (2006), lo verdaderamente bello aparece velado; anuncia sutilmente lo esencial de la condición humana, lo oculto, aquello que no nos es lícito penetrar, sino a través del escorzo y velo fenoménico. Entonces, en este orden de ideas, lo siniestro alude a lo indeterminado, la confusión, el caos, lo pulsional o hasta lo demoníaco. Es un producto de ese magma inagotable denominado inconsciente, donde lo vedado, lo misterioso y secreto queda al descubierto —paradójicamente— por el velo de lo doméstico, de lo familiar e íntimo. Para Trías (2006), una de las cualidades de lo siniestro es que tiene que ser conocido o familiar. En un análisis etimológico, Trías (2006) alude a la definición freudiana *Unheimliche*, que es el antónimo de *Heimlich*. Este último término lo define como lo íntimo, secreto, familiar, hogareño doméstico; por ende, su antónimo nos sugeriría que refiere a lo no manifiesto, ajeno, extraño, extravagante. Trías (2006) advierte otra aproximación a la categoría estética de lo siniestro como “algo que fue familiar se ha revelado inhóspito” (Trías, 2006, p. 34). Lo íntimo, familiar y doméstico que, asimismo, se revela como lo más distante y que debe aparecer velado, puesto que su manifestación desnuda, sin la mediación del filtro del yo (del lenguaje, de la belleza, consensualidad, razón y validez) alude a la potencia del deseo sin objeto, amenazando con toda su

potencia inusitada. Lo siniestro estaría relacionado con la ejecución de un absoluto deseo, que, en el choque con el yo, ha sido censurado, prohibido, reprimido. El sentimiento de lo siniestro se origina cuando ese deseo prohibido, secreto, reprimido, aparece. Lo siniestro posee una ambivalencia, entre lo real y lo ficticio, de nuestros deseos más inconscientes o temores, como la pérdida del principio de realidad que se manifiesta en alucinación, o en la psicopatología:

En lo bello reconocemos acaso un rostro familiar, reconocible, acorde a nuestra limitación y estatura, un ser u objeto que podemos reconocer, que pertenece a nuestro entorno hogareño y doméstico; nada pues que exceda o extralimite nuestro horizonte. Pero de pronto eso tan familiar, tan armónico respecto a nuestro propio límite, se muestra revelador y portador de misterios y secretos que hemos olvidado por represión, sin ser en absoluto ajenos a las fantasías primeras urdidas por nuestro deseo; deseo bañado de temores primordiales. (Trías, 2006, p. 39)

El carácter de la obra artística —al menos para Trías— se trata de *un velo* que trasluce los deseos más fundamentales, pero también los temores, mediante el vehículo de una manifestación familiar, *Heimlich*. Una representación familiar, doméstica, determinada y sensible, que sugiere sutilmente sin mostrar, revela sin dejar de ocultar. De ese modo, en el arte lo siniestro no aparece con toda su impronta, porque tendría la forma de una ruptura de frontera metapsíquica; concurriría a una experiencia de cuño psicopatológico, como sucede con la psicosis. De ahí que la categoría estética de lo siniestro oculte, pero al mismo tiempo muestre en su ocultar, la vitalidad del deseo, de los temores, de las fuentes primigenias de la vida, de lo oscuro, del basamento y condición de la experiencia, cubiertos por el sutil velo de la familiaridad. Este velo cubre al caos, a las imágenes insoportables, a la nada, a la muerte: “presencias donde lo repugnante, el asco, ese límite a lo estético trazado por la crítica kantiana, irrumpen en toda su espléndida promiscuidad de oralidad y de excremento” (Trías, 2006, p. 40).

Lo primitivo, lo inconsciente y la psicosis

Lo fundamental de la obra freudiana durante el siglo XX consiste en introducir la dinámica de las manifestaciones simbólicas, de las formaciones psíquicas que aluden al andamiaje de la neurosis, como sucede con los *lapsus*, chistes, obras de arte, actos fallidos, etc. En su obra *Die Traumdeutung*, Freud explora la operación del sueño para comprender el

entramado de relaciones simbólicas que operan bajo la impronta de la neurosis (1900/1991b). Sin embargo, dada la polivalencia de estas, es imposible establecer un esquema interpretativo unívoco de su estructura, debido a sus múltiples manifestaciones, en que la pulsión opera bajo diferentes recubrimientos, y en ocasiones desemejantes objetos de cumplimiento, “a ratos contradictorios e inconciliables entre sí” (Bornhauser, 2005, párr. 4).

Gran parte de la obra freudiana se desenvuelve en el territorio en que se hace patente que el sujeto no es enteramente dueño, *Herr*, de sus deseos, pensamientos, actitudes y conducta; es decir, de los mecanismos de aquello que representa la génesis del sentido y del lenguaje. En un sentido semejante, Foucault (1999) sostenía que “el filósofo mismo no habita la totalidad de su lenguaje, como un dios secreto y omniparlante; descubre que hay, junto a él, un lenguaje que habla y del que no es dueño” (Foucault, 1999, p. 172). Esta cualidad muestra otro de los golpes ontológicos —que señala la obra freudiana— acaecidos durante la modernidad; indica que el sujeto no es completamente soberano de sus actos, actitudes, pensamientos e, incluso, se le escapan de su entera gestión las omisiones. Entonces, podríamos comprender parte de la condición del sujeto moderno como aquel que carece de la entera soberanía, no solo de un espacio común, del espacio en el que se concreta su existencia, el cual en nuestra actualidad deviene cada vez más inhumano debido a la égida civilizatoria del capital, sino que, aun de su propia intimidad; es decir, el territorio con el que sostiene su yo, no le es lícito tener completa gestión y control (Freud, 1923/1992c). Lo siniestro precisamente representaría la mirada atónita a esta imagen del núcleo vital y arqueológico humano, lo que realmente habita en el interior de la subjetividad, sus deseos más secretos que operan bajo ningún control irrestricto, pulsiones que escapan de la órbita del yo; dicho de otro modo, se trata de la mostración del núcleo fundamental del principio del placer, que requiere del atavío para poder ser exhibido, ahí donde habitan “la más horribles y espeluznantes devoraciones, amputaciones y despellejamientos” (Trías, 2006, p. 41). Empero, ahí surge el extrañamiento, en la huella de un territorio doméstico —inconsciente— que a fuerza de su apareamiento se ha convertido en lo más distante. Algo semejante menciona Lacan cuando sostiene que “eres esto, que es lo más lejano de ti, lo más informe” (Lacan, 1966/2009, p. 510).

La categoría de lo siniestro muestra en efigie —o en metonimia— dicha cualidad de lo que debe permanecer oculto, *Unheimliche*, que se gestiona

sutilmente mediante el velo de la obra de arte. De ahí que la aparición de la pulsión —sin mediación, sin el vehículo de la sublimación— no sería considerada arte, sino una psicopatología, locura, etc. En este tenor, podríamos ubicar dichas pulsiones como el magma que constituye el deseo de lo humano, es decir, el vector del principio del placer sin velos, la comarca en la que aparece el deseo sin objeto, nudo y sin atavíos (Trías, 2006). La fractura de esta frontera implicaría emplazar zonas limítrofes, situación que mienta la pérdida de un horizonte de orden, gestión, sentido y orientación entre el núcleo fundamental de lo humano y las reglas imperativos y leyes que rigen la existencia social, de aquella zona fronteriza que configura la subjetividad. La fractura de los bordes metapsicológicos alude —en parte— a la manifestación de la psicosis, a la escisión del yo en términos de modalidad defensiva que opera “más enérgica” que incluso los mecanismos de la represión (Freud, 1894/1991a). Pese a que la neurosis y la psicosis poseen cuadros sintomatológicos semejantes, para Freud la neurosis se encontraría, aún, en vínculo con el principio de realidad, mientras la psicosis —más bien— en conexión con la vida pulsional. Empero, la realidad consensuada se fragmenta en la psicosis, en tanto que el yo se pone al servicio del ello. Sin embargo, para Freud al menos podemos encontrar dos estadios en el origen de la psicosis: (a) como lo que sustrae al yo de la realidad; (b) como una forma de compensación ideatoria ante una realidad que se ha colapsado y deviene la cristalización del delirio. Entonces, posteriormente a la fase de retiramiento incipiente de la realidad, al individuo le sucede una segunda fase activa que es la de re-articular, construir, *territorializar* al yo en compleción de una realidad.

En la psicosis, el remodelamiento de la realidad tiene lugar en los sedimentos psíquicos de los vínculos que hasta entonces se mantuvieron con ella, o sea en las huellas mnémicas, las representaciones y los juicios que se habían obtenido de ella hasta ese momento y por los cuales era subrogada en el interior de la vida anímica. Pero el vínculo con la realidad nunca había quedado concluido, sino que se enriquecía y variaba de continuo mediante percepciones nuevas. (Freud, 1924/1992d, p.195)

Entonces, la psicosis en un primer momento conduce a una circunstancia psicopatológica, mientras que, en el segundo estadio, remite a un proceso de reconstrucción en el cual la realidad ideada pretende emplazar al principio de realidad ajeno, extranjero, hostil. En este contexto, la psicosis restituviva constituye una circunvalación de la libido que retorna a su origen, una regresión que de alguna manera conecta al individuo con lo más profundo de su yo, lo cual podría advenir el preámbulo de una

adaptación con el mundo interior tal como lo sentencia Jung: “en otros términos, que la regresión lleva a la ineludible adaptación al alma, al mundo psíquico interior” (1995, p. 47). La psicosis representaría la pérdida del espacio del yo, entre los límites del ello y del principio de realidad, lo cual conduciría a la difuminación del territorio común, del *sensus communis*. Habría que entenderlo, a su vez, con cierta impronta de despersonalización, en la que se ha diluido el control del espacio, y del medio ambiente que lo compone, en una extensión que se ha conformado extraña, extranjera, pero asimismo doméstica, íntima y familiar —manifestado por flujo de la pulsión sin inhibiciones—; es lo que denominamos el exilio de la razón. Ello conlleva, a su vez, una posición problemática en la representación del cuerpo, puesto que este aparece como si hubiera sufrido un extrañamiento, una pérdida (Fuentes, 2016). En un tono semejante, se habla de la despersonalización y descorporalización del psicótico que enuncia Lacan, a propósito de que es difícil trazar los límites de la enfermedad mental, en la medida en que la persona afectada por dicha condición no concibe como habitar ese cuerpo que le parece extraño (Lacan, 1966/2009, p. 512). Así, el individuo deviene un *desterritorializado*, un exiliado de la subjetividad hegemónica y dominante.

Martín Ramírez: pintor del exilio

Lo siniestro mienta los deseos ocultos, velados, las pulsiones demoníacas, lo primitivo, los temores, lo que se hace presente mediante los recubrimientos fenoménicos. Es lo que Trías (2006) denomina *condición* de la obra artística. Empero, la categoría de lo siniestro alude a lo doméstico, pero también a lo remoto, forastero y extranjero: *outsider*.

En este contexto, podríamos entretener una correlación de ideas entre, por un lado, dicha cualidad de lo siniestro, que se refiere a esa cualidad de extrañamiento, marginalidad y extranjería, pero, a su vez, de proximidad y familiaridad, y, por otro lado, un tipo de arte denominado *outsider*. Pese a la variedad de definiciones del *arte outsider*, en términos de arte marginal, *folk art*, *visionary art*, *grassroot art*, etc., (Muro, 2017), dicha categoría estética tiene su “propia taxonomía, es totalmente inclasificable, [de] ahí estriba su peculiaridad, singularidad y relevancia” (Muro, 2017, párr. 1). Muro (2017) señala que este tipo de arte posee la propiedad de estar realizado por un agente que intenta crear un espacio de identidad, al margen de elementos derivados del academicismo o clasicismo; el autor no atiende pretensiones figurativas, ni tampoco genera su actividad como un

dispositivo para “alcanzar fama, dinero o prestigio” (Muro, 2017, párr. 1). De hecho, gran parte de esta clase de arte está realizado sin la intención de devenir una pieza artística, sino que se encuentra más próximo a una forma de terapia; opera como un mecanismo de restitución ante un territorio que se ha difuminado: “con el arte consiguen restaurar una comunicación con el mundo exterior, al que habían olvidado por sus ‘situaciones’ mentales” (Muro, 2017, párr. 1). Entonces, el arte *outsider* mienta la propiedad de un arte desvelado, “puro”, ulterior a todo ornato fenoménico, ya que sus creadores “no buscan imitar, no existen influencias, no se adhieren a ninguna moda o estilo (...). Es un acto creativo desde la esencia del ser humano (Muro, 2017, párr. 2).

Gran parte de los creadores de arte *outsider* se encuentran entre las fronteras de la salud mental y la psicopatología, entre los límites de lo lícito e ilícito: “buscan el automatismo del que bebió el Surrealismo y el Dadaísmo” (Muro, 2017, párr. 3). Es un arte que demanda la intervención del inconsciente sin el velo de la inhibición, del recubrimiento de la razón; es decir, aspira a remitir directamente a la fuente de las pulsiones sin objeto, incluso a lo bestial, o bien lo demoníaco, sagrado o hasta metafísico, a esa región denominada por Trías (2006) “lo siniestro”. Señala a una categoría estética que va más allá de las nociones convencionales de lo bello. En este tenor, vale la pena mencionar a uno de los representantes mexicanos del arte *outsider* más importantes, pero también más olvidados: Martín Ramírez, un inmigrante mexicano que pasó 32 años de su vida en algunos hospitales psiquiátricos de Estados Unidos. Pese a que realmente hay poca información sobre el pintor y su obra², se sabe que es oriundo de Tepatitlán de Morelos:

Para la historia del arte mexicano es muy significativo que uno de los artistas autodidactas más reconocidos y cotizados en el mundo [Ramírez] haya nacido en el mismo estado donde nacieron tres de los creadores más singulares en la historia de la literatura y el arte moderno en México: el escritor Juan Rulfo, el muralista José Clemente Orozco y el arquitecto Luis Barragán. (Espinosa, 2019, p. 309)

Ramírez vivió en un periodo de noche oscura de la historia debido a la Gran depresión económica de 1929, que golpeó especialmente a los trabajadores inmigrantes en Estados Unidos; también fue contemporáneo del desencadenamiento de la Guerra de los cristeros en México, hecho que le impedirá regresar con su familia. Así, se detonarán sus primeras crisis psicológicas y se verá conducido al confinamiento psiquiátrico en el

nosocomio de Stockton, California, diagnosticado con esquizofrenia catatónica, que pertenece a un cuadro fenomenológico de psicosis (Kapsambelis, 2017). Ramírez, sin haber gozado de una formación artística formal, no obstante, se convierte en un artista autodidacta que impactó en el arte marginal y emergente, *outsider* (Espinosa, 2019). Si bien gran parte de sus piezas fueron destruidas por personal médico tratante, por haber sido consideradas en su momento como simple basura, su obra está cotizada en la actualidad en miles de dólares, además de ser considerado, por múltiples críticos, como uno de los dibujantes más importantes del siglo XX y el artista marginal más destacado de México (Espinosa, 2019). Según González:

El desconocimiento del idioma del lugar donde radicaba, su mutismo selectivo y el interés que tuvo por las artes plásticas, hacen de Ramírez un sujeto cuya vida es interesante para el análisis, tanto artístico como psicoanalítico. (González A., 2007, p. 2)

Martín Ramírez nació el 31 de marzo de 1895 y murió el 17 de febrero de 1963 (Espinosa, 2019). Su carácter de migrante se debió a los problemas económicos que sorteaba su familia, que lo conducen a trabajar primero en las vías ferroviarias y, después, como minero en la ciudad de Ruth, Nevada, en Estados Unidos. Allí tuvo contacto con la brutalidad del trabajo cuasi esclavo, que, dada su condición de inmigrante, se intensificaba más debido a su desconocimiento del idioma inglés. Además

[...] de vivir en condiciones ínfimas de vivienda, los migrantes mexicanos tenían la obligación de realizar las tareas más pesadas y peligrosas, y por salarios más bajos que los que se daban a los trabajadores blancos encargados de las mismas labores. (Espinosa, 2019, p. 59)

Otro de los problemas que se avecinan durante esta estadía fueron los brotes de tuberculosis y problemas pulmonares, afecciones que, para Espinosa (2019), perseguirán a Ramírez, aun durante su estadía en el hospital psiquiátrico años después. Por otro lado, para Espinosa, otra afección que estriba en la pérdida del territorio para los migrantes se relacionaba con el hecho de:

[...] vivir solos y lejos de sus familias tenía efectos negativos en su estado emocional y psicológico. Por un lado, el consumo de alcohol y la frecuentación de prostitutas, en algunos casos, [...] les producían un profundo sentimiento de culpa y confusión debido a la religiosidad que era parte de sus valores. (Espinosa, 2019, p. 61)

Durante la Gran Depresión de Estados Unidos, Ramírez es despedido de su trabajo en 1931; por ello, comienza a vagar sin rumbo por las calles de California, puesto que “a menudo, los migrantes en particular eran detenidos por vagar en las calles o por lo que la policía consideraba un comportamiento irracional en público” (Espinosa, 2019, p. 81). Dado su monolingüismo y su estado confundido, la policía lo apresó y condujo al Stockton State, hospital psiquiátrico, considerando su salud psíquica deteriorada. En el nosocomio se le diagnosticó —primeramente— depresión maníaca (González, 2007). Pese a que Ramírez varias veces escapó de este hospital, siempre se le hallaba y volvía a ser internado. En 1933 se le diagnóstica —además— como demente precoz en su forma catatónica. De ahí que se le internara posteriormente en el De Witt State Hospital, en Auburn, California en 1948. Fue en dicho sanatorio donde comienza a realizar sus primeros bocetos, dibujos, collages, por los que posteriormente se le consideraría un artista.³ Para algunos autores (Espinosa, 2019; González, 2007; Torre, 2007), los diagnósticos que se le imputaron dejan una estela de dudas al respecto, debido a que bien pudo haberse tratado de una víctima de racismo, discriminación y, por ende, de una mala evaluación clínica, dada su circunstancia de migrante mexicano y de no hablar inglés. En este contexto, “los eugenistas y los racistas, que pensaban que los migrantes estaban predispuestos hereditariamente a la locura y que la inmigración masiva era la causa de que las instituciones psiquiátricas estuvieran sobrepobladas, utilizaron estas cifras para oponerse a la migración” (Espinosa, 2019, p. 78). Dicho de otro modo, la cuestión de la locura se desplaza no a un problema eminentemente neurobiológico o psíquico, sino que su concepción alude a calificar a una condición de *desterritorializado*; es decir, remite —además— al americano pobre, indígena, desplazado, migrante, latinoamericano, negro, marginado, etc., y adquiere un carácter de control migratorio biopolítico, incluso anatomopolítico. Se trata de una gestión y dominio de aquellos individuos que no comparten el fenotipo europeo y, por tal cualidad, no participan enteramente de la razón, sino que poseen una inclinación a la locura, a la vagancia, a la estulticia o a la criminalidad; por ello era necesario imponer restricciones cada vez más severas en las políticas de inmigración de los Estados Unidos (Espinosa, 2019). Entonces, de aquí surgen algunas posibles cuestiones: ¿es a partir del internamiento que Ramírez colapsa su principio de realidad psíquico, debido al sufrimiento del internamiento psiquiátrico y como respuesta adviene la psicosis? ¿Su manifestación psicótica —aludiendo lo anteriormente expuesto— no representaría, más bien, un intento de *territorializar*, restituir, un espacio del cual ya no posee

ningún control? Sin embargo, dicho estado de pérdida de gestión del mundo concreto, que se manifiesta en la sintomatología de la despersonalización y la psicosis, no solo remite a aquel que ha sufrido la violencia biopolítica (racial-migratoria), (antiséptica-eugenésica-médica), sino que dicho fenómeno representa el correlato del inmigrante, el cual encarna la miseria económica. Entonces, tales individuos pertenecen a los márgenes y periferias, son los *nadies*, en la expresión de Galeano (2018), remiten a lo abyecto y el desperdicio. Se trata de individuos excedentarios que habitan como si se fueran fantasmas, puesto que no pertenecen a ningún sitio —entre la disolución de las fronteras tanto geográficas, como psíquicas— y constituyen, además, las víctimas del desenvolvimiento del progreso histórico de Occidente, puesto que, en el despliegue de este último, dichas víctimas se encuentran bajo los bordes o a la zaga, lo que indica que han perdido el horizonte de sus existencias. En este tenor, el migrante deviene un sub-hombre, anónimo e impersonal: *desterritorializado*. Y tal vez, en el caso de Ramírez, se esperaría que con su balbuceo pictórico suceda un acto disruptivo, de rememoración y de reconocimiento, frente a un principio de realidad biopolítico que ha convertido a los migrantes en despojo y desperdicio, en excedentes de la sociedad que necesitan ser neutralizados: “esto es, la preparación de los lugares a modo de vertedero, para los residuos humanos que el progreso económico doméstico estaba arrojando en cantidades crecientes” (Bauman, 2005, p. 55). El monolingüismo de Ramírez no constituye solo un desconocimiento del lenguaje del país en el que residió tanto tiempo, sino que se refiere a un nomadismo, no únicamente del territorio geográfico, sino a la pérdida de los referentes simbólicos que articulan, sostienen y configuran la subjetividad hegemónica. De ese modo, se transforma en el anormal, *el loco* en sentido foucaultiano; pese a sus grandes diferencias, comparte dicha marca elocuente con el psicótico freudiano: ambas efigies participan de una realidad *anormal* que se antepone a las dinámicas de la subjetividad vigente; se trata del intento de restituir un horizonte colapsado (Foucault, 1972).⁴ Asimismo, el *desarraigo* de las condiciones simbólicas alude a una fractura entre lenguaje y espacio, que adviene en la cristalización fenoménica de la pérdida de la razón. Mediante su arte, Ramírez trata de recomponer la condición de fractura, los escorzos, fragmentos, correlatos de una subjetividad quebrantada; su actividad se refiere a reconstruir un horizonte mediante las huellas, rastros y grietas de su memoria. Así trata de cristalizar un territorio del cual ya no posee ningún gobierno, mediante la impronta del arte. Dicho fenómeno remite a un criterio para distinguir entre una obra generada a través de la producción industrial y una

configurada como obra artística, tal como sostiene Wajcman (2001). El proceso industrial se puede caracterizar por la carencia de remanentes fenoménicos en su confección, tales como huellas, fallas, rupturas que remiten a la intervención de un sujeto agente, puesto que “hay sujeto cuando hay un defecto en el objeto”; así, el arte —al menos el *outsider*— demanda el correlato de la huella, de la pérdida o de la falta (Wajcman, 2001, p. 64). Wajcman (2001) indica que podría cavilarse en torno a dos formas de arte: una alude directamente al proceso de sublimación, mientras que la otra modalidad apunta a la dimensión que constituye una compensación de lo real. De ahí que podría diferenciarse entre dos mecanismos implicados en la psique en la constitución del arte, siguiendo a Freud: entre la sublimación neurótica y la compensación psicótica. En tanto que la angustia neurótica está vinculada con conflictos internos reprimidos, representación, huellas mnémicas fracturadas, sentimientos de culpa, insatisfacción, dicha sublimación neurótica impele a considerar que el arte es una forma de abordaje ante dichos sentimientos (Freud, 1905/1992a). Se trata de una forma de desviación de las energías libidinales a fuentes de gratificación no sexuales; dentro del andamiaje freudiano puede localizarse así el trauma del origen neurótico. No obstante, la forma de generación artística en el eje de la compensación psicótica se vincula —más bien— a la nivelación y restitución de una realidad que se ha erosionado, fracturado o diluido. Dicho principio de evitación y de escape a una realidad compartida remite a fenómenos como la paranoia o la alucinación. Entonces, planteando una posible frontera entre el arte como mecanismo sublimatorio y restitutivo, el primero se mueve aún en el circuito de realidad compartida, mientras que el segundo emplea el arte como una forma de concreción o desplazamiento del territorio de lo real (Freud, 1930/1992e). Así, habrá puntos de coincidencia y desviación entre la creatividad neurótica sublimatoria y la inventiva de la psicosis de restitución, tal como señala Díaz:

[...] con presencia de imágenes concretas o delirantes, donde no hay diferenciación entre realidad y fantasía ni tampoco entre símbolo y simbolizado a nivel cognitivo. Por lo contrario para crear hay que adentrarse en zonas oscuras, huir de lo conocido y andar a tientas entre arenas movedizas. Esto es común tanto para el proceso creativo como para la vivencia del psicótico de su mundo interno. (Díaz, 2013)⁵

Entonces, para Freud, ambas funciones, sublimatoria y compensatoria, del arte operan en torno a cubrir, abrigar, velar, desplazar, reconstruir; es decir, funcionan conforme al encubrimiento y ocultamiento

o rearticulación de la pulsión, siguiendo la categoría de lo siniestro, tal como señala Trias (2006). Para Ramírez, quizá el arte no solo recree mecanismos de defensa sublimatorios, sino que intente erigir un espacio de retorno hacia lo real; invoca un dispositivo de compensación ante un horizonte que se ha quebrantado. Así, la realidad no es solo el objeto de la representación, como lo planteaba la tradición ilustrada, sino que esta —la realidad— se desempeña como un dispositivo construido, en la que el sujeto, pero también el medio, poseen una suma de implicaciones y articulaciones complejas. De ahí que el loco, quien está excluido y exiliado de dicho juego inclemente de la constitución de lo real, para autores como Rendón (2001), tendrá un lugar privilegiado, puesto que este ocupa:

[...] los primeros lugares de las clasificaciones —la psicosis de Schuman, las manías de Goethe, las depresiones de Kafka, Tolstoi, Goya y Joan Miró e incluso los delirios de Dalí son simplemente un botón de muestra—. El *Homo depressivus* es el contrapunto lógico del *Homo imaginativus*. (Rendón, 2001, p. 74)

En el imaginario de la primera mitad del siglo XX, la locura estaba estrechamente vinculada con la inmigración; aun dentro de las opiniones de algunos de los miembros de la Asociación Psiquiátrica Estadounidense (American Psychiatric Association, APA) prevalecían dichas opiniones (Espinosa, 2019). Asimismo “muchos miembros de la APA sentían que la población migrante albergaba a un gran número de “deficientes mentales” que “mancillarían a generaciones futuras de estadounidenses” si no se restringía su entrada al país” (Espinosa, 2019, p. 78). Así, las políticas de la inmigración también constataban un control biopolítico de la población, que supuestamente evitaba la degeneración de las futuras generaciones de estadounidenses.

Durante la estadía de Ramírez en el De Witt State Hospital, el psicólogo, profesor e historiador del arte Tarmo Pasto percibe el valor artístico de su obra; ello, durante la década de 1950 (Espinosa, 2019, pp. 112-113). Este profesor fue el primero que se atrevió a exponer al público algunos de los dibujos de Ramírez; sin embargo, “durante los primeros años solo utilizaba las obras en sus clases y como material para sus conferencias públicas sobre arte y psicología” (Espinosa, 2019, p. 65). Lo que se consideraba basura para los médicos, enfermeros y personal, para Pasto contaba con un interés artístico; por tanto, comienza a recolectar los trabajos del mexicano. Vale la pena mencionar que Pasto conocía y estudiaba la obra del psiquiatra alemán Hans Prinzhorn, quien encontraba

una utilidad terapéutica en los trabajos realizados por los enfermos mentales (Espinoza, 2019). Esto remite a una terapéutica que se opone al exceso del monopolio de intervención farmacológica en el tratamiento psiquiátrico, puesto que la generación de arte invoca a las fuerzas más profundas que se encuentran al interior del sujeto. La mayoría de los materiales con los que Ramírez trabajaba consistían en lo que usualmente se considera basura y legajos, es decir, lo abyecto, materiales que remiten a una condición de frontera, o sea, componentes que se encuentran entre los limítrofes de medios útiles e instrumentos, o que solo significan desperdicios. Esa cualidad alude a la propia circunstancia fenoménica en la que vivió el autor: la de ser un marginado, paria y desterrado, un desperdicio para la sociedad. Asimismo, parte de los elementos que Ramírez emplea para realizar sus obras son páginas de libros, bolsas y trozos de papel que pegaba con una pasta hecha a base de papas y saliva, entre otros materiales:

[Ramírez] pegó con paciencia el papel que recibía del hospital junto con cualquier trozo que encontraba en la basura, con un pegamento que hacía mezclando saliva con papa. Sus únicos materiales eran lápices, crayones, tinta para zapatos, jugo de frutas rojas, carbón de cerillos usados y una pasta que hacía al mezclar algunas materias primas con avena, su propia saliva e incluso sus flemas. (Espinoza, 2019, pp. 6-7)

Asimismo, Pasto proveía a Ramírez de papel y colores, entre otros útiles; también rescataba sus trabajos ya finalizados; posteriormente organizó diferentes exposiciones públicas con dichas piezas (Espinoza, 2019). Ramírez empleaba las herramientas y materiales de maneras poco ortodoxas, puesto que los resignificaba o les brindaba un nuevo uso; por ejemplo, cuando se le daban crayolas las derretía y las aplicaba a un pedazo de madera o a los legajos de papel (Folk Art Museum, 2007). Ramírez construye con su obra un territorio, en el cual su pintura representa el detritus de un cuerpo *desterritorializado*, despersonalizado que anhela cristalizar. Se trata de la generación de un espacio doméstico, semejante a como Certeau (2004) se expresa a propósito del proceso de creación y generación de la obra de Miró: “las pulsiones del color, en Miró, agujeran también con sus flechas el espacio creado por sus juegos. Hay hemorragia de fluidos fuera de su cuerpo” (Certeau, 2004, p. 13). Así se compone un autorretrato ante una psique y un cuerpo que se han fragmentado, escindido, y, por ende, es necesario reconstruir. Ramírez erige su psique con su obra plástica, como si se tratara de un mecanismo de compensación, puesto que pareciera que su existencia se sostiene solamente como el punto

de abyección, ante aquello que parece “nada que se vuelve desperdicio” (Certeau, 2004, p. 48). Ello señala el intento de restitución de un espacio que ha devenido foráneo, migrante, otro —precedido por un extrañamiento—, puesto que sus piezas plásticas y cuerpo se interceptan, confluyen y confunden —intermitentemente— como si la pintura representara un fragmento, un detritus, que aspira a *territorializarse*, a cristalizarse, a asir una identidad.

El arte de Ramírez posee una condición de frontera, puesto que sus piezas manifiestan el correlato de un espacio doméstico que se ha perdido; relatan una atopía que muestra la comarca donde yace lo esencial, lo pulsional, cubierto por el velo del recuerdo, de la memoria, bajo la impronta de la huella de lo familiar e íntimo. Su obra —principalmente— está compuesta de imágenes de charros, vírgenes, caballos, iglesias, santos y arquitecturas ignotas, símbolos y representaciones que habitan en sus recuerdos de cuando vivió en México, bajo la égida de una razón fracturada, de un recuerdo que se desdibuja como si fuera polvo. La locura se manifiesta —paradójicamente— mediante el mutismo que le granjeó el diagnóstico de catatónico, ya que la catatonía alude a un subtipo de demencia prematura que se aplicaba a cualquier paciente que “pudiera ser negativo o mudo” (Espinoza, 2015, pp. 93-94). El silencio de Ramírez representa esa marca de lo no simbolizable, no comunicable, o incluso lo no visible, aquello que se resiste al sentido lingüístico; se trata de una posición que se encuentra allende los márgenes del sentido. No obstante, se refiere a una economía libidinal que elocuentemente mienta a la génesis de toda significación y enunciación. Es el desplazamiento del arte por la lengua, como una forma de expresión, como el medio de cristalizar un cuerpo, un territorio, puesto que el cuerpo concreto se ha trastornado, ha migrado. Se trata de la creación de un lenguaje privado que es extraño para los habitantes del lenguaje intersubjetivo y consensual, que manifiesta la subjetividad vigente y hegemónica. Estamos ante un lenguaje privado que —paradójicamente— refiere a la *predicación de la verdad*, puesto que nombra al magma pulsional de la condición humana: lo inconsciente. La locura de Ramírez alude a una posición de frontera, remite al basamento de toda experiencia y representación; se trata de lo indefinido, no transparente ni diáfano, ni claro, ni distinto, sino más bien una marca de la ausencia de un territorio común: *lo otro*, que sale de sí para hallarse, puesto que lo doméstico se ha convertido en lo más extranjero y foráneo. En este tenor, el anormal remite a lo ajeno, lo disgregado, despersonalizado, tal como refiere Certeau (2004) a propósito de la formación de

subjetividades que surgen como contraparte de los saberes formales de la tradición del pensamiento dominante —científico— durante los siglos XVI-XVII. De ahí que el balbuceo de los débiles, marginados y olvidados represente una forma de resistencia desesperada, anónima y en ocasiones silenciosa, ante el vasallaje de las interpretaciones monopólicas que los dominan y sojuzgan: “como si [...] los héroes epónimos del conocimiento fueran los desheredados de nuestra sociedad” (Certeau, 2004, p. 38). Podríamos sostener que la pérdida de la realidad y despersonalización que sufre Ramírez simboliza el quebranto de un horizonte común, del territorio doméstico, íntimo, del sí mismo; implica, de hecho, *estar fuera de sí* (Certeau, 2004). Pero contrariamente al arrebatado producto del *entusiasmo* que Platón describe a propósito del rapto del poeta expulsado de su República utópica, el *fuera de sí*—entusiasmo— de Ramírez quizá represente un grito anónimo como un intento de *territorializar* la experiencia que se escapa de su fuero. Ramírez, a través del arte, crea un mecanismo de resistencia frente al control biopolítico que representaba el hospital psiquiátrico y su circunstancia de enfermo mental, siguiendo la ya clásica descripción de Foucault (2007), puesto que este dispositivo —el hospital— aspira al control total sobre el cuerpo y la subjetividad del paciente (Foucault, 2007). El dispositivo biopolítico no solo ansía generar los cuerpos más vigorosos para que sean útiles a la creación de riqueza capitalista, sino que también apunta a la eliminación o marginación de los cuerpos indeseables o anormales (Foucault, 2007). Empero, la creación de dibujos, para Ramírez, opera como una suerte de dispositivo disruptivo —catalizador— para erigir una comarca doméstica, una extensión de orientación y sentido que represente un ejercicio contestatario de libertad, un mecanismo psíquico de compensación, de atemperamiento biopolítico, tal como opera el mecanismo de la psicosis restitutiva (Freud, 1924/1992d; Leader, 2013).

La importancia de la intervención del cuerpo para la obra de Ramírez indica una performatividad, lo cual puede significar la sustitución de un espacio diluido, de la razón; se desplaza a la construcción de un cuerpo —territorio— en el que la pintura narra sin hablar. Se trata de la invención de un lenguaje hecho a base de legajos, desperdicios, imágenes mnemotécnicas, la invención de una región para articular un cuerpo, un cuerpo diferente, un cuerpo extraño para la medicina positiva, la cual impone el cuerpo científico para atender la anormalidad, tal como expresa Certeau (2004). Puesto que toda habla remite a un dialecto, todo discurso para Certeau se ve alterado por una cuestión afectiva; de ahí que no existe

un saber —discurso— objetivo y universal que abarque la totalidad de la experiencia humana (Certeau, 2000b). Así, la heterodoxia y los otros saberes —horizontes de sentido— brindan una contraparte; se trata de la creación de un cuerpo de saberes *otros*, que en nuestro núcleo de interpretación aluden a una teoría que presenta una disonancia y disrupción contra los modelos universalistas que tratan la enfermedad mental solamente desde el monopolio de la farmacopea.

A través del arte, Ramírez trata de construir una razón, demarcación, que parte de un discurso heterodoxo estructurado con base en la biografía del autor, en el que la anécdota, los recuerdos, imagen, símbolo, devienen formas de discurso. Se trata de generar una expresión que no pretende ser un sistema acabado y coherente de sentido completo (como sucede con el sistema científico de validez epistémica), sino un engranaje que valide la experiencia personal (Certeau, 2004). En este contexto, la locura remite a una experiencia que predica la pérdida de toda gestión del horizonte simbólico, necesario para erigir la identidad (Haesbaert, 2011), lo cual equivale al mutismo de un cuerpo lesionado y mancillado. Se refiere a un yo quebrado, fragmentado, a ese yo que es condición de posibilidad de todo discurso. De ese modo, los procedimientos de compensación psíquica (Leader, 2013) requieren otros tipos de grafías —métodos de escritura— como formas de simbolización para crear una superficie familiar, espacio de asequibilidad, territorio de *arraigo*. En el caso de Ramírez, será mediante el dibujo que se imprime la huella del significante⁶, de aquello que el cuerpo se resiste a enunciar: la razón común, espacio de validez consensual —universal— de todo discurso. El arte en Ramírez opera como una suerte de tracción dialéctica de un cuerpo hablante que ha enmudecido, que se manifiesta a través del mutismo; entonces el orden de la experiencia se desplaza al territorio de la imagen.

Empero, algunas experiencias que podrían considerarse para la psiquiatría de génesis patológica, para algunos psicoanalistas como Rizzuto, o algunas escuelas psicoanalíticas como el análisis transicional (Rizzuto, 1996), podrían representar experiencias profundas de la condición humana. Ramírez trata de construir con su obra aquello que se ha extraviado, exiliado, perdido; remite a la ausencia del territorio del sentido, tal como sucede con la patria, la comunidad, la familia, el lenguaje, la razón, etc. La pintura de Ramírez concierne a una pasión creadora movida por un velo de la irrealidad, de la incomprensión y de la confusión; la extrañeza se convierte, en este tenor, en el vehículo de la potencia creativa: inventar un

territorio —atopía— que parte de legajos, desperdicios, de lo abyecto, productos de una razón quebrantada. En esta creatividad asoma “el más allá, algo ‘salvaje’ que pueda ser manifestado” (Certeau, 2004, p. 315), es decir, la obra de Ramírez permite atisbar esa región de la psique que tiene que ser velada, encubierta, negada, lo primitivo que se encuentra en la huella de la memoria, en el núcleo fundamental de la experiencia humana, al margen de la circunspección del yo. De ese modo, la obra y experiencia de Ramírez se margina, exilia, descalifica, como sucedió con los médicos, enfermeros y personal tratante del hospital psiquiátrico durante la mayor parte de la reclusión de Ramírez (Espinosa, 2019), quienes consideraron que la obra del autor era basura, residuo y desperdicio. En este tenor, la obra de Ramírez remite a aquella región no emplazada enteramente por la razón, sino que yace oculta con su silencio en espera de un acto de rememoración y de reconocimiento.

Conclusiones

Se podría definir a la psicopatología como aquello que se encuentra latente en nuestras representaciones más íntimas, es decir, aquel espacio que no atraviesa —completamente— el tamiz del yo modulador y filtro de la experiencia, dentro del andamiaje de corte psicoanalítico freudiano. Concierno a la extensión que no se muestra y que debe de permanecer en silencio, pero que, asimismo, es condición de posibilidad de toda experiencia de sentido y locución. Remite al núcleo vital de lo humano, pulsiones, deseos, energía libidinal, que no se exhibe, sino mediante las formas de atavío de la representación, lo que para Trías (2006) constituye el fenómeno de lo bello. Ramírez implementa un ejercicio artístico que presupone una revelación o un atisbo a lo más terrorífico del ser humano, a lo siniestro, puesto que dicha imagen abandona parte de las capas fenoménicas del filtro —atavío— del yo. Siguiendo a Leader (2013), se puede describir la experiencia de un paciente psicótico que, debido a la carencia de tratamientos farmacológicos prolongados, hizo posible el estudio de su trastorno, alguien cuya existencia había sido “destrozada por la psicosis” (Leader, 2013, p.11). Sin embargo, el paciente con el transcurrir del tiempo fue capaz de encontrar un nuevo equilibrio sin la necesidad de tratamientos farmacológicos. Dicho fenómeno es conocido por los psiquiatras como “mecanismos de restitución” (Leader, 2013, p. 11). Son mecanismos que representan una vía de esperanza para las personas cuyas vidas se han fracturado debido a la manifestación de la psicopatología. La función en el arte de Ramírez opera a semejanza de la alucinación psicótica, siguiendo la

tópica freudiana; se trata de mecanismos de restitución del yo ante un horizonte que ha sido sustraído. Entonces, en este contexto, el arte puede operar como un dispositivo de formación de coherencia, de compensación y *arraigo* para reconstruir las fronteras metapsíquicas —esto entendido como parte de la génesis de la psicopatología— como sucede en el caso de Martín Ramírez. Este, al no hablar ni un ápice de inglés durante su estadía en el nosocomio, y al haber perdido los significantes del mundo concreto, dada su circunstancia de migrante y de haber neutralizado la razón, vio suprimido el control del espacio en el que se desenvolvía y habitaba. Empero, el arte funge como un mecanismo que construye un recurso lingüístico, cimienta una superficie de asequibilidad, orientación y sentido. Entonces, el arte puede confabular para la búsqueda de tratamientos ante fenómenos de despersonalizaciones y *desterritorializaciones*; esto último sucede con la manifestación fenoménica de la psicosis. Así, cabe representar un nuevo esquema o perspectivas de tratamiento frente a las psicopatologías, en oposición o asociación a los modelos de tratamiento eminentemente de corte farmacológico.

Notas

¹ Deleuze y Guattari emplean en sus textos el concepto de *desterritorialización* para hacer énfasis en el desmantelamiento de campos de poder mediante líneas de fuga creativa; sin embargo, a diferencia del uso que se hace en el presente texto, este concepto posee una dimensión positiva en su filosofía. Es decir, condesciende una apertura para generar lo nuevo, como un espacio de inventiva que abandona la territorialidad ya trazada de una subjetividad vigente vertida a través de la maquinaria capitalista, como si se tratara de un espacio que tiende a instalar *lo otro* (Deleuze y Guattari, 1980). Sin embargo, nuestra concepción de la noción de *desterritorialización* es cercana al concepto weiliano de *desarraigo*: *Le déracinement*, Weil (1996). Este concepto remite a la estela de un horizonte en el cual el individuo pierde gradualmente el espacio que conforma y *arraiga* su existencia, en tanto que el mundo deviene una comarca gradualmente cada vez más ajena y extranjera a la habitación humana, atendiendo únicamente lógicas de poder, control, acumulación productiva y bélica que no condescienden a proliferar un territorio en el que el ser humano pueda sostenerse. El *desarraigo* se trata de una lógica —señala Weil— que tiende a instaurar lo no-humano, como si refiriera a una patología del sujeto moderno, y sostiene Weil (1996):

El *desarraigo* constituye con mucho la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas. Los seres desarraigados tienen solo dos comportamientos posibles: o caen en una inercia del alma casi equivalente a la muerte, [...] o se lanzan a una actividad tendente siempre a desarraigar, a menudo por los métodos más violentos. (Weil, 1996, p. 54)

El concepto de *desarraigo* weiliano es de amplio espectro y se refiere a la pérdida de aquellos símbolos culturales con los cuales se cristaliza, sostiene y configura la

personalidad de los individuos; es decir, la manera en que el sujeto *territorializa, arraiga*, el sentido de su existencia en un horizonte de contención que impela a la habitación, subsistencia, invención, creatividad y, por ende, posibilita el florecimiento y proliferación de la condición humana, de la dignidad humana, articulando una subjetividad que se escapa de las lógicas vertidas eminentemente a las demandas del poder, dominio y control o, dicho de otro modo, a las formas biopolíticas de la constitución del sujeto contemporáneo, el cual requiere de la servidumbre o la violencia constante para subsistir (Weil, 1996). De ese modo, bien podríamos sostener que el fenómeno de *desarraigo y desterritorialización*, que se emplearán en forma indistinta en el presente texto, en nuestro horizonte interpretativo, es contrario al de Deleuze y Guattari (1980): conlleva procesos de fractura psíquica, semejantes a cuando un individuo ha perdido el control y gestión del territorio y este deviene extranjero, ajeno e indiferente; lo que procura el horizonte de lo no-humano. Se trata de procesos que conducen en primera instancia —a quien los padece— a la despersonalización, o incluso de índole mucho más grave hasta suceder el caso de la psicosis.

² Debido a la carencia de fuentes a propósito de la biografía de Ramírez no es posible hacer un rastreo pormenorizado de las etapas primeras de su formación y de los posibles traumas que intervinieron a la manifestación de su psicopatología posterior. Puesto que “Nadie llegó a entrevistar a Ramírez. Su densa liturgia quedó sin explicar” (Valdeón, 2007, párr.8).

³ Hasta la fecha no existe información en torno a si Ramírez pintó antes de su confinamiento psiquiátrico, por lo general los críticos consideran que fue a raíz y resultado del mutismo que experimentó en la reclusión psiquiátrica, como una forma de expresarse ante la frustración del encierro (Espinosa, 2019).

⁴ Para Foucault la locura remite a una categoría socialmente construida que ha sufrido diferentes modificaciones, cambios y articulaciones en la historia. La representación de la locura en la sociedad occidental ha tenido múltiples etapas: la antigua, la del renacimiento, clásica y la contemporánea. Sin embargo, podríamos considerar que en la época contemporánea el *loco* es aquel que cristaliza una subjetividad anormal a las demandas contemporáneas de sentido, bajo una impronta de la racionalidad vigilada y normalizada a las expectativas y requerimientos productivos. Sin embargo, la relación entre el *anormal* en sentido foucaultiano y la psicosis freudiana demanda un análisis mucho más exhaustivo, de modo que dicha correlación será abordada en futuros trabajos por rebasar la especificidad del tema principal del presente texto (Foucault, 1972).

⁵ Sin embargo, Díaz (2013) distingue entre una psicosis convencional y una crisis psicótica profunda en la cual dicha condición patológica del individuo le impide crear, puesto que en tal situación el sujeto no puede simbolizar,

[...] en un como sí, donde las palabras, los objetos, los pensamientos, no sirven para ser pensados o para describir algo, son cosas en sí mismas, objetos bizarros de los que se siente rodeado y que necesita expulsar (proyectar) mediante identificaciones proyectivas, como un intento de desembarazarse del sufrimiento y del dolor psíquico que supone pensar, ver, percibir estos elementos. (Díaz, 2013, párr. 34)

En una crisis psicótica se puede plantear un plano fenomenológico liminal de la neurosis, en tanto que el primero es incapaz de crear, a diferencia del sujeto neurótico que “se inmiscuye en el proceso creativo con la intensidad de un proceso primario del que surten y nacen las ideas, asociaciones, notas, colores, para encontrar un continente en el que depositar sus pensamientos, fantasías, etc.” (Díaz, 2013, párr. 34).

⁶ En *La invención de lo cotidiano*, Certeau (2000a), se refiere por huella del significante a la forma en que los significados se transmiten y se mantienen en el tiempo. Siguiendo a Certeau (2000a), los significados nunca son fijos ni inmutables, sino que se transmutan, cambian, evolucionan y desplazan con el devenir de la historia. El sentido de los significantes estriba el uso que se les brinda. La huella del significante es una especie de marca o rastro que deja un significado en la cultura y que puede ser rastreado y estudiado para entender cómo ha evolucionado a lo largo del tiempo (Certeau, 2000a). En el caso de Ramírez, sus recuerdos, representaciones e imágenes de su vida previa al confinamiento operan como una cartografía que posibilita que una razón quebrantada por el asilamiento no naufrague y se pierda, sino que siga a flote.

Referencias

- Balbi, J. (1994). *Terapia cognitiva posracionalista: Conversaciones con Vittorio Guidano*. Editorial: Biblos.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (P. Hermida, trad.; 2.ª ed.). Paidós. (Obra original publicada en 2004).
- Bornhauser, N. (2005). *Das Unheimliche*. Presencia e incidencia de lo Ominoso en el pensamiento de Freud y Foucault a propósito del problema de la interpretación y sus consecuencias para la conceptualización del sujeto, *Cyber Humanitatis*, 35.
https://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_sub_simple2/0,1257,PRID%253D16159%2526SCID%253D16167%2526ISID%253D576,00.html
- Certeau, M. (2000a). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. (A. Pescador, trad.) (Universidad Iberoamericana. (Obra original publicada en 1979).
- Certeau, M. (2000b). *Heterologies. Discourse on the other*. (B. Massumi, trad.). University of Minnesota Press. (Obra original publicada en 1992).
- Certeau, M. (2004). *La fábula mística* (J. López Moctezuma, trad.). Universidad Iberoamericana. (Obra original publicada en 1982).
- Deleuze G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*. Les éditions de minuit.

- Descartes, R. (2011). Discurso del método. En *Obras completas* (M. G. Morente, trad.; pp. 97-152). Gredos. (Obra original publicada en 1637).
- Díaz C., J. (2013). Proceso Creativo, Arte y Psicopatología. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 33(120), 645-662.
<https://doi.org/10.4321/S0211-57352013000400006>
- Espinosa, V. M. (2019). *Martín Ramírez. Arte, migración y locura* (M. Hernández trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2015).
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿no hay alternativa?* (C. Iglesias, trad.). Caja negra.
- Folk Art Museum (2007). *Martín Ramírez*. <http://www.folkartmuseum.org/ramirez>
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard. (Obra original publicada en 1961).
- Foucault, M. (1999). Prefacio a la transgresión. En *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales*, Volumen I, (M. Morey trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1994).
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. (H. Pons, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2004).
- Foucault, M. (2013). *Surveiller et punir Naissance de la prison*. Gallimard. (Obra original publicada en 1975).
- Freeman, W. J. y Skarda, C.A. (1990). Representations: Who needs them? En J.L. McGaugh, N.M. Weinberger, y G. Lynch (Eds.), *Brain Organization and Memory: Cells, Systems, and Circuits*, (pp. 375–380). Oxford University Press.
- Freud, S. (1991a). Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatoria. En *Obras Completas Vol. III, (1893-99)* (J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey, trads.; 2.^a ed., pp. 41-61). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1894).
- Freud, S. (1991b). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas Vol. IV, (1893-99)* (J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey, trads.; 2.^a ed.). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1900).

- Freud, S. (1992a). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas Vol. VII*, (1901-1905) (J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey, trads.; 1.ª ed., pp. 109-224). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1905).
- Freud, S. (1992b). Lo ominoso. En *Obras Completas, Vol. XVII (1917-1919)* ((J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey trads, trads.; 2.ª ed., pp. 215-252). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1919).
- Freud, S. (1992c). El yo y el ello. En *Obras completas Vol. XIX (1923-1925)* (J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey, trads.; 2.ª ed., pp. 1-66). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1923).
- Freud, S. (1992d) Neurosis y psicosis. En *Obras completas Vol. XIX (1923-1925)* (J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey, trads.; 2.ª ed., pp.151-160). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1924).
- Freud, S. (1992e). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras. En *Obras completas Vol. XXI (1927-1931)* (J. L. Etcheverry; L. Wolfson; J. Strachey, trads.; 2.ª ed., pp.3-56). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1930).
- Freud, S. (2020). Lo siniestro. En *Obras completas. Nueva edición integral*. (Wisehouse Classics, trad., pp. 5614-5668). Biblioteca Ibérica. (Obra original publicada en 1919).
- Fuentes, Araceli (2016). *El misterio del cuerpo hablante*. Gedisa Editorial.
- Galeano, E. (2018). *Amares*. Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1993).
- González, A. (2007). Diagnósticos erróneos: Psicoanálisis de la vida y obra de Martín Ramírez. *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 10.
<https://www.museocjv.com/martinramirez/Diagnosticos%20erroneospdf.pdf>
- Gordon, L. R. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra máscaras blancas*, (pp. 217-260). Akal.
- Guidano, V. (1987) *Complexity of the self: a developmental approach to psychopathology and therapy*. The Guilford Press.

- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios “a la multiterritorialidad.* (M. Canossa, trad.). Siglo XXI Editores.
- Hagar M. R. (2015). *Arte, locura y psicoterapia. Una aproximación constructivista a la psicosis y a la creación artística como tratamiento.* RIL Editores.
- Jaspers, K. (1964). *Psicopatología Generale.* Il pensiero scientifico.
- Jung, C. G. (1995). *Energética psíquica y esencia del sueño* (L. Rosenthal y B. Sosa, trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1948).
- Kant, I. (2013). *Crítica del juicio.* (M. G. Morente, trad.; 4ta ed.). Espasa. (Obra original publicada en 1790).
- Kapsambelis, V. (2017), *Manual de psiquiatría clínica y psicopatológica del adulto* (G. G. Jordán y H. Pérez-Rincón, trads.); Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2012).
- Lacan, J. (2009). *Escritos 2.* (T. Segovia; J. David Nasio. Y A. Suárez, trads.; 3ra. ed.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1966).
- Leader, D. (2013). *Qué es la locura* (R. Vicedo, trad.). Editorial Sexto Piso. (Obra original publicada en 2011).
- Llinás, R. (2001). *I of the Vortex: From Neurons to Self.* The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/3626.001.0001>
- Mahoney, M. (1991). *Human change processes. The scientific foundations of psychotherapy.* Basic Books.
- Mata, R. I. y Ortiz, L. A. (2003). Industria Farmacéutica y Psiquiatría. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 86, https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352003000200005
- Markus, G. (2016). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI* (J. Madariaga, trad.). Pasado y Presente.
- Medard, B. (1979). *Von der Psychoanalyse zur Daseinanalyse.* Europaverlag.
- Mitchell M. (1998). *An Introduction to Genetic Algorithms.* Massachusetts Institute of Technology.

- Miyamoto, Y., Nisbett, R. E., & Masuda, T. (2006). Culture and the Physical Environment: Holistic Versus Analytic Perceptual Affordances. *Psychological Science*, 17(2), 113-119. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01673.x>
- Muro, S. (07 de septiembre de 2017). Arte Outsider. *Kalós. Artes plásticas*. <http://www.revistakalos.com/arte-outsider/>
- Park, D. C., & Huang, C.-M. (2010). Culture Wires the Brain: A Cognitive Neuroscience Perspective. *Perspectives on Psychological Science*, 5(4), 391–400. <https://doi.org/10.1177/1745691610374591>
- Pérez-Bourbujo, F. (2004). *Schelling, El sistema de la libertad*. Herder.
- Popper, K. (2001). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista* (C.S Santos, trad.; 4ta ed.). Tecnos. (Obra original publicada en 1972).
- Rendón, M. J. (2001). *El espíritu del éxtasis. La religión de la vida*. Paidós.
- Rizzuto, A. M. (1996). Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística. En L. López-Baralt y L. Piera (Eds.), *El sol a media noche*. (pp. 61-76). Trotta.
- Safran, J. (1998). *Widening the Scope of Cognitive Therapy. The Therapeutic Relationship, Emotion, and the Process of Change*. Jason Aronson Inc.
- Searle, J. R. (1997). *La construcción de la realidad social*. (A. Domènech, trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1995).
- Sierra-Siegert, M. (2008). La despersonalización: aspectos clínicos y neurobiológicos. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 37(1), 35-54. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-74502008000100004
- Torre W. (29 de abril de 2007). El mito de Martín Ramírez. *El Universal Cultura*. <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/52421.html>.
- Trías E. (2006). *Lo bello y lo siniestro* (8va ed.). Ariel. (Obra original publicada en 1982).
- Valdeón B. (17 de marzo de 2007). Un desconcertante pintor mexicano muerto hace 40 años encandila a Nueva York. *El mundo.es / Cultura y ocio*. <https://www.elmundo.es/elmundo/2007/03/15/cultura/1173990324.html>

- Valdés, M. (2016). *La arquitectura de la psiquiatría*. Plataforma Editorial.
- Wajcman, G. (2001). *El objeto del siglo* (I. Agoff, trad.). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1998).
- Weil, S. (1996). *Echar raíces* (J. C. González y J. R. Capella., trads.). Trotta Ediciones. (Obra original publicada en 1949).
- Wikinski, S. y Jufe, G. (2013). *El tratamiento farmacológico en psiquiatría. Indicaciones, esquemas terapéuticos y elementos para su aplicación racional*. (2da. ed). Editorial Médica Panamericana. (Obra original publicada en 2005).
- Yáñez, M. J. (2005) *Constructivismo cognitivo: Bases conceptuales para una psicoterapia breve basada en la evidencia*. [Tesis de Doctor en Psicología, Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, Santiago]. Repositorio académico de la Universidad de Chile.
<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/105993>

La madre monstruosa: figuraciones de la casa y de la maternidad en *Mandíbula* de Mónica Ojeda

The Monstrous Mother: Figurations of the House and Motherhood in *Mandíbula* by Mónica Ojeda

Helen Garnica Brocos
Michigan State University, Estados Unidos

Resumen

La novela *Mandíbula* (2018) de Mónica Ojeda da cuenta de una configuración que se puede reconocer monstruosa en torno a la figura materna desde, principalmente, dos aristas: la gestación de la madre como un ser que devora y ahoga a sus crías (homologación con una matriz violenta) y la extrañificación mediante una representación animalizada que carece de referentes humanos y se muestra semejante a elementos del reino animal y vegetal, o tópicos hórridos como la noción de la bruja. En ese sentido, nuestra investigación se detendrá en las imágenes vinculadas a los espacios domésticos que representan figuraciones disruptivas para la profesora Clara, y las estudiantes Annelise y Fernanda. Para ello, ubicaremos la casa-útero que se constituye símil de un cuerpo femenino que las hijas simultáneamente anhelan y repelen. Así, nos valdremos, principalmente, de la categoría de monstruo trazada por Mabel Moraña en *El monstruo como máquina de guerra* (2017) y por Elena del Río en *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español* (2003), puesto que nos servirá para detectar fisuras dentro del discurso racional y la emergencia de una filiación distinta. De manera similar, señalaremos los peligros que conlleva una cercanía malsana para la prole basándonos en los artículos de Luce Irigaray (1994) y de Jacques-Alain Miller (2005).

Palabras clave: Mónica Ojeda, maternidad, monstruo, espacio doméstico, bruja

Recibido: 26-03-2023. Aceptado: 12-06-2023



Helen Garnica Brocos es Magíster de Literatura Hispanoamericana por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Bachiller de Literatura Latinoamericana por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es miembro de Riel Siglo XIX y del grupo Narrativa, Sociedad, Derechos Humanos y Resistencia Cultural en el Perú Republicano del Instituto Riva Agüero. Perteneció al comité editorial de la revista *Entre Caníbales* y a la asociación *Sembrando Lectores*. Actualmente se encuentra estudiando una maestría en Michigan State University. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9644-0913>

Contacto: hegarbro@gmail.com

Cómo citar: Garnica Brocos, H. (2023). La madre monstruosa: figuraciones de la casa y de la maternidad en *Mandíbula* de Mónica Ojeda. *Revista Stultifera*, 6(2), 261-286. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-10.

Abstract

The novel *Mandíbula* (2018) by Mónica Ojeda reveals a configuration that can be recognized as monstrous around the maternal figure from, mainly, two aspects: the gestation of the mother as a being that devours and drowns her offspring (conceived as a violent matrix) and alienation through an animalized representation that lacks human referents and is shown to be similar to elements of the animal or vegetable kingdom or horrific topics such as the notion of the witch. In this sense, our research will stop at the images linked to domestic spaces that represent disruptive figurations for the teacher Clara, and the students Annelise and Fernanda. For this, we will locate the house-womb that constitutes a simile of a female body that the daughters simultaneously yearn for and repel. Therefore, we will mainly use the category of monster outlined by Mabel Moraña in *El monstruo como máquina de guerra* (2017) and by Elena del Río in *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español* (2003), since it will help us to detect fissures within the rational discourse and the emergence of a singular affiliation. Similarly, we will point out the dangers of unhealthy closeness for progeny based on articles by Luce Irigaray (1994) and Jacques-Alain Miller (2005).

Keywords: Mónica Ojeda, maternity, monster, domestic sphere, witch.

It is the same woman, I know, for she is always creeping, and most women do not creep by daylight. (Charlotte Perkins Gilman)

La disolución violenta y dolorosa de los otrora lazos filiales idealizados entre madres e hijas se ha vuelto una constante en la narrativa producida por escritoras como Samanta Schweblin, Solange Rodríguez, Mariana Enríquez, María Fernanda Ampuero, Fernanda Melchor y Mónica Ojeda, quienes dan cuenta de mundos en crisis donde el terror se instaura mediante la revelación de familiaridades que se infieren monstruosas. Precisamente, la novela *Mandíbula* (2018) de Ojeda delinea espacios cerrados eminentemente femeninos a través de la presentación de un grupo de colegialas de clase media alta que estudian en la institución bilingüe Delta, High School for Girls, donde no asisten “indígenas ni negras” (p. 51) y que pertenece al Opus Dei en Guayaquil. Tales adolescentes son Fernanda, Annelise, Natalia, Fiorella y Ximena, quienes comparten aula y se entregan a un culto modulado por las historias provenientes de la web (*creepypastas*), las lecturas de Arthur Machen o Howard Phillips Lovecraft, la percepción conflictiva respecto a los vínculos con sus núcleos familiares y el descubrimiento de su sexualidad. Sobre todo, la narración se concentra

en la amistad entre Fernanda y Annelise, las cuales son semejantes (ambas poseen madres violentas o ausentes) y sostienen una cercanía que las lleva a una exploración conjunta de sus corporalidades y temores.

A la historia de las jóvenes, se suma el recorrido vital de la maestra Clara López Valverde, una mujer cuya única aspiración es la de ser invisible para una sociedad que le es, constantemente, hostil: Elena Valverde, su mamá, la odiaba/temía desde que era una niña, carece de amigas, sus colegas la observan con desdén y sus alumnas no le expresan el más mínimo respeto. De hecho, esta profesora de Literatura enfrentó una circunstancia traumática al ser vejada por dos de sus estudiantes, las mismas que invadieron su casa, la agredieron y planearon darle muerte para garantizar su silencio. En el texto, se evidencia que esta fase no ha sido superada por la docente y, más bien, ella se encuentra aterrada al ir a trabajar a la institución privada referida porque se materializa su más grande temor: púberes bulliciosas y con una falsa apariencia de inocencia. Dichos miedos se hallan enraizados, en realidad, en la interacción con Elena, una mujer que la constriñe a vivir bajo su presencia (controla sus deseos y la manifestación de sus acciones).

Por ese motivo, nuestro análisis se concentra en la puesta en relación de madres e hijas, en la medida que equiparamos la imagen materna con la de un monstruo que amenaza, continuamente, con devorar a sus crías y genera conductas disruptivas. Para aproximarnos a la concepción del monstruo y sus conexiones con la femineidad, nos valdremos, principalmente, de la propuesta de Mabel Moraña en *El monstruo como máquina de guerra* (2017) y de *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español* (2003) de Elena del Río Parra; ambos estudios ofrecen una visión sumaria sobre aquellas criaturas que resultan excesivas, ajenas y visibles para una audiencia que no termina de comprender ni nominalizar aquella presencia que le causa perturbación. A continuación, ofreceremos una definición sucinta de lo monstruoso con miras a comprender los haceres y sentires de nuestras protagonistas.

El monstruo como amenaza epistémica: la otra cara de la madre

Desde la Antigüedad clásica, la presencia de criaturas consideradas distintas causó extrañeza entre los seres humanos, dado que no se podían explicar, con exactitud, qué era aquello que contemplaban: ¿un ser divino?, ¿un error de la Naturaleza?, ¿un ente en envoltura deforme? Elena del Río, en su indagación sobre la monstruosidad española, indica que los

monstruos devienen particulares y diferentes en contraste con corporeidades instaladas normales y hegemónicas. En consecuencia, es imposible fijar una definición, en tanto que esta requiere de un continuo proceso de equiparación o traslación con respecto a elementos provenientes del reino natural (animales o vegetales) y entidades demoníacas. Asimismo, en palabras de Mabel Moraña, la reflexión sobre su presencia comporta una serie de características vinculadas al hecho de mostrarse en público¹:

La palabra *monstruo* deriva etimológicamente del latín *monstrare* (exponer, revelar, desplegar) y se vincula también al verbo *monere* (advertir o amonestar). El monstruo ostenta su *diferencia* y a partir de ella prueba los límites de tolerancia del sistema: exhibe las contradicciones del mundo en el que ocasionalmente se inserta, desafiando a partir de su extremada contingencia el régimen y proyección de lo social. Para el monstruo no existe ni el progreso ni la utopía ni la pureza de clase, raza o género, ya que su ser consiste de una materia contaminada en la que las cualidades humanas han sido definitivas o al menos parcialmente desplazadas, borradas o sustituidas por rasgos espurios, *fuera de lugar*. Esa cualidad inubicable, ubicua, constituye la esencia del monstruo: allí reside lo que queda de su alma y allí radica también su condición proliferante. (2017, pp. 32-33)

Así, el monstruo está signado por la indeterminación al ostentar rasgos provenientes de diversas esferas que lo convierten en un *collage*, eco de su propia singularidad, la misma que puede ser próxima o distante para los humanos al ser “siempre una (id)entidad *nueva*, pero a la vez *constante*” (Moraña, 2017, p. 25). Su carácter abiertamente transgresor se manifiesta al poner en entredicho las asunciones de normalidad establecidas en cada estadio histórico, con lo que su acaecer aparece extraño; igualmente, enlaza elementos contradictorios que lo ubican parecido a un exceso carnal excéntrico por donde fuga el sentido que se resiste al lenguaje y se incrusta “como una cuña en el corazón de la racionalidad occidental” (Moraña, 2017, p. 31). Esto manifiesta la artificialidad de la relación entre significados y significantes al existir “una imposibilidad discursiva en abarcar esa forma que interrumpe el orden, entendido como una legalidad” (Colombani, 2010, p. 89), hecho que produce la imposibilidad de nombrar a una criatura que simultáneamente resulta próxima y divergente.

Esta asociación primera entre monstruo, mostrar y otredad se apuntaló hacia el siglo XV tras la llegada de Cristóbal Colón a América, en vista de que el paisaje y las criaturas develaron una realidad donde, ante los ojos de los invasores hispanos, parecían ser nombrados por vez primera. Entonces, el reconocimiento del espacio americano se dio desde la alteridad

al constituirse “un desafío epistémico excepcional, que exige un replanteamiento de todos los conocimientos de la época a través de categorías que exceden lo ordinario.” (Boccuti, 2022, p. 130). De facto, los cuerpos de los nativos se convirtieron en mera prolongación del terreno que se debía domesticar y modernizar a manos europeas: indígenas, animales y territorio conformaban la fauna y la flora salvaje que, en el discurso cristiano del colonizador español, se civilizaría. En dicho despliegue de identidades y similitudes, se incrementó la crisis del lenguaje, en la medida que se carecía de suficientes palabras para designar aquello que se contemplaba: prodigios, portentos y monstruos fueron parte de un repertorio léxico que, indistintamente, aludía a bestias, eventos y hombres.

Justamente, Moraña se detiene en cómo la teratología estudiaba la desmesura para intentar posicionar a los monstruos como criaturas asentadas en los intersticios de la sociedad, en el entre-lugar donde la lógica binaria se ve continuamente rebasada. En verdad, su asidero en lo liminal lo transformó en una figura incómoda y desestabilizadora, por lo que su naturaleza era abiertamente política. Por ejemplo, basándose en Haraway, asevera que, antes de la aparición del relato *Vampire* (1819) de John William Polidori, proliferaban las vampiras que conjugaban rasgos seductores y mortales. Tal asociación fue soslayada en el siglo XIX europeo porque se masculinizó al bebedor de sangre y las mujeres pasaron a ser un objeto de deseo/consumo pasible de ser controlado. Con todo, el vínculo entre lo monstruoso y el cuerpo femenino no cesó, debido a que ambas presencias dinamitan el discurso de la razón eminentemente masculino de la Modernidad. Recordemos que la mujer es un ser capaz de condensar históricamente rasgos de pureza (la Virgen María) y de lujuria (la Eva judeocristiana, germen del pecado), por ello se suscita lo siguiente:

El monstruo, como la mujer, es situado en el margen del sistema, al borde del abismo de la Irrepresentabilidad: es lo desviado, anómalo e incompleto. Si la mujer, desde la Antigüedad, es vista como un cuerpo mutilado y al mismo tiempo excesivo, propenso al desborde de sus flujos, a la deformación corporal, a la histeria, el monstruo es asimismo el lugar de la irracionalidad, la obsesión y la proliferación de la materia. (Moraña, 2017, p. 229)

Es más, mucho antes que Eva, figuró Lilith, criatura de raigambre babilónica que enlazaba la furia de las *striga* y una rebeldía demoníaca al negarse a ser sometida por Adán durante el acto sexual. Lo último se originó al ella recordarle que ambos fueron creados a imagen de Dios y no tenía por qué ser la dominada en el coito. Además, en la tradición mesopotámica y

judaica, Lilith succionaba sangre o semen de los hombres para parir miles de demonios que infligieran daño en la humanidad; a veces, era devoradora de hijos ajenos (Ruah-Midbar, 2019). La mujer, con eso, podía revelar un cariz monstruoso al abjurar de su rol materno² o consumir a los hombres arrostrándolos a su lecho y su consecuente muerte; también, su corporeidad era inasible al ser cambiante: la menstruación y el embarazo vistos a modo de estadios que alteraban la cronología de la existencia. De hecho, siguiendo el discurso teratológico, el embarazo implicaba la posibilidad de generar una caterva malsana de crías:

en la mujer lo abyecto combina vida y muerte y por eso se acerca a lo sagrado (a lo excesivo, a lo sublime), desencadenando atracción y rechazo, admiración y miedo [...] Los monstruos emergen [...] de los defectos físicos o psicológicos de la madre, de su conducta sexual o de sus pensamientos, son accidentes de nacimiento, errores congénitos auspiciados por la naturaleza turbia y desviada de la mujer. (Moraña, 2017, p. 231)

En el recorrido de una genealogía monstruosa, Del Río (2003) detecta que, por lo menos, cuatro procesos, de los seis estipulados para la emergencia de seres prodigiosos, se enlazaban con la gravidez: la imaginación, la aprehensión y antojos, las insolencias naturales, y los sustos y miedos responsabilizaban a la madre por parir un ser deforme al haberse desviado de la atención exclusiva hacia el nonato o el esposo. En particular, el exceso imaginativo, de herencia agustiniana, da cuenta de cómo los sueños extraños o la presencia de un retrato que la madre observaba por mucho tiempo modelizaban a la criatura por nacer, es decir, aquello que se soñaba o miraba influiría en el físico del feto. Adicionalmente, los antojos insatisfechos de las gestantes mostraban una voracidad que excedía lo humano, en cuanto la madre no solo alimenta su propio cuerpo sino, también, el de otro ser, suceso que generaba malestar y confusión:

El antojo asume, de esta manera, la fuerza irracional del cuerpo femenino como connatural a la definición de la mujer; así, obliga a los hombres a aceptar una conducta femenina incontrolable, tan oscura y enigmática como los mismos monstruos que pueden engendrar. Puede concluirse de ello que las causas son homólogas a los 'productos' y se explican mutuamente, como formas equivalentes. (Del Río, 2003, p. 53)

De la misma manera, se concebía que, durante el parto, siguiendo la lógica de sustos y miedos, los resquemores maternos afectaban directamente a la criatura y deformaban su corporeidad; verbigracia, un bebé con hendiduras en la cabeza podía ser herencia de una madre

excesivamente medrosa ante un esposo golpeador. A su vez, el alumbramiento de más de un niño era indicio de una progenie malsana que el entorno postulaba y juzgaba negativamente, de allí que el cuerpo paridor ostentaba un peso simbólico y efectivo en la producción monstruosa. Rememoremos que las mujeres se afianzaban, por antonomasia, meras dadoras de vida, mas, en esa capacidad, albergaban el peligro de producir seres que anuncien un futuro calamitoso, a razón de que la cercanía entre lo femenino y el monstruo sintetizaba “simultáneamente humanidad y bestialidad, protección y destrucción, amor y muerte” (Guillamón, 2018, p. 185). Por consiguiente, hay un signo múltiple que animalizaba a la mujer ante los ojos de la sociedad: la indeterminación de su cuerpo que atraviesa transformaciones visibles se engarza con un derroche de pensamiento —proveniente de ellas al soñar, mirar objetos con fijeza o temer en demasía— que atenta contra su prole, la misma que exhibe deformidades originadas en el seno materno.³

El signo bestial materno deviene amenaza epistémica que socava las bases de la razón varonil y se enlaza directamente con el miedo: la potencia subversiva del monstruo descansa en su capacidad de horadar la realidad artificial y ser una “vía para problematizar nuestros códigos cognitivos y hermenéuticos” (Roas, 2019, p. 31), en atención a lo cual se materializa una pérdida de coordenadas referenciales que amenaza la constitución ontológica de los hombres, quienes atraviesan un miedo metafísico al descubrir cómo su realidad se revela artificiosa y pasible de ser destruida. Dicho de otra forma, mujeres y monstruos actualizan las fisuras de la realidad racional: las primeras exhiben un cuerpo que muta y puede sembrar, según sea el caso, vida o muerte, mientras que los segundos no se pueden comprender sino solo a través de la sustracción de referentes concretos (la cadena metonímica de continuidades en que el monstruo transita perennemente hacia lo animal, floral y demás).

Cabe resaltar que el develamiento de la monstruosidad materna evade el modelo pasivo y dador de vida que establece el discurso psicoanalítico. Luce Irigaray incide en tal aspecto al aludir a la muerte del padre primitivo, siguiendo a Freud, a manos de los hijos para instalar la civilización. En su perspectiva, esto se hace posible mediante la existencia de un asesinato primero que ha sido continuamente desplazado: la muerte de la madre. Esta ha sido arrojada del *locus* del deseo (ser mujer) y se le ha asignado el lugar de lo doméstico para establecer “un determinado orden en la ciudad” (1994, p. 35). La representación clásica que demuestra la

colisión entre el binomio madre y mujer es Clitemnestra, pues se exhibe insatisfecha ante un Agamenón que tiene múltiples amantes y sacrifica a la hija amada. La venganza de esta madre y la elección de mantener una relación con Egisto muestran la pervivencia de la voluntad y el deseo antes que una inclinación exclusivamente filial, por lo cual su hijo Orestes, influenciado por el deber religioso masculino, mata a su progenitora para restituir la ley en la *polis*. Tras el matricidio, Orestes es arrastrado a la locura por un conjunto de mujeres furiosas que claman venganza, las Eríneas, y sustraen su razón hasta la intervención de Apolo. La historia referida contribuye a que Irigaray postule el asesinato de Clitemnestra como metáfora del valor maternal que anula a la mujer, quien desea, y la separa de lo simbólico: el infante requiere desembarazarse, antes que todo, de quien le dio la vida para acceder a la cultura.

La sustracción se ancla en la primacía del falo frente a la matriz, “la primera casa que nos rodea y cuyo halo transportamos por todas partes” (Irigaray, 1994, p. 38), dado que se desplaza ese amor corporal (el párvulo se siente uno con el cuerpo materno) para ubicar al niño en el mundo de las palabras. Por eso, la existencia de una etapa previa a lo simbólico conlleva la deshumanización que arroja al hombre a la inclemencia de su destino y a una herida prístina marcada por la pérdida. Irigaray plantea, en tal forma, un encuentro cuerpo a cuerpo, donde se recupere ese vínculo primordial de protección que amplíe la noción del concepto de maternidad: no se trata de lograr una equiparación entre el signo masculino que organiza el destino racional de la nación mediante la lengua, símbolo civilizador; más bien, es imperioso valorar la alteridad femenina cual vía vinculada a la tierra y potente en sus formas de explorar las diferentes facetas del deseo, amén de esgrimir la posibilidad de alumbrar libros, proyectos y sueños propios, y ya no solamente seres humanos.

La constatación anterior implica la necesidad de explorar a la mujer en la madre y tasar la potencia procreadora surgida del vínculo entre matriz y cordón umbilical, herida inicial que delata la escisión violenta del niño con respecto al cuerpo femenino. En efecto, la separación mujer-infante produce una serie de metáforas negativas en torno a la concepción: la noción de cloaca o una boca devoradora que conjuga pestilencia y violencia. Irigaray subraya la imperiosa urgencia de trascender el estereotipo de lo materno, con el fin de buscar una vía que vehiculice otro tipo de goce, disímil de lo fálico, capaz de aprehender la relación entre madres e hijas: “la teoría analítica dice que la niña debe renunciar al amor de y hacia su

madre, al deseo de y hacia su madre, a fin de acceder al deseo del padre, está sosteniendo a la mujer una heterosexualidad normativa” (1994, p. 42). El reconocimiento de un tipo de deseo signado homosexual se distancia de la patologización del goce femenino⁴ que silencia la existencia de mujeres insatisfechas con el sistema falocéntrico, puesto que se constatan otros modos de amar, desear y sentir los afectos del sujeto, el cual avista una singular relación con su entorno, la misma que data de su unión con la madre.

En torno al vínculo previamente descrito, partiendo de una relectura lacaniana, Jacques-Alain Miller señala que el padre y la madre ocupan un lugar crucial en el ingreso del hijo al orden simbólico. En este proceso, se dan dos movimientos: el primero consiste en que la madre no debe concebir al crío como un todo-para-sí que la colme porque “[h]ay una condición de no-todo: que el deseo de la madre diverja y sea llamado por un hombre. Y esto exige que el padre sea también un hombre” (2005, p. 2); en otros términos, se requiere un asidero para el deseo dirigido hacia un otro que no sea el menor. El segundo movimiento se halla orientado a que el niño sea capaz de dividir entre la madre y la mujer con miras a que direcciona su deseo a cuerpos distintos a los de su progenitora y, con ello, no incurra en el incesto.

De hecho, el Padre es quien pone coto al afán infantil al develar cómo la madre posee un deseo fuera de la demanda continua de su prole, uno donde hay lugar para que exista la mujer que anhela el cuerpo del hombre. Destacamos que esta fase supone un trauma para el niño, quien atraviesa una partición de sí en torno a la materialidad corporal de la madre, ya que descubre que esta no se colma enteramente por él. Es conveniente retomar que un vástago que colma provoca angustia, debido a que “[e]s preciso, además, que se preserve el no-todo del deseo femenino y, por lo tanto, que la metáfora infantil no reprima en la madre su ser de mujer” (2005, p.3). Así, la mujer forma parte del proceso de ingreso del hijo a la cultura al reservar un resquicio para su propio deseo más allá de su prole, en tanto que una situación contraria acarrearía la destrucción de ambos.

En ese sentido, es capital, para el análisis de *Mandíbula*, indagar por la contigüidad entre monstruosidad y maternidad con la intención de detectar cómo la imagen de la mujer se reviste de significaciones distantes a la del tradicional papel de guardiana del hogar. Ella detenta una corporeidad múltiple que irrumpe en la regularidad material masculina, en la medida que alterna fases diferentes (la menstruación, por ejemplo);

modeliza la imagen del hijo acorde a sus pensamientos, obsesiones y miedos, lo cual potencia la posibilidad de una prole disruptiva para los patrones homogéneos de una comunidad determinada; y es quien, en la perspectiva psicoanalítica de Irigaray y Miller, permite el paso hacia lo simbólico: la herida fundacional que arroja al hijo fuera del cuerpo femenino (verbigracia, el territorio y lo multisensorial) y el descubrimiento de que la mujer no es colmada por el niño. En ambos casos, la pérdida y carencia potencian la faz monstruosa materna, puesto que ella excede las imposiciones de la razón.

Sobre lo enunciado previamente, nos detendremos en la configuración filial que se despliega en la novela de Ojeda. Por eso, abordaremos el vínculo entre Clara y Elena a partir de la modelización de la maestra trazada en el retrato y hacer familiar, al igual que la imitación deforme que la distancia de sus semejantes hasta convertirla en un bicho raro. De forma similar, la conciencia del desarraigo y la carencia de ser un todo para la madre resulta terrible para las colegialas Annelise y Fernanda, cuya existencia acaece desde las autolesiones y exploración dolorosa al descubrir el rechazo y repudio de quienes las han alumbrado. Este evento las ha marcado y ha provocado que estrechen lazos de cercanía entre ellas, aunque destructivamente. A continuación, explicaremos los efectos de la excesiva cercanía materna en la figura de la profesora Clara.

La madre monstruosa: una hija colmada y la casa-útero

Clara López es una mujer que anhela calcar la existencia de su madre y, por ende, adopta su profesión (docente), indumentaria (viste viejos ropajes) y hasta gestos (camina encorvada): su vida entera está dedicada a ser un simulacro deforme de su progenitora. La relación con la madre es bastante compleja en la novela, ya que se grafica la “[f]amilia como un nido de perversiones” (Pascua, 2022, p. 25) y se aprecia cómo se desnaturaliza el clásico estereotipo del ángel del hogar, paradigma femenino decimonónico falocéntrico, orientado al rol de salvaguarda de la familia y, por extensión, de la nación. Sin embargo, más allá del ser modelado bajo la imagen de la *donna angelicata* “se oculta el monstruo [...] aquella mujer que no renuncia a tener su propia personalidad, que actúa según su iniciativa, que *tiene* una historia que contar” (Moi, 1988, p.69), por lo que detenta un carácter dual donde es posible enunciar desde la masculinidad (la asunción de estructuras de poder) y exhibir la artificialidad de las imágenes que plagan el arte europeo (la recusación de la caterva de pálidas y moribundas vírgenes pertenecientes, principalmente, a la pintura prerrafaelita). Elena

Valverde no está configurada bajo el amor incondicional hacia la hija; más bien, es una mujer sola que no requiere de una pareja, ejerce su trabajo de docente con profesionalismo y rigor, raramente se expresa con cariño y evidencia poca paciencia. En efecto, se observa cómo, conforme pasa el tiempo, somete a Clara a un proceso de *extrañificación* para ubicarla en una tradición donde lo corpóreo no se enlaza el campo humano, sino en un repertorio de referentes vinculados a lo animal.

Ello se evidencia con la demostración de un rechazo que muta en desprecio, dado que “«Becerrita de oro» la llamó hasta los diez años, y después, con las desavenencias, ya solo «Becerra» alargando las erres si estaba enfadada, acortándolas si estaba de buen humor” (Ojeda, 2018, p. 25). Es sintomático que se instale a la hija en una relación inmediata de dependencia a otorgar el título de una becerrita alimentada exclusivamente de sustancia láctea, pues se hace hincapié en la unidad entre el cuerpo materno y el de la progenie, y se resalta la ligazón casi parasitaria entre Clara y Elena. Igualmente, la connotación positiva anclada en el oro se conecta, en la tradición judeocristiana, con la adoración que profirieron los israelitas a la estatua, cuya materia prima fueron joyas de oro, al querer suplir la ausencia de la autoridad representada por Moisés y, por extensión, la mirada de Dios.⁵ De ese modo, en la primera década, la madre la estima un objeto de adoración que pone en dependencia con respecto a su materialidad: la niña subsiste gracias a la leche y merece ser objeto central de atención.

No obstante, la permanencia prolongada de ese lazo entre ambos cuerpos termina volviéndose insoportable para la madre que se ve impelida a rechazar a su hija y reemplazar el diminutivo becerrita por becerra, término que se decora de un tono despectivo al ser usado para reconvenir o recordar la condición de una cercanía excesiva que agota a Elena. Basándonos en Irigaray y Miller, Clara no atraviesa satisfactoriamente su inmersión en sociedad y se rezaga en una situación intersticial que la animaliza, posteriormente, ante los otros, tal como sucede con Fernanda durante su sesión de psicoanálisis: “A veces, cuando sonreía, Miss Clara parecía un tiburón o un lagarto” (Ojeda, 2018, p. 9). El problema con la docente reside en que ha sido colmada por Elena y no ha dividido el cuerpo de la madre del de la mujer, de suerte que emerge un deseo incestuoso pensado, en su perspectiva, una manifestación suprema de amor:

Tenía diez años y, con los zapatos puestos, observó a Elena desde el centro de la cama, admirando su cabello espeso y negro, con algunos mechones

canosos [...] y los labios entreabiertos como una puerta que da a una habitación oscura. Sus senos caían desprotegidos a ambos lados de su cuerpo y, a través de la blusa, Clara vio unos pezones morenos que quiso desarrollar cuanto antes [...] «Te amo, mami», le dijo, y sintió un deseo indescriptible que, con los años, se le haría todavía más misterioso. Nunca supo lo que desató en ella esa pasión indecorosa e infantil que la llevó a acercarse a la boca de su madre y besarla lamiéndole los dientes” (Ojeda, 2018, p. 144)

La mirada de Clara intenta aprehender la corporeidad de su madre considerando que, en esa parcial desnudez, reposa la potencia del deseo carnal que la arroba y arrostra a un beso donde quiere devorar/retornar a la matriz primera que, alguna vez, la albergó. La intensa fijación de la niña se solaza en los cabellos sueltos, en la boca entreabierta “como una puerta que da a una habitación oscura” (Ojeda, 2018, p. 144), en los pechos caídos, en las estrías, en el bozo del rostro en proceso de deterioro y en la flacidez de la piel. En este actuar descansa el otro goce que se resiste a la “heterosexualidad normativa” (Irigaray, 1994, p. 42) y que no puede tramitarse en los límites sociales gestados en la novela ni explicarse cabalmente a través de las palabras.⁶ Por consiguiente, Clara experimenta una suspensión del lenguaje al no saber cómo denominar a tal pulsión, además de concentrarse en esa apertura de la boca/vagina que actualiza su arrojamiento a un mundo que la recusa y al que no acaba de adscribirse. No obstante, Elena reacciona hostilmente ante la contigüidad: sus ojos se inyectan de sangre por la rabia, la frente se pliega, la golpea para alejarla de sí y la saca del cuarto, es decir, la devuelve al lugar donde no son un todo unificado. Es pertinente resaltar que la señora Valverde percibe la existencia de un deseo sancionado por la cultura: “la expulsaba de su habitación porque el miedo era, para ella, que su hija se le metiera en la cama.” (Ojeda, 2018, p. 148); adicionalmente, se muestra contrariada al constatar que Clara concibe su vida paralela a ser una prolongación mimética de la madre.

Recordemos que la docente dosifica sus conversaciones con colegas para dialogar lo estrictamente necesario, no desarrolla una genuina pasión por el quehacer literario, ejerce una labor de escriba/correctora que la afina del lado prescriptivo de la lingüística, y teme a sus estudiantes⁷, con quienes busca establecer exclusivamente vínculos superficiales. En su continuo quehacer, hay una *performance* perenne para encajar en los límites de la normalidad al reconocer, aunque parcialmente, su monstruosidad: el lugar de la norma y de la comunidad no pueden

soportarla ni clasificarla, por lo que la interacción con sus pares es mínima para evitar que se descubra su ser distinto. Tal otredad se radicaliza si recurrimos al tropo de la catacresis “que consiste en designar una cosa que carece de nombre especial con el nombre de otra que se le asemeja [verbigracia] *la hoja de la espada, los brazos del sillón*” (Fernández, 2018, p. 22). Esta figura signa a Clara, quien no es comprendida por sus parientes (la miran horrorizados e intuyen su proximidad con Elena), colegas (la contemplan con extrañeza) y alumnas (el grupo advierte cierta anormalidad en las conductas de su profesora). Inclusive, se traza su devenir al equipararla a otras realidades:

su mayor problema eran los pensamientos que no pedía y que —igual que cucarachas— depositaban huevos en el interior de su cabeza. Pero la ansiedad que le escalaba por sus talones como una tarántula de aire mientras leones crujían, gaviotas crujían —y mientras se chupaba disimuladamente una gota de sangre de la delicada piel de entre el dedo índice y pulgar de la mano izquierda. (Ojeda, 2018, p. 37)

La homologación de Clara con caimán y tiburón destaca, en la ficción, la vecindad peligrosa de la boca/fauces que incide en su constitución de animal peligroso para sus congéneres; a su vez, la semejanza con los artrópodos genera un asco preternatural: la madre le repite “«Tienes cucarachas en la mente, muchacha enferma»” (Ojeda, 2018, p. 59)⁸ y ella interioriza tal aserto. Basta precisar que la cucaracha forma parte de un bestiario históricamente asociado a la enfermedad, ya que “[l]a alternancia de hábitat de las cucarachas domésticas durante el día y la noche las convierte en insectos verdaderamente peligrosos como contaminadores” (Ramírez, 1989, p. 42), de manera que su patologización comporta una potencia contaminante en su desplazamiento, principalmente, en el ámbito doméstico: el baño y la cocina. Ergo, los pensamientos de Clara son huevecillos pestilentes que contaminan a su portadora y la orillan a la locura. Ahora bien, cabría indagar ¿en qué reside el terror que alberga el cuerpo de la profesora y de dónde proviene esa sensación de ahogo, para ella, cuyo dolor inicia en el estremecimiento del vientre? Basándonos en la continuidad del espacio privado entre la madre y el hogar, podemos postular que la residencia otrora perteneciente a Elena se erige a manera de útero que configura a una adulta monstruosa y añorante de volver a la matriz. Coincidimos con Carretero al afirmar que la docente “lleva a cabo una imitación que se traduce en una canibalización metafórica, pues se come a su madre asumiendo su identidad” (2020, p. 26), pero pensamos

que no es solo una devoradora sino, también, devorada por la casa-útero. Atendamos a lo siguiente:

Conservaba la radiografía gris colgando de la pared del salón como el retrato de un feto —su madre la puso allí para observarla en los momentos en los que se olvidaba fingir su simbólica ceguera oracular—. Era el testimonio de la criatura de huesos que consiguió doblegar a la única persona que en verdad ella había amado. (Ojeda, 2018, p. 29)

Tras la muerte de su progenitora, Clara adopta todos sus enseres y utiliza la vieja faja ergonómica, con la cual se presenta ante el estupor de sus familiares, quienes sospechan, pese a no saber cómo enunciarlo, un desacomodo en la relación filial de ambas mujeres. La presencia del retrato/radiografía será una alusión constante a lo largo de la historia: las escolares asaltantes se acercan a este, el cual se halla puesto en un lugar privilegiado en la distribución de la casa, y Clara se ve casi obligada a mirarlo continuamente. Basándonos en lo mencionado al señalar la reflexión de Elena del Río, la imaginación excesiva conduce a que la prole se empape de rasgos externos que terminan deformándolos en extremo hasta volverlos un eco constante de la contradicción femenina que los hombres signan desde la alteridad: la maestra se fija en la radiografía que la propia madre enmarcó y, paulatinamente, va adquiriendo los mismos movimientos contrahechos de la columna deforme hasta ser un calco palpable de una mujer que, curiosamente, le comentaba que las cucarachas pululaban en su mente.

La patologización constante a la que es sometida por Elena, ya sea en la animalización o la repetición de que se halla enferma, fructifica a nivel corporal y se vuelve real, debido a que los monstruos están obligados a hacer eco de su singularidad: la profesora, pese a reprimirse constantemente, muestra sus excesos que la asientan, vaya donde vaya, en el campo de la otredad. Es imperioso, por eso, que ella sea una rareza visible sometida a una constante sanción (sus compañeras le aconsejan que descanse y reprueban su apariencia), asco (su parentela le rehúye) o manipulación (la carta de Annelise, quien es consciente de que Clara no es una persona que encaja dentro de los límites de la llamada normalidad). Cabría resaltar, asimismo, que la noción del cuadro como un punto de irradiación de la carnalidad materna se consolida con el encierro al que la madre la ha obligado desde que nació:

Alguna vez Clara tuvo una amiga, pero su madre no le permitió nunca invitarla a una pijamada. «¿A ti te parece que es seguro dejar que una extraña entre aquí y duerma con nosotras?», le preguntaba ofendida, y como Clara quería parecerse en todo comenzó a detestar la idea de recibir visitas en su casa. Cuando alguien tocaba el timbre, Elena siempre abría la puerta pero nunca dejaba entrar a nadie. «No me gusta que la gente vea mis cosas, Becerra». «Cuidado con meter a una de tus amigas, porque te reviento». (Ojeda, 2018, p. 65)

Elena maneja la distribución de sus dominios, los mismos que son extensión directa de su corporeidad, e incrementa el encierro en que habita su hija, metáfora de la gravidez: asegura puertas y ventanas, prohíbe el ingreso de otras niñas o visitantes, ya que pueden alterar la normalidad de las cosas, es decir, el imperio solitario que ha construido fuera del mundo. En los diferentes estadios de su vida, Clara aparece insuficiente para la demanda materna, en la medida que se la animaliza cuando niña, se considera que sus pensamientos son equívocos y sucios, se tacha su profesión de mal elegida por su falta de carácter, y su juventud se concibe abocada al cuidado físico de su madre anciana. La suma de dichos eventos va orillándola a desplazarse en el ámbito de la matriz/hogar, lo cual la atosiga, borra sus deseos personales y termina sustrayéndola de su acceso al mundo simbólico: su ingreso al sistema cultural. En cambio, Elena sí conserva un espacio propio que impide su alienación e incesto: la habitación y la cama son mantenidas a buen recaudo, lejos de la ansiosa cría deseosa a la que ha desterrado a un útero vacío. Igualmente, la muerte de la madre no deviene en su anulación, ya que la profesora fagocita los restos (se come las pestañas de la muerta) y estos, lejos de ser procesados y superados, terminan floreciendo y retornando con una virulencia que la hastía y obliga a posponer su empresa de emancipación. En concreto, el anhelo del automóvil ejemplifica una fase donde logre cortar el cordón umbilical:

Ahora será mío, pensó. Lo retapizaré, le daré mantenimiento, lo pintaré con un color que me guste, un rosa chillón, le renovaré la matrícula, pagaré su seguro...Ahora que el coche será mío, concluyó, la vida será mía. Viajaré, me mudaré, cambiaré. Pero luego del sepelio, las deudas, los estudios, el trabajo. Y el coche no fue retapizado y no se pintó de rosa chillón, pero se le dio mantenimiento, se le renovó la matrícula, se le pagó el seguro. (Ojeda, 2018, p. 85)

El control de la madre cobra mayores alcances cuando esta ha fenecido y Clara se ve sometida a una interacción constante con los restos

de la casa/útero que la primera legó; no obstante, el auto heredado⁹ simboliza un sueño de independencia y representa el único bien que podría saberse propio y, por elongación, trazaría un camino hacia una vida divergente del remedo de la maternidad que, hasta entonces, ha caracterizado a nuestra protagonista. La docente asegura que pintará el auto de un rosa chillón, pues, de acuerdo con Colombani, la luz delata un tipo de equilibrio aunado a un principio moral, síntoma de salubridad y de escape de seres monstruosos (2010). En tal modo, la nueva tonalidad actualiza la urgencia de instalar una huella personal que se sustraiga a la cadena de continuidad filial donde Clara está inserta, ello con miras a poseer un bien propio, objeto que metaforizará y hará visible la adquisición de una identidad original. Sin embargo, apoyándonos en la cita previa, tal proyecto fracasa y, contrariamente a sus planes iniciales, se ve obligada a poner en marcha el engranaje uterino y a ser progresivamente devorada.

A propósito de la disolución de la profesora en la matriz, es útil reparar en cómo ella ha interiorizado las urgencias, temores y conductas maternas, las mismas que la aislaban y volvían una prolongación sin voluntad: cierra puntillosamente las ventanas, asegura las puertas, rechaza las visitas, conserva los enseres, utiliza las prendas y accesorios de la muerta, y controla compulsivamente los olores y restos para garantizar la purga de toda presencia proveniente del exterior. Por este motivo, en nuestra lectura, el motivo del rapto de Fernanda no es, realmente, la tortura que Annelise dice haber padecido a manos de su antigua mejor amiga; en oposición, lo que desata la locura y admisión de Clara como una madre castigadora, quien curiosamente antes temía tal ubicación, se da por la invasión de su hogar, aquello que la hace uno con la madre. “Tienes que entender que yo no puedo tenerte adentro de mi casa” (Ojeda, 2018, p. 221), afirma mientras somete y humilla a Fernanda, la cual, por proximidad, se ve arrostrada por esa explosión de fluidos (orina, babas, mocos)¹⁰ que la persuaden de “retornar a la humedad plástica de la placenta” (Ojeda, 2018, p. 221). La docente asume la sanción punitiva contra su estudiante, con el fin de desplegar una maternidad aleccionadora donde la llevará a conocer las entrañas del miedo mismo, aquellas que están enraizadas en la herida primigenia que marca la expulsión del neonato a la peligrosidad del mundo y que impelen, contra su voluntad, a Fernanda a abrir sus piernas: la boca/vagina debe expandirse para que Clara pueda ingresar y dar la “Bienvenida a la mandíbula volcánica de [su] mi casa” (Ojeda, 2018, p. 240). La monstruosidad, en continua catacresis, alcanza un punto final en la conversión radical de la señorita López, quien abandona aquellos

resquemores y manías que la impelían a mantener el frágil orden de su cordura/cultura: se entrega a la locura, a la unidad devoradora de la matriz que acabará fundiéndola a ella y a su prisionera.

Las madres mandibulares en conciliábulo

La hermandad entre Fernanda y Annelise se afianza en su pertenencia a una clase social que las lleva a compartir espacios como la institución educativa y el club de recreación, una afición por las *creepypastas*, el culto al dios-madre blanco y la iniciación sexual donde “exploran sus cuerpos y sus límites, hasta el punto en que la segunda le pide a la primera que la muerda y le deje marcas” (Montilla, 2019, p. 10). De manera sustancial, su filiación surge debido al desencuentro inicial que ambas experimentan por parte de sus progenitoras, quienes les temen o expresan una aversión manifiesta. Para el caso de Fernanda, ella se divierte, junto a sus amigas, inventando historias acerca de cómo dejó morir o, inclusive, asesinó a su hermano menor; ella sospecha que esta supuesta culpa causó resquemor y rechazo en su mamá. A pesar de que Fernanda afirma no necesitar de su progenitora, secretamente confiesa, en sus sesiones de psicoanálisis, que desea estar cerca de esta y percibe que la evade: “Literalmente: mi mamá huye de mí. Se encierra en su cuarto o se va de casa cada vez que trato de acercarme o hablar con ella” (Ojeda, 2018, p.71). Asimismo, insiste en que la triada que conforman padre, hija y madre se descoloca, a causa de que la última no termina de acomodarse en el grupo y pugna por mantenerlos separados, además de impedir que ella pase tiempo libre con el primero.

De otro modo, en el recuento de la inventora del culto a la diosa de la edad blanca, su mamá se revela autoritaria (la golpea) y religiosa en extremo, a tal punto que “Todas pensaban que la madre de Annelise se parecía a las madres de sus historias de terror, pero no se lo decían” (Ojeda, 2018, p. 149). Adicionalmente, la señora Van Isschot colma a su hija y no le permite, aunque no parangonable a lo acaecido con Clara, conservar un asidero personal dentro de la mansión donde viven: una de las escenas, que parece quebrar a la líder del grupo, se concentra en cómo su madre la obliga a mostrar el torso desnudo a su padre y hermano porque, en su percepción, no deben existir secretos ni sospecha de malos pensamientos entre los miembros de un clan. Es en el exclusivo club, lugar de esparcimiento para la mayoría de padres del colegio Delta, donde se muestra el afán de la madre de Fernanda por mantener su independencia y reiterar que su hija no es un todo-para-sí, ya que la construcción de una crianza plenamente abnegada es falseada en la práctica:

Si el patriarcado asocia lo femenino a la maternidad y esta al cuidado y la abnegación, de tal modo que eterniza un tipo de organización que en realidad es contingente; entonces, lo contrario, la no maternidad, es un mundo capitalista, patriarcal, heteronormativo, aparece casi como un imposible. (Rubino y Sánchez, 2021, p. 109)

Basándonos en lo anterior, los padres son imágenes prácticamente ausentes en la novela y han adjudicado el cuidado y conducción del hogar a sus esposas: el de Fernanda trabaja en exceso y, a veces, es amable con ella, mientras que el de Annelise únicamente se halla cuando esta es castigada o sirve para enunciar que posee una colección de armas. La narración, por ello, se interna en los complejos vínculos sanguíneos para evidenciar una paulatina *monstrificación* maternal. En efecto, la homologación entre femineidad y monstruosidad detenta “una posibilidad de autonomía y emancipación respecto al discurso dominante, masculino y patriarcal, que en la tradición de lo occidental define los límites del sujeto y de lo universal” (Boccuti, 2022, p. 135). Evoquemos que Miller aludía a la importancia del deseo materno direccionado fuera del cuerpo del hijo, movimiento necesario para garantizar el acceso de este al orden simbólico, así este proceso sea traumático al reconocerse el niño insuficiente para la mujer. Específicamente, en una de las reuniones del club, Fernanda, quien a la sazón tenía aproximadamente ocho años, se aburre de estar junto a otros menores y emprende, a modo de juego para Annelise, la búsqueda de su mamá para, luego, entender horrorizada que ella no le basta:

vio la sonrisa chueca del instructor salivando en las nubes. «¿Es tu hija?». «Sí... es mi nena», respondió la madre como si recién despertara. «A ver, cariño, ¿qué haces aquí?», le dijo mientras se la quitaba de encima disfrazando su incomodidad con palabras dulces. A Fernanda no le gustaba que delante de extraños su madre le dijera «cariño», «mi cielo», mi amor», «nenita», «mi vida» y, en cambio, cuando estaban a solas o con el padre, la llamara solo por su nombre [...] Mami tenía una voz más aguda cuando hablaba delante del instructor-gigante-dientes-de-castor. (Ojeda, 2018, p. 232)

El maquillaje que lleva la madre, la enunciación melosa y la voz aguda se direccionan al instructor de bádminton, el cual se caracteriza por su altura y corpulencia que lo lleva a ostentar el mote de gigante en la visión de las párvulas. Este cesa el coqueteo al ser consciente de la presencia de una hija y saber madre a la fémina con quien dialoga; estos signos delatan la supresión de la independencia y el hartazgo de un artificio social donde la madre asesina a su ser mujer, en términos de Irigaray, para recibir la

aprobación de un sistema patriarcal que la pone en dependencia con su cría. Efectivamente, en ese perenne afán de demanda, Fernanda se aferra desesperadamente al cuello de su mamá hasta ahorcarla, por lo que esta le reconviene: “¿Es que no tengo derecho a relajarme?” (Ojeda, 2018, p. 232), al mismo tiempo que clava las uñas en las manos infantiles y muestra un rostro cansado. Para la menor, su progenitora la rechaza porque busca un espacio emancipado donde direccionar el deseo: el instructor, y ya no el padre, deviene en un punto precioso en torno al que se congregan otras madres prestas a otorgar atenciones y mimos sustraídos, paradójicamente, a su prole; en tal forma, le secan el sudor, le dan de beber, persiguen su atención y lo admiran sin disimulo. Fernanda padece ese acto de distanciamiento, comprende que su madre alberga un intersticio que ella no puede colmar y llora amargamente, a causa de que se ha limitado su intención de ser eje del destino de su mamá. A diferencia de Elena Valverde, esta progenitora no hastía a la cría con su presencia y, quejándose ante sus amigas del club, se dirige a un lugar fuera de la atención filial. Es aquí donde ella quiere un asidero singular en que pueda existir la mujer, aquella a la que ha constreñido el constructo social masculino (el profesor le recuerda su maternidad).

Annelise, al trabar un pacto de hermandad con Fernanda, delata una faceta desconocida de las madres en congregación y su unión implica la mutación de los objetos y los cuerpos. Basándose en el personaje de la bruja Úrsula, perteneciente al largometraje *The Little Mermaid* (1989) de Ron Clements y John Musker, se dibuja una cadena de continuidades que altera la organización privada y angelical del hogar: las bebidas se convierten en brebajes, las risas se vuelven estruendosas, los cotilleos se transforman en hechizos y las otrora damas se desnudan para liberarse de los rígidos patrones de conducta. Así, la señora Van Isschot se extrañifica ante la mirada de su hija: “dejaba de ser madre para ser otra persona distinta que no le gustaba” (Ojeda, 2018, p. 228). Tal dimensión muestra la metamorfosis femenina y el anhelo de independencia donde se desplaza la imagen mariana que supone la madre para actualizar la de bruja que quiere devorar a sus crías (Annelise acusa que su mamá adquiere rasgos de caimán, murciélago y la muerde con la rabia de un can). Curiosamente, Úrsula es la antagonista que se apodera de la voz de Ariel, protagonista de *The Little Mermaid*, y, con ello, la arrebatada del campo del lenguaje; nos es útil referir lo siguiente acerca del cambio mencionado:

segundos después, Annelise vio a la suya levantarse y caminar, entre risas de pulpo negro, hacia las tetas con venas azules y el pubis de gato de la calle. «¡Por fortuna conozco algo de magia, un talento que yo siempre poseí!». Se tambaleó un poco y bebió un sorbo del brebaje-verde-iguana antes de inclinarse hacia la madre desnuda y besarla en los labios. «¡Allá arriba es preferido que las damas no conversen, a no ser que no te quieras divertir!». Fernanda recordaba el miedo y el asco con el que Annelise le contó cómo vio la lengua larga y viscosa de su mamá entrando en la boca de la madre desnuda. (Ojeda, 2018, p. 229)

Las reuniones de mujeres suelen ser vistas como peligrosas y suponen la extremación de sus deseos, en la medida que se forman asociaciones secretas a espaldas de la ley masculina que las ubica, por un lado, cual ser casto y amoroso formado a modo de la Virgen María. Por otro lado, la cultura, anclada en una visión heteronormativa, vigila a las mujeres, quienes son “débil[es] para mantener y conservar la fe” (Kramer y Sprenger, 2016, p. 119); de allí que requieran estar bajo el resguardo de un hombre (el cura, el padre o el marido, por ejemplo) que garantice su cuidado y obediencia. Por eso, en la fantasía de Annelise, las madres se entregan a la lujuria, la bebida y la brujería, en vista de que la ira y el deseo sin límites se han superpuesto al llamado maternal; inclusive, la desnudez de las esposas ebrias es sometida a la catacresis, ello considerando que el cuerpo femenino resiste la categorización desde la mirada de la niña: se recurre a rasgos animalizados (pulpo y gato) y colores fríos (negro y azul) que intentan visibilizar las carnalidades que se refriegan entre sí y entablan una orgía mientras planean devorar a un hombre (el instructor).

El encuentro entre esas madres transformadas, quienes aseveran pertenecer al reino subterráneo donde no existen damas, devela el ejercicio activo de su sexualidad y escenifica, a manera de cuadros de aquelarres, “el erotismo desplegado [que] integra una dimensión morbosa [...] cargada de un simbolismo destructor” (Muchembled, 2016, p. 65). A su vez, las metamorfosis corporales, acorde a Moraña, ilustran una cadena de otredades monstruosas porque no se puede explicar, con certeza, su naturaleza y horadan las estructuras de ida masculinas: caimán al querer comerse a la hija, perro rabioso cuando la golpea y amenaza, murciélago por su contigüidad con la noche, y reptil que se cuele en el sexo de sus congéneres. De forma similar, emerge, aunada a la comparación bestial, el enlace entre tierra y fémina: “los agujeros nasales como cráteres, y poco a poco fueron creciéndoles extrañas raíces en la frente” (Ojeda, 2018, p. 229), de modo que evidenciamos la transgresión que supone la presencia de esas

mujeres sonrientes, ebrias y sensuales, quienes son punto de fuga por donde escapa lo simbólico:

la Ley es el padre y que el poder de juzgar se le ha otorgado a él, o a cualquiera que sea la forma que la voz masculina tome: los vecinos, las costumbres, el juez, el discurso médico, la madre del padre, los discursos especializados. (Pina, 2005, p. 302)

En consecuencia, Annelise y Fernanda, durante su infancia, resultan pequeñas elongaciones de la ley del Padre al ser quienes miran/vigilan a esas madres monstruosas que se entregan a la inmensidad de sus pasiones desbocadas y terminan dañando a su prole: Fernanda escapa con arañoses y Annelise recibe la rabiosa mordida materna, a la vez que es advertida de guardar silencio o podría ser deglutida por esa bruja que se regodea en el dolor de su cría. Es simbólico que ambas niñas deseen salvaguardar a las presencias varoniles adultas, en tanto que su disolución puede implicar el advenimiento furioso de la voracidad femenina: el alejamiento paternal del que es víctima Fernanda y la mentada salvación del instructor gigante son proyectos, aunque infructuosos, de preservar esa autoridad que puede poner coto al deseo de ellas (el incesto) y al hambre maternal.

Mas recordemos que las madres monstruosas, fuera de la crianza, son quienes desempeñan una función crucial en la generación de una herencia deforme y degenerada al ser cuerpo que un día fue grávido y compartió la totalidad de sus temores, obsesiones y antojos con los nonatos. Por ello, Clara no solo emula a Elena, sino que ha sido sometida a un continuo proceso de monstrificación por parte de esta mediante la animalización lingüística y el encierro posterior en el reducto hogareño que han terminado por escindirla de la sociedad, privarla del deseo hacia otros que no sean su madre, y volverla una sombra difusa que ansía el retorno a la matriz. De modo semejante, las madres de nuestras dos adolescentes son vistas como fauces furiosas que repelen continuamente a las hijas en pugna por preservar un espacio propio para el deseo de la mujer. Las niñas se horrorizan al avistar la lujuria y la liberación que acarrearán las reuniones de mujeres solas, pues estas son congregaciones que amenazan con el borramiento de la imagen del padre, la absorción violenta del futuro (los hijos) y la emancipación.

En conclusión, Clara, Annelise y Fernanda son hechura de sus madres, quienes, respectivamente, las han colmado o repelido. Tales

maternidades pueden concebirse negativas desde la lógica falocéntrica, ya que han dotado a sus hijas de una singularidad que las ha aislado del mundo (Clara) o las ha impelido a tramitar el deseo erótico a través de la continua repetición del dolor y de la excavación perversa de sus impulsos (Fernanda y Annelise). Cabe destacar que *Mandíbula* no plantea una solución para repensar una nueva maternidad a partir de la inclusión de la mujer, pero sí postula que los idílicos lazos filiales están, más bien, signados por la violencia corpórea y psicológica que representa la puesta en escena de la madre frente a la hija, de dos fauces/bocas/vaginas que se disputan la primacía del útero primero, ese lugar donde los límites sociales se pierden en un abismo sin nombre.

Notas

¹ No es extraña la proliferación de relaciones donde era imperativo exhibir esa criatura otra que no terminaba de comprenderse. Acorde a Insúa, en la Modernidad europea, los textos, ya fuesen verso, mostraban títulos de gran dimensión para atraer al público, se glosaba la singularidad del portento y se acompañaba la explicación de una imagen que incrementaba la extrañeza. El objetivo podía ser informativo o recreativo. (2009, pp. 152- 153).

² Es llamativo que, en el siglo XVI, parte de los casos que recoge el benedictino Augustin Calmet, en su famoso *Tratado sobre los Vampiros*, pertenezcan a revivientes femeninas que se muestran voraces al retornar:

Enterraron en un subterráneo a una mujer de Estraburgo embarazada y dada por muerta. Al cabo de algún tiempo, habiendo abierto la cueva para enterrar otro cuerpo, encontraron a la mujer echada en tierra fuera de su ataúd, y sosteniendo entre las manos a un niño que había parido y uno de cuyos brazos tenía en la boca, como si ella hubiese querido comérselo. (2017, p. 186)

El temor de la comunidad no residía únicamente en el acto de una muerta que regresaba manifestando ansias por comer a sus semejantes, sino en que se alimentaba de su propia prole.

³ La misma concepción de una malevolencia o inclinación imaginativa de la mujer es merecedora de la sanción eclesiástica; basta recordar que los dominicos Kramer y Sprenger, en el siglo XV, hacen uso de un discurso misógino donde la mujer posee una inclinación natural por el pecado, de allí que sean capaces de las perversiones más atroces para saciar su voracidad. Inclusive, en su tipología de las brujas, mencionan a las parteras porque “en contra de la naturaleza humana y, por cierto, contra la de cualquier animal, con la única salvedad de los lobos, tienen la costumbre de devorar a los niños pequeños.” (2016, p. 160). El temor de una madre devoradora es, así, un motivo con varios siglos de antigüedad.

⁴ Es pertinente resaltar que coincidimos con Irigaray en el desplazamiento que ha sufrido la imagen de la madre en la construcción cultural. Sin embargo, disentimos de la lectura de tintes esencialistas que traza al pensar lo femenino homologado

con la geografía terrenal y la matriz, ya que ello resitúa una lógica binaria naturalizadora de diferencias, las cuales están, más bien, construidas convencionalmente: “de este modo se valida la heterodesignación patriarcal y nada nos asegura que el diferencialismo no esté, de forma perversa, convalidando teóricamente los fundamentos que pretenden dar base al régimen patriarcal. Es más, *la diferencia*, tal y como explica Cirillo, no es en absoluto un concepto ajeno al patriarcado. Más bien al contrario, la lógica patriarcal se ha aplicado siempre en señalar las alteridades constituyentes de ‘lo femenino’” (Moreno, p. 331), ya sea desde la noción de falta, la negación y la valorización anclada en virtudes ligadas a lo maternal.

⁵ Los israelitas, al sentir que carecen de un guía divino que organice sus vidas, gestan un ídolo en torno al que danzan y comen, pero luego son duramente reprimidos por Moisés, quien aboga por ellos ante Dios para evitar su destrucción, y obligados a presenciar cómo se quema al becerro “desmenuzándole hasta reducirlo a ceniza” (*Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*, 1969/1984, p. 103) que les será dado a beber.

⁶ Conviene traer a colación el trabajo de Andrea Pezzè titulado “*Sintaxis del cuerpo en Mandíbula de Mónica Ojeda*” (2021), el cual da cuenta de la neurosis de la profesora, así como de la constitución de una sexualidad abyecta que, paradójicamente, termina sirviendo a los lugares que disciplinan (el colegio): “Desde su vileza, Miss Clara alerta a las autoridades morales del colegio porque transforma un acto sin significación —no sabemos qué hacían las chicas detrás del árbol— en otro investido de sentido para los dispositivos punitivos” (p.145).

⁷ Sobre este punto, sería idóneo pensar en la actuación del Estado/padre que no se preocupa por la salud mental de sus ciudadanos/hijos, ya que, tras el secuestro y tortura a manos de sus estudiantes Malena Goya y Michelle Gomezcoello, Clara se ve abandonada por las autoridades judiciales y educativas, quienes consideran que, al ser adulta, ha superado exitosamente el trauma.

⁸ En la tradición latinoamericana, Clarice Lispector representa el encuentro entre una cucaracha y una mujer que transita desde la sobredimensión monstruosa del artrópodo hasta su fusión final en el asco existencial:

Cómo llamar de otro modo a aquella cosa horrible y cruda, materia prima y plasma seco, que estaba allí, mientras yo retrocedía hacia dentro de mí con una náusea seca, yo cayendo siglos y siglos dentro de un lodo, era lodo, y ni siquiera ya lodo seco, sino lodo aún húmedo y aún vivo. (2017, p. 51)

De esa forma, la cucaracha se sitúa en una posición especular con respecto a la mujer que pasa de la repulsión, al deseo y reconocimiento.

⁹ El coche, sublimación máxima de la belleza futurista, se convierte en un símbolo de independencia en el famoso cuento “El automóvil” de Silvina Ocampo, donde la protagonista Mirta trasciende los estereotipos femeninos dictados por el narrador masculino y se metamorfosea en un auto que emprende un camino propio a costa de la pareja: “Sentía que mi vida se desgastaba oyéndola hablar de automóviles” (1986, p.14). Por ende, el coche representa la maquinaria tecnológica masculina

que puede ser una vía para deconstruir las prácticas que ha orquestado la lógica patriarcal para someter a las mujeres.

¹⁰ Hemos optado por no hacer una lectura basada en la abyección de Kristeva al ya existir trabajos como los de Carretero (2020) y Pezzè (2021), *quienes reflexionan sobre la poética de restos, fluidos y asco que se ilustra en la obra de Ojeda*.

Referencias

- Boccuti, A. (2022). Espero que lo entienda: un ser así trae el futuro. *Monstruosidad y género en los cuentos de Mónica Ojeda y Solange Rodríguez Pappe. América sin nombre*, 26, 129- 151.
<https://americasinnombre.ua.es/article/view/19381>
- Calmet, A. (2017). *Tratado sobre los vampiros. Seguido de las reflexiones críticas del Padre Feijoo*. Lorenzo Martín del Burgo (Trad.), Reino de Cordelia.
- Carretero Sanguino, A. (2020). Los lazos de la violencia: lirismo y horror en la narrativa de Mónica Ojeda. *Úrsula*, 4, 14-31.
https://www.researchgate.net/publication/348001619_Los_lazos_de_la_violencia_lirismo_y_horror_en_la_narrativa_de_Monica_Ojeda
- Colombani, M. (2010). Monstruos, crímenes y otros. Construyendo el tropos de la degeneración. *Aletria*, 20(3), 85- 101.
- Del Río Parra, E. (2003). *Una era de monstruos: representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*. Iberoamericana.
- Fernández, V. (2018). *Diccionario práctico de figuras retóricas y términos afines: Tropos, figuras de pensamiento, de lenguaje, de construcción, de dicción, y otras curiosidades*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Guillamón, S. (2018). El monstruo femenino. Lo siniestro y la construcción de lo materno en *Furtivos*. Fonseca, *Journal of Communication*, 17, 173-191.
<https://revistas.usal.es/cuatro/index.php/2172-9077/article/view/fjc201817173191>
- Insúa, M. (2009). De asombros, horrores y fatalidades: Algunos apuntes acerca de las relaciones de monstruos (Siglos XVII y XVIII). En M. Insúa & L. Peres (Eds.), *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica* (pp. 149- 165). Vervuert.
- Irigaray, L. (1994). El cuerpo a cuerpo con la madre. *Debate feminista*, 10, 32- 44.
https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/1793

- Kramer, H. & J. Sprenger. (2016). *Malleus Maleficarum o El martillo de los brujos*. Iberlibro.
- Lispector, C. (2017). *La pasión según G.H.* Siruela.
- Moi, T. (1988). *Teoría literaria feminista*. Cátedra.
- Montilla, L. (2019). *Del monstruo a lo humano monstruoso: un análisis de la monstruosidad en Mandíbula y Nefando de Mónica Ojeda* [Trabajo de titulación previo a la obtención del título de Licenciada en Comunicación Social]. Universidad de Católica de Santiago de Guayaquil.
- Moraña, M. (2017). *El monstruo como máquina de guerra*. Iberoamericana y Vervuert.
- Moreno, R. (2011). Ni vírgenes, ni madres, ni indiscernibles. Una reconstrucción crítica del pensamiento de la diferencia de Luce Irigaray. *Investigaciones Feministas*, 2, 319-338. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4131960>
- Miller, J.A. (2005). El niño entre la mujer y la madre. *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, 4(13), 1-4.
- Muchembled, R. (2016). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Ocampo, S. (1986). El automóvil. *Vuelta*, septiembre, 13-15.
- Ojeda, M. (2018). *Mandíbula*. Candalaya SL.
- Pascua Canelo, M. (2022). En la boca del miedo: Violencias afectivas y éticas perversas en *Mandíbula*, de Mónica Ojeda. En Ramírez, M. & D. Rozotto (Eds.), *Violencia, poder y afectos. Narrativas del miedo en Latinoamérica* (pp. 23- 37). Boydell & Brewer.
- Pezzè, A. (2021). *Sintaxis del cuerpo en Mónica Ojeda*. *Annali- sezione romanza*, 63(1), 135-151. <http://www.serena.unina.it/index.php/aionromanza/article/view/9102/9734>
- Pina, R. (2005). La literatura como espacio de resistencia. Mujer y maternidad: la falacia del espacio privado. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 31(62), 297- 310. <https://www.jstor.org/stable/25070338>

- Ramírez, J. (1989). *La cucaracha como vector de agentes patógenos*. *Bolerín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, 107(1), 41- 53.
<https://iris.paho.org/handle/10665.2/17712>
- Roas, D. (2019). El monstruo fantástico posmoderno: entre la anomalía y la domesticación. *Revista de Literatura*, 81(161), 29- 56.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6975261>
- Ruah-Midbar, M. (2019). The temptation of legitimacy: Lilith's adoption and adaptation in contemporary feminist spirituality and their meanings. *Modern Judaism. A journal of Jewish ideas and experience*, 39(2), 125- 143.
<https://academic.oup.com/mj/article-abstract/39/2/125/5418984>
- Rubino, A & S. Sánchez. (2021). La familia y los monstruos de la heteronormatividad. La "Futuridad reproductiva" en la narrativa fantástica de Samanta Schweblin. *Brumal. Revista de Investigación sobre lo fantástico*, 9(2), 107-127. <https://revistes.uab.cat/brumal/article/view/v9-n2-rubino-sanchez>
- Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales*. (1984). Nacar, E. & A. Colunga (Eds.). Editorial Católica S.A.

Bienes comunes cognitivos y gestión del conocimiento en proyectos de ciencia abierta

Cognitive Commons and Knowledge Management in Open Science Projects

Santiago José Roca Petitjean
Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres,
Mérida, Venezuela

Resumen

Este artículo aborda su objeto de interés a la luz de tres enfoques. En primera instancia, se parte de la concepción del conocimiento como bien común, o recurso de propiedad colectiva manejado participativamente por una comunidad. En segundo lugar, se pretende mostrar que el conocimiento puede manejarse colaborativamente a través de técnicas de gestión del conocimiento que favorezcan la diseminación del saber y el trabajo en red. A la postre, ambos conceptos encuentran relevancia en el marco de la ciencia abierta, como concepto que abarca diferentes prácticas de libre acceso al conocimiento paulatinamente adoptadas por la academia. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es exponer que la gestión del conocimiento puede apoyar procesos de creación y manejo de bienes cognitivos en el marco de la ciencia abierta. Para ello, se exploran dos marcos conceptuales principales: conocimiento como bien común y gestión de conocimiento. Luego se presenta un caso de reflexión en ciencia abierta: la producción de bienes cognitivos de conocimiento libre en un Centro de Desarrollo e Investigación. Entre las conclusiones, se explica que la gestión del conocimiento como bien común constituye una disciplina pertinente para canalizar la ejecución de proyectos de ciencia abierta.

Palabras clave: bienes comunes cognitivos, gestión del conocimiento, conocimiento libre, gestión de proyectos, ciencia abierta.

Recibido: 16-11-2022. Aceptado: 24-01-2023



Santiago José Roca Petitjean es Doctor en Gestión para la Creación Intelectual, y trabaja como investigador del Centro Nacional de Desarrollo e Investigación en Tecnologías Libres. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3701-3409>

Contacto: sroca@cenditel.gob.ve

Cómo citar: Roca Petitjean, S. J. (2023). Bienes comunes cognitivos y gestión del conocimiento en proyectos de ciencia abierta. *Revista Stultifera*, 6(2), 287-316. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-11.

Abstract

This article addresses its object of interest in the light of three approaches. In the first instance, it is based on the conception of knowledge as a common, or a collective property resource managed participatively by a community. Second, it is intended to show that knowledge can be managed collaboratively through knowledge management techniques that favor the dissemination of knowledge and networking. Ultimately, both concepts are relevant in the framework of open science, as a concept that encompasses different practices of free access to knowledge gradually adopted by the academy. Therefore, the objective of this work is to expose that knowledge management can support processes of creation and management of cognitive goods in the framework of open science. To do this, two main conceptual frameworks are explored: knowledge as a common and knowledge management. Then a case of reflection in open science is presented: the production of cognitive goods of free knowledge in a Development and Research Center. Among the conclusions, it is explained that knowledge management as a common is a relevant discipline to channel the execution of open science projects.

Keywords: cognitive commons, knowledge management, free knowledge, project management, open science.

Convencionalmente, el término “conocimiento” tiene varias acepciones. Intuitivamente, puede ser comprendido como una capacidad cognitiva, como un sistema de creencias justificadas por ciertos criterios y como un conjunto de recursos tangibles o intangibles. Por ejemplo, se puede hacer referencia a la capacidad cognitiva de hacer uso de la información, a un conjunto de ideas justificadas sobre valores compartidos (como el conocimiento tradicional o académico), y a un sistema de ideas validadas y almacenadas en razón de procedimientos metódicos.

Ahora bien, también se puede definir el conocimiento como “un conjunto de proposiciones a las cuales se adhiere rutinariamente una comunidad y que utiliza para declarar lo que considera verdad” (Gallopín y Vessuri, 2006, p. 37). Desde esta perspectiva, diferentes tipos de conocimiento aparecerían en razón de diferentes criterios de validación. Surge entonces la cuestión de cómo distintos arreglos organizacionales pueden favorecer la emergencia de conocimiento, considerado no solo como una idea de verdad, sino incluso como el conjunto de capacidades, recursos y relaciones que permiten que esta se manifieste. Por lo tanto, en el campo amplio de la categoría de “conocimiento” se pueden distinguir tres dimensiones:

1. Esquemas cognitivos: contenidos mentales compartidos por una comunidad, que forman parte de la comprensión de la “verdad” y de su identidad.
2. Esquemas sociales: relaciones que sirven a la generación y circulación de conocimiento, como patrones de interacción, normas e instituciones.
3. Esquemas materiales: recursos tangibles e intangibles que forman parte de la generación y circulación de conocimientos.

En este sentido, resulta pertinente preguntar cómo se puede manejar un fenómeno tan complejo, tomando en cuenta, por ejemplo, la posible pertinencia de disciplinas como la “gestión del conocimiento”, e incluso de modelos organizacionales como la “ciencia abierta”. En otras palabras, es necesario reconocer el conocimiento en toda su complejidad para luego abordar la consistencia de enfoques que claman que pueden manejarlo como recurso y como señal de identidad.

Así, la reflexión sobre el carácter complejo del conocimiento tiene como objetivo comprender las maneras en que este identifica a los grupos humanos a la vez que puede generar valor social para las personas y las organizaciones. El conocimiento se convertirá entonces en objeto de diferentes procesos de gestión en el marco del conjunto de relaciones de producción de bienes cognitivos. No se trata de aprender a manejar una “materia”, sino de reconocer las relaciones sociales que permiten la construcción del conocimiento como cualidad de las personas y activo de las organizaciones.

Este artículo se plantea exponer algunas relaciones entre los bienes cognitivos y la gestión del conocimiento en el marco de los bienes comunes y la ciencia abierta. Para ello, se parte de la caracterización del conocimiento como recurso susceptible de ser compartido colaborativamente por una comunidad. A continuación, se exponen algunas generalidades sobre la gestión del conocimiento como disciplina, de forma que sea posible aproximarse metodológicamente al concepto. Más adelante, se muestran los resultados de una experiencia participativa en proyectos de investigación y desarrollo de ciencia abierta. Entre las conclusiones, se exponen planteamientos que respaldan la vinculación entre la comprensión del conocimiento como proceso social y las dinámicas disciplinarias de manejo de conocimiento en el marco de la ciencia abierta.

El conocimiento como bien común

Anteriormente se planteó que el conocimiento surge en relación con

diversos factores cognitivos, sociales y materiales que condicionan su creación y validación. Pero entonces es necesario caracterizar al conocimiento en relación con las organizaciones donde se manifiesta. Con esto, se asume que el contacto de las personas con el conocimiento está mediado por un entramado organizacional que determina sus procesos de producción.

En este apartado se propone comprender el conocimiento como bien cognitivo y, en esa línea, el conocimiento libre como bien común, acotando lo que se entiende por “bienes comunes” desde una perspectiva institucionalista. Esta aproximación permite definir el conocimiento como más que un conjunto de recursos cognitivos de libre acceso, e incluso tratar sobre diferentes prácticas académicas de manejo del conocimiento que identifican lo que se ha dado en llamar “ciencia abierta” (Fecher y Friesike, 2014; Foster, 2018).

Bienes comunes y bienes de conocimiento

Desde la perspectiva de los bienes comunes, el conocimiento es tanto un conjunto de recursos como parte de un arreglo organizacional. Esta primera distinción es importante para diferenciar, por ejemplo, entre bancos de recursos regidos por principios de acceso abierto y bancos de recursos regidos por principios institucionales, de donde derivan diferentes concepciones y prácticas de lo que se ha dado en llamar “conocimiento libre” o “conocimiento abierto”. Por lo tanto, en este trabajo se consideran los recursos de conocimiento como bienes comunes cognitivos.

Para explorar la noción de bienes comunes (o “procomún”, como se ha dado en traducir el anglicismo “*commons*”) se puede partir de la siguiente definición:

El procomún es un tipo particular de ordenación institucional para gobernar el uso y la disposición de los recursos. Su característica prominente, que la define en contraposición a la propiedad, es que ninguna persona individual tiene un control exclusivo sobre el uso y la disposición de cualquier recurso particular. En cambio, los recursos gobernados por procomún pueden ser usados por, o estar a disposición de, cualquiera que forme parte de un cierto número de personas (más o menos bien definido), bajo unas reglas que pueden abarcar desde “todo vale” a reglas formales finamente articuladas y cuyo respeto se impone con efectividad. (Benkler, 2003, p. 6)

Esta definición plantea algunos de los aspectos sustantivos de la perspectiva institucional de los bienes comunes, en tanto que el bien común no se considera solo un conjunto de recursos que pueden ser utilizados por

varios actores, sino que supone el manejo de recursos con arreglo a normas establecidas por una comunidad. Esta perspectiva se encuentra en las obras pioneras sobre los bienes comunes (Ostrom, 1990) y se confirma en el estudio de los bienes comunes cognitivos (Hess y Ostrom, 2016, pp. 88-93).

El concepto de “comunidad” que se maneja en este contexto no toca estrictamente a un grupo humano cerrado y vinculado con un territorio. En cambio, se refiere a un conjunto de sujetos que comparten intereses y que se rigen por normas para el manejo de los recursos. Por ejemplo, Benkler (2003) habla de “comunidades” conformadas por criterios más o menos flexibles. Por lo tanto, en este trabajo el concepto de comunidad se refiere a una asociación de agentes que persiguen intereses afines y comparten acuerdos sobre los medios para alcanzarlos. En el caso de los bienes comunes cognitivos, puede tratarse de una comunidad “cerrada”, como los autores de un *software*, o de una comunidad “abierta”, como los docentes universitarios que tributan al acervo de bienes cognitivos de las universidades nacionales.

Así mismo, es necesario caracterizar los “recursos” que son el centro de la cuestión. Benkler (2003, p. 5) se refiere a recursos digitales, integrados por una capa física de redes inalámbricas abiertas, una capa lógica de protocolos abiertos y de aplicaciones de *software* libre, y una capa de contenidos abiertos. Hess y Ostrom (2016, p. 72) clasifican los recursos en tres categorías: ideas (contenidos intangibles, como una fórmula matemática), artefactos (soporte físico de la expresión de una idea, como un libro) e instalaciones (infraestructura que facilita la disponibilidad de los artefactos, como una biblioteca). De tal forma, se consideran recursos las infraestructuras físicas y los servicios informáticos, las aplicaciones de *software*, los contenidos en diversos formatos y las ideas en todas sus formas.

Tomando en cuenta estos planteamientos, es posible distinguir diferentes tipos de bienes. Hess y Ostrom distinguen dos criterios básicos: “exclusión” (posibilidad de excluir a terceros de su disfrute) y “sustraibilidad” (posibilidad de sustraer a otros de su disponibilidad). Si un bien posee baja exclusión y sustraibilidad, se habla de bienes públicos y de bienes comunes, pero si posee alta exclusión y sustraibilidad se trata de bienes privados (2016, 33-34). Estas características pueden aplicarse, con sus debidas consideraciones, a los bienes comunes naturales y los bienes comunes del conocimiento (Fagiolo, 2012).

Así mismo, Levine (2016) distingue entre bienes comunes de libre acceso y bienes comunes asociativos. Los primeros pueden ser disfrutados por todos sin restricciones por norma o por hecho, en tanto que los segundos “existen cuando los bienes están controlados por un grupo” (p. 272). Si se combinan ambas posiciones, se tiene que los bienes comunes pueden ser bienes de libre acceso para todos o solo para los integrantes de un grupo, de acuerdo con las normas que rijan cada caso. Esto es compatible con la distinción entre comunidades rígidas y flexibles, en tanto que grupos con criterios de afiliación más cerrados o más abiertos.

Las redes de investigación y desarrollo, en cuanto que comunidades, pueden adoptar acuerdos para garantizar el acceso condicionado a los recursos compartidos y así convertirse en redes de gestión orientadas a los bienes comunes. Por lo tanto, pueden relacionarse también como comunidades rígidas o flexibles. En este sentido, en las redes orientadas a los bienes comunes cognitivos se conforman relaciones que tienden a reforzarse a través de sus propios resultados y de determinados criterios de validación (Hess y Ostrom, 2016, pp. 88-93).

Estas precisiones ofrecen fundamentos para explorar diferentes modos de gestión de los bienes comunes, por ejemplo, aquellos basados en el libre acceso a los recursos y aquellos donde el acceso queda condicionado a criterios como la reciprocidad, con consecuencias diferenciadas para la gestión de los recursos cognitivos. En una red de bienes universitarios pueden establecerse los dos esquemas de gestión. Por ejemplo, se ofrece acceso sin restricciones a la producción intelectual de la institución, pero se exige que la producción intelectual de los docentes forme parte del banco de recursos. La pertenencia al grupo de usuarios hace parte al sujeto de una comunidad flexible, en tanto que la pertenencia al grupo de autores lo hace parte de una comunidad más cerrada.

En un nivel más “político”, la constitución de comunidades basadas en la reciprocidad puede tener rasgos identitarios, como sucede en el comunitarismo liberal que subyace a los planteamientos de Benkler (2006) o en la defensa del comunitarismo indoamericano por parte de García Linera (2009). Desde la perspectiva de una geopolítica del conocimiento, el mutualismo comunitarista de las formaciones sociales indoamericanas, e incluso el republicanismo cívico, podrían convertirse en la fundamentación filosófica de la formulación de políticas públicas que proporcionen el marco normativo de la gestión comunitaria de recursos compartidos.

Bienes comunes cognitivos y ciencia abierta

En cuanto al tema que ocupa a este trabajo, es necesario explicar cómo se comprende el conocimiento libre y sus implicaciones para la formulación de modos de gestión de los bienes comunes. Esta definición se distancia de un modo de concebir el conocimiento como un bien no libre, vinculado con un modo de gestión privativa, en el cual el conocimiento se comprende como una forma de “capital cognitivo cuya acumulación y uso exclusivo tendría impacto en la producción de bienes” (Ochoa, 2011, p. 3). En cambio, el conocimiento libre puede definirse como aquel que:

[...] se puede compartir con los demás sin infringir las leyes regulatorias de los derechos de autor, permite su modificación según las necesidades que se presenten y, posteriormente, esas modificaciones se distribuyen de nuevo para beneficiar a todas y todos, revirtiendo ese conocimiento en la humanidad. (Figuroa, 2018, p. 33)

El conocimiento libre abarca un conjunto de conocimientos y tecnologías que pueden ser utilizadas, estudiadas, modificadas y redistribuidas de acuerdo con los términos de una licencia. Algunos ejemplos basados en esta filosofía son el *software* libre (GNU Foundation, 2016) y los contenidos abiertos (Creative Commons, 2011). En ambos casos, se trata de recursos de conocimiento que pueden ser reutilizados según los términos de la *General Public License* o *Creative Commons* respectivamente, las cuales funcionan básicamente como contratos y representan una orientación hacia la conservación de los recursos compartidos. En este sentido, varias experiencias basadas en *Creative Commons* están documentadas en Stacey y Hinchliff (2019).

El conocimiento y las tecnologías libres se comprenden como un conjunto de bienes tangibles e intangibles (datos, información y artefactos, para Ostrom) que pueden ser manejados como bienes comunes cognitivos en virtud de los términos de uso y la participación de comunidades. En tanto que recursos compartidos, pueden concebirse como insumo y resultado de esquemas de producción abierta, distribuida y colaborativa, regidos por sus propios términos legales y con la presencia de comunidades de desarrolladores y usuarios.

En este sentido, se pueden caracterizar el conocimiento y las tecnologías libres en dos dimensiones:

1. Físico-funcional: la fuente del producto (códigos, diseños, etc.) se encuentra disponible para reutilización, se considera parte de un banco de conocimiento de libre acceso y está protegida por términos de

licenciamiento. Como ejemplo está el software libre, protegido por licencias como la *General Public License* (GPL).

2. Interpretativo-organizacional: la producción se realiza a través de prácticas de trabajo colaborativo y existen agrupaciones que procuran el desenvolvimiento de los proyectos. Como ejemplo está Wikimedia Foundation, que ofrece código, asistencia y recursos organizacionales para Wikipedia.

El código de *software*, los esquemáticos del *hardware* y la fuente de los documentos pueden considerarse recursos cognitivos que toman parte en relaciones de producción, en cuanto activos reutilizables y disponibles para el público. Paralelamente, los métodos de trabajo (estructurados en licencias) y las comunidades (formales o informales) tienen carácter organizacional, y su papel es articular las interacciones que canalizan la producción de bienes cognitivos. Así, una representación de un proyecto de *software* libre, por ejemplo, mostraría cómo los activos de conocimientos y las infraestructuras cobran valor en razón de las normas que los rigen y las agrupaciones que los administran.

El carácter físico-funcional e interpretativo-organizacional del conocimiento y las tecnologías se equipara a la manera en que los valores y las relaciones de una organización impregnan de sentido su realidad material. Por ejemplo, en una organización que se maneja con una lógica privativa, la dimensión interpretativa involucra la comprensión del conocimiento como activo de la empresa, protegido por normas sobre la propiedad intelectual. En comparación, en una universidad donde los bienes de conocimiento sean de uso compartido, los valores incluirán la reutilización del conocimiento y el establecimiento de pautas de libre acceso. Así mismo, la dimensión interpretativo-organizacional forma parte consustancial de la conformación de comunidades de conocimiento, sea su naturaleza más rígida o más flexible. Así, una comunidad de usuarios de *software* libre (comunidad difusa) comparte ciertos valores de uso y retribución que son distintos, en grado, a una comunidad de creadores de recursos educativos (comunidad concisa) donde se requieran modos de adhesión explícitas.

Este aspecto resulta significativo a partir de la diferencia entre bienes comunes de libre acceso y bienes comunes asociativos. Desde la perspectiva del libre acceso, los bienes de conocimiento se encuentran a disposición del “público en general”, mientras que desde la perspectiva asociativa se requiere cumplir determinadas pautas, como utilizar licencias que

preserven el carácter abierto del conocimiento (como en la cláusula “Compartir igual” de Creative Commons). Esto permitiría, por ejemplo, evitar la extracción de valor del campo de los bienes cognitivos “libres” al campo “privativo”, así como fortalecer el carácter de redes interinstitucionales cohesionadas por el respeto a la reciprocidad. Tales precisiones contribuirán a delinear el carácter interpretativo-organizacional de las instituciones y redes donde el conocimiento se reconoce como un bien común.

La edificación de dinámicas institucionales que fomenten el conocimiento libre no debe desestimarse, puesto que ha contribuido con la conformación de corrientes tan importantes como la “ciencia abierta” (Fecher y Friesike, 2014; Foster, 2018), concepto que abarca diversas prácticas de acceso al conocimiento y que se ha convertido en bandera de quienes abogan por la democratización del acceso al conocimiento (Barandiaran *et al.*, 2015).

En este sentido, la planificación de políticas para impulsar la gestión de recursos compartidos puede fomentar el libre acceso a los activos cognitivos y respaldar los acuerdos institucionales que lo permitan (Roca, 2021). Así, por ejemplo, una universidad se puede plantear establecer como norma el acceso a la producción intelectual de la organización y, a la vez, impulsar un conjunto de relaciones que canalicen iniciativas de conocimiento libre, sea con una lógica asociativa o de acceso abierto.

Gestión del conocimiento

El intento de manejar el conocimiento en iniciativas de ciencia abierta ofrece varios retos. Por ejemplo, la localización distribuida de los recursos y los agentes que participan en la creación de conocimientos (es decir, que aquellos suelen encontrarse en diversos contextos institucionales) requiere reconocer que los flujos de trabajo de este tipo de proyectos son abiertos. Así mismo, el carácter colaborativo de las actividades de investigación, o el manejo de recursos compartidos, exige la presencia de dinámicas de gobernanza colaborativa. En este contexto, los bienes comunes de conocimiento podrán ser manejados a través de redes interinstitucionales, donde sea posible que la provisión de recursos, normativas y comunidades particulares sirvan de plataforma a la gestión participativa de bienes compartidos. Tales aspectos demandan el estudio de un enfoque de gestión de conocimiento adaptado al carácter abierto y distribuido de los bienes comunes, que favorezca la colaboración entre diferentes instancias de desarrollo de bienes cognitivos. En tal sentido, se aborda la pertinencia de

la gestión del conocimiento como parte del bagaje de la ciencia abierta.

Una vez que se ha delimitado el enfoque del conocimiento como bien común, resulta pertinente especificar cómo se concibe la gestión del conocimiento. Para ello se comenzará por explicar diferentes dimensiones del “conocimiento” para describirlo sobre todo como un fenómeno social. Más adelante se exploran las características de la gestión del conocimiento como un conjunto de disciplinas sistemáticas que facilitan la captación, sistematización, distribución, apropiación y aplicación del saber. De esta manera, se espera comprender la gestión de conocimiento como una disciplina que puede contribuir con los proyectos de ciencia abierta.

La creación de conocimiento como proceso

El seguimiento de los canales de creación de conocimientos da cuenta de que están distribuidos entre distintos agentes organizacionales. Esta noción es fundamental para distinguir entre los procesos de generación de conocimientos y los resultados tangibles del mismo, es decir, entre los procesos y los productos de conocimiento. Por ejemplo, Hess y Ostrom (2016) plantean que el conocimiento puede comprenderse como “todas las ideas, información y datos inteligibles en cualquier forma en que se expresen”. En este sentido, “los datos son fragmentos de información sin procesar, la información son datos organizados en un determinado contexto y el conocimiento es la asimilación de la información y la comprensión de cómo utilizarla” (p. 32). A partir de ahí, las autoras introducen el enfoque institucionalista; donde los recursos, las normas y las comunidades juegan en favor de la creación de conocimientos en el plano de la interacción social, y de la consolidación de patrones de comportamiento y resultados. De esta manera, la presencia de “conocimiento” resulta consustancial con la existencia de un contexto donde los recursos cognitivos toman parte en las relaciones dentro del sistema (Roca, 2021).

Paralelamente, Nonaka *et al.* (2008) definen el conocimiento como “un proceso dinámico y social de justificar la creencia personal acerca de la verdad” (p. 11). El “conocimiento”, como representación mental de la “verdad”, solo es concebible como resultado de la interacción entre los puntos de vista de cada persona, porque estos dejan en evidencia las diferentes facetas de un fenómeno. En este sentido, el proceso de crear conocimiento “es un proceso social de validar la verdad” (p. 12). Entonces, de acuerdo con Nonaka *et al.* (2008, pp. 8-12), el conocimiento posee las siguientes características:

1. Es un fenómeno “subjetivo” en tanto que es información significativa y no puede separarse de la esfera de los valores, el contexto y el poder. Por lo tanto, está más relacionado con las creencias que con la verdad.
2. Es “relacional”, dado que se crea en relación con el conocimiento de otros seres humanos. No se trata de una sustancia, a pesar de que pueda transmitirse y tomar forma concreta en productos.
3. Es “práctico”, en cuanto que surge en la interacción de los individuos con las situaciones y las personas dentro de contextos que cambian.

En este enfoque se hace énfasis en que el conocimiento es creado en la interacción entre los seres humanos, y que, por tanto, es subjetivo, relacional y creado en la práctica. Esto sugiere que la teoría no puede concebir a la organización como una caja de procesar datos, sino que se debe reconocer el lugar del conocimiento, los valores y la intención implícita en el proceso de creación de conocimientos (Nonaka *et al.*, 2008, p. 14).

El conocimiento científico y la técnica se encuentran a disposición de los valores y los criterios de decisión que adoptan los sujetos como resultado de la adquisición de saberes. De esta forma, el conocimiento se convierte en el dominio de contenidos y referentes hipotéticos al que recurre el sujeto en búsqueda de alternativas y decisiones exitosas. Este proceso se puede visualizar a través del modelo SECI (acrónimo de “Socialización”, “Externalización”, “Combinación” e “Internalización”), que organiza la transformación de saberes tácitos en saberes explícitos. En este marco se pueden distinguir dos formas de conocimiento relacionadas (Gallopín y Vessuri, 2006, pp. 46-47):

1. Conocimiento implícito/no estructurado: saber en forma de nociones y habilidades personales observables en la práctica. Por ejemplo: los métodos de trabajo, la cultura organizacional.
2. Conocimiento explícito/estructurado: saber expresado a través de reglas y procedimientos, que puede ser almacenado y transmitido a través de diferentes medios. Por ejemplo, el manual de manejo de un *software*.

El modelo SECI ejemplifica la interacción entre el conocimiento tácito (individualizado y práctico) y el conocimiento explícito (estructurado y técnico), y consiste en las siguientes etapas:

1. Socialización (S): el conocimiento tácito individual se comparte en experiencias cotidianas y ayuda a crear nuevo conocimiento tácito. Ejemplo:

la tutoría, que permite la adquisición de conocimientos a través de la interacción directa.

2. Externalización (E): el conocimiento tácito se enuncia en forma de conocimiento explícito a través de dispositivos como diagramas y modelos. Ejemplo: el modelado de tareas, que involucra la esquematización del conocimiento práctico.

3. Combinación (C): el conocimiento explícito se recopila y edita para crear otros soportes de conocimiento explícito. Ejemplo: la documentación de un proyecto, que integra datos disponibles en distintos soportes.

4. Internalización (I): el conocimiento explícito se transmite a las personas para formar nuevo conocimiento tácito. Ejemplo: el estudio de instructivos, que contribuye con la asimilación de conocimiento práctico.

La tabla 1 presenta un resumen del modelo SECI:

Tabla 1

Sub-procesos del modelo SECI

Socialización	Externalización
Medio: Experiencia directa e interacción	Medio: Diálogo y reflexión
Fin: Transferencia de conocimiento tácito	Fin: Enunciación de conocimiento tácito
Flujo: Tácito > Tácito	Flujo: Tácito > Explícito
Internalización	Combinación
Medio: Aplicación de conocimiento explícito	Medio: Síntesis o análisis de modelos
Fin: Asimilación de conocimiento explícito	Fin: Re-edición de conocimiento explícito
Flujo: Explícito > Tácito	Flujo: Explícito > Explícito

Nota. Adaptado de Nonaka *et al.* (2008).

Algunos factores favorecen este ciclo y están relacionados con la forma en que “se crean las relaciones entre las personas, y entre las personas y el entorno” (Nonaka *et al.*, 2008, p. 26). Entre tales factores se encuentran el diálogo, la práctica, la definición de objetivos, las relaciones y el flujo de activos de conocimientos. Así, las organizaciones encuentran posibilidades de diseñar procesos, actividades, técnicas y herramientas que permiten que la información se convierta en conocimiento que respalde sus objetivos. Tales factores, conocidos como “factores habilitantes”, son los siguientes (Nonaka *et al.*, 2008, pp. 27-45):

1. Visión de conocimiento: es una representación idealizada de la organización, que incluye su misión, objetivos y valores, y proporciona significado al quehacer de las diferentes áreas de procesos, direcciones y departamentos.
2. Objetivos: son mecanismos (conceptos, acciones, logros) que conectan la visión y los procesos de creación de conocimiento, a la vez que motivan a los diferentes departamentos a combinar sus esfuerzos y a enfocarse en las metas.
3. Diálogo: es un método para convertir conocimiento tácito en explícito (externalización) y para refinar el conocimiento explícito disponible (combinación). El diálogo abierto permite crear sentido compartido sobre los problemas.
4. Práctica: es un método para compartir el conocimiento implícito en la experiencia (socialización) y facilita la asimilación de conocimiento explícito (internalización). La práctica reflexiva sintetiza la experiencia subjetiva en la acción y la convierte en conocimientos.
5. Espacio-tiempo: es el espacio en que los participantes interactúan y comparten significados. El conocimiento es creado, compartido y utilizado en ese contexto de relaciones. Se trata de un espacio autoorganizado, con sus propios objetivos.
6. Activos de conocimiento: son el conocimiento acumulado en diferentes formas y soportes, como “patentes, licencias, bases de datos, documentos, y otros capitales de conocimiento, así como habilidades, capital social, valor de marca, capacidad de diseño, sistemas y estructuras organizacionales, y culturas y rutinas organizacionales” (Nonaka *et al.*, 2008, p. 42). Estos activos no deben verse solo como productos sino como parte de procesos.
7. Ambiente: es el ecosistema de relaciones en un espacio-tiempo. El ecosistema es un conjunto de relaciones entre aliados, clientes y competidores, que nutre los procesos de creación de conocimientos de la organización.

La importancia del modelo SECI es que ofrece la posibilidad de observar cómo la interacción entre diferentes agentes contribuye a generar bienes de conocimiento. Por ejemplo, un investigador puede dar ejemplo a sus compañeros sobre buenas prácticas de investigación (tácito a tácito); varios investigadores pueden establecer el ciclo de vida de un proyecto en razón de su experiencia (tácito a explícito); el saber de los investigadores es transferido y sintetizado en resultados de investigación concretos (explícito

a explícito), y un producto de conocimiento, como un manual, es útil para el aprendizaje de otros investigadores (explícito a tácito). La visibilización de estas dinámicas permitiría, por ejemplo, planificar el diseño de bienes cognitivos de acuerdo con los esfuerzos de aprendizaje organizacional.

Gestión del conocimiento en la organización

Tomando en cuenta los puntos precedentes, y con respecto al campo de interés de la gestión de conocimiento, en este trabajo se consideran válidos los siguientes planteamientos:

1. El manejo de conocimientos involucra datos, información y, evidentemente, conocimientos. Los datos, la información y el conocimiento forman parte de los ciclos de producción de conocimientos en la organización.
2. Los datos son las unidades cognitivas de menor escala, que portan información sobre las cualidades básicas de los fenómenos empíricos.
3. La información consiste en un conjunto de datos ordenados sistemáticamente y sujetos a ciertos principios de interpretación.
4. El conocimiento está constituido por patrones sobre cómo utilizar la información, almacenados individualmente en las personas, observable por ejecución, y susceptible de ser esquematizado y codificado en medios documentales.
5. Los datos y la información pueden ser representados con diferentes modos de codificación y contenidos en diversos soportes en forma de documentos.
6. El conocimiento es una interpretación intersubjetiva de la “verdad”. La interacción ofrece un canal para intercambiar ideas (interpretaciones) y acciones (operaciones) que indican cómo se debe actuar en un contexto real.

Una aproximación elemental de gestión del conocimiento se enfoca en convertir el conocimiento tácito en productos de conocimiento explícito que son almacenados en los archivos de la organización para que se encuentren a disposición de los investigadores. Por ejemplo, Pérez-Montoro (2008) afirma que el conocimiento individual está conformado por los conocimientos tácitos y explícitos de una persona, mientras que el conocimiento corporativo pertenece a la organización como agregado de la información almacenada en la organización y el conocimiento de sus integrantes. Por lo tanto, la gestión del conocimiento sería “la disciplina que se encarga del estudio del diseño y la implementación de sistemas cuyo

principal objetivo es convertir todo ese conocimiento en valor para la organización” (Pérez-Montoro, 2008, p. 64).

Pero la composición y almacenamiento de documentos, si bien es imprescindible como parte de procesos de externalización y combinación de saberes, no limita los fines de la gestión del conocimiento. Dalkir (2005) afirma que el conocimiento organizacional no reemplaza el conocimiento individual, sino que lo complementa haciéndolo más coherente y susceptible de aplicación. Por lo tanto, la gestión del conocimiento intenta asegurar la utilización de la base de conocimientos en conjunto con el potencial de los individuos para crear una organización más eficiente. De acuerdo con Dalkir:

Gestión del conocimiento es la coordinación deliberada y sistemática de personal, tecnología, procesos y estructura organizacional con el propósito de agregar valor a través de la reutilización y la innovación. Esta coordinación se logra a través de crear, compartir y aplicar conocimientos, así como la incorporación de las lecciones aprendidas y mejores prácticas en la memoria organizacional, con el fin de fomentar el aprendizaje organizacional continuado. (2005, p. 3)

Por lo tanto, el autor define la gestión del conocimiento como “un enfoque sistemático de captura, estructura, gestión y disseminación del conocimiento a través de una organización, con el fin de trabajar más rápido, reutilizar las mejores prácticas y reducir la re-elaboración de proyecto a proyecto” (p. 2). Esta definición no solo se limita a la generación de documentos y hace énfasis en las maneras en que el conocimiento se difunde para beneficiar a la organización. En cuanto enfoque sistemático, la gestión del conocimiento abarca diferentes prácticas para mejorar el desarrollo de productos y el aprendizaje organizacional que pueden integrarse con otras prácticas organizacionales, como la formulación de proyectos y el diseño de bienes de investigación.

En síntesis, una comprensión integral de la “gestión de conocimiento” abarca diferentes aristas del concepto. Por ejemplo, reconoce el carácter del conocimiento como proceso y como producto y, por tanto, distingue entre actividades de creación de conocimiento y los soportes de información. Así mismo, enfatiza la importancia de la gestión de conocimiento para el desarrollo de productos, pero también su papel sistémico en el aprendizaje organizacional. Finalmente, reconoce su valor estratégico para el desenvolvimiento de la organización y en particular para la ejecución de proyectos, de forma que la ubica como disciplina en el conjunto de las actividades de la organización.

Técnicas, herramientas y comunidades de gestión de conocimientos

Una vez que se comprende la gestión del conocimiento como un conjunto de prácticas con objetivos definidos —vale decir, impulsar la captura, codificación, socialización y aplicación de conocimientos con miras a la creación de valor—, es pertinente reconocer diferentes maneras en que puede realizarse el manejo de conocimientos en un contexto de interacción, sea una organización cerrada o una red de investigación. Para ello, se presenta un resumen ordenado en tres aspectos: técnicas de manejo de conocimientos, herramientas informáticas y comunidades de práctica.

Técnicas de manejo de conocimientos. La generación de conocimientos incorpora la participación del individuo, los grupos y la organización. En su definición esencial, el aprendizaje reside en el individuo, pero es inseparable de la interacción personal. Así mismo, los grupos contribuyen a estabilizar las dinámicas de creación de conocimientos, en tanto que la organización utiliza recursos institucionales en mecanismos para capturar, almacenar y redistribuir los activos de datos, información y conocimiento que se consolidan internamente en relación con el entorno. En este sentido, los procesos de creación de conocimiento dependen de las relaciones entre los sujetos particulares, los grupos de trabajo y las dinámicas internas de la organización.

A esto se suma la especificidad de cada tipo de conocimiento. El conocimiento explícito, registrado en recursos gráficos o textuales, conservado en soportes físicos o digitales, resulta fácil de transmitir para favorecer procesos de combinación e internalización del conocimiento. En cambio, el conocimiento tácito, objeto de los procesos de socialización y externalización, resulta más complicado de manejar por su carácter de recurso personal que se manifiesta en el trabajo cotidiano.

La gestión del conocimiento incluye entonces un conjunto de estrategias, técnicas y herramientas que son compartidas con otras disciplinas, como las ciencias cognitivas, la comunicación y la educación, entre otras. Así mismo, recoge técnicas como la captura de conocimiento de expertos y el análisis de tareas en el diseño de tecnologías educativas (Dalkir, 2005, p. 6). Desde esta perspectiva, la gestión del conocimiento puede recopilar, implementar y difundir un inventario de las mejores prácticas, técnicas y herramientas para el manejo del conocimiento. Pero, aún más, permite manejar un criterio unitario para la planificación de proyectos y el diseño de bienes de investigación.

A continuación, se presenta un resumen de algunas técnicas

orientadas a la captura de conocimiento tácito y la codificación de conocimiento explícito (Dalkir, 2005). Así mismo se explican algunos aspectos para comprender estos procesos en la organización. De esta manera, se intenta visibilizar el conjunto de prácticas que identifican a la gestión del conocimiento como una disciplina vinculada con el desarrollo de bienes cognitivos.

1. Captura de conocimiento: La captura de conocimiento consiste en “la transferencia y transformación de conocimiento experto valioso, desde una fuente de conocimiento (p. e. un experto humano, documentos) hacia un repositorio de conocimiento (p. e. memoria corporativa, intranet)” (Dalkir, 2005, p. 82). Algunas técnicas para la captura de conocimientos de individuos y grupos son la entrevista a expertos, el aprendizaje por experiencia, el aprendizaje por observación, la sesión *ad hoc*, las hojas de ruta, las historias instructivas y el *E-learning*.

2. Codificación de conocimiento: La codificación de conocimiento permite que este sea accesible a los investigadores para que sean transferidos a las actividades de la organización. Por lo tanto, la codificación apunta a mejorar el aprendizaje de la organización como un todo. En cuanto a la codificación de conocimiento explícito, pueden tomarse como referencia las siguientes técnicas: mapa cognitivo, taxonomías de conocimiento y árbol de decisión.

3. Compartir conocimiento: Compartir forma parte del aprendizaje organizacional porque facilita la apropiación de conocimientos y su transferencia al desarrollo de bienes de investigación. Algunas herramientas que contribuyen a compartir conocimientos son las siguientes: análisis de redes sociales y directorios comunitarios.

4. Aplicación del conocimiento: La reutilización de conocimiento consiste en hacer que los archivos de conocimiento se encuentren disponibles en diferentes formatos y plataformas. Por lo tanto, en su primera acepción, por la reutilización se entiende lograr que los objetos de conocimiento se ubiquen en lugares destinados para ellos, tales como repositorios o bibliotecas. Algunas técnicas de reutilización son las siguientes: análisis de tareas, taxonomía de aprendizaje, sistema de apoyo de actividades, sistema de gestión del conocimiento.

Herramientas informáticas. En las organizaciones modernas, los procesos de comunicación, colaboración y gestión de contenidos que apoyan la generación de conocimientos deben ser asistidos por el uso de sistemas informáticos como plataformas y herramientas digitales. No obstante, en el contexto de la espiral del conocimiento, los requerimientos

informáticos están bien diferenciados, de manera que es posible elegir las herramientas adecuadas para capturar, compartir y aplicar el conocimiento.

En la tabla 2 se presenta un extracto de técnicas y herramientas aplicables en diferentes actividades relacionadas con la gestión del conocimiento.

Tabla 2

Técnicas y herramientas tecnológicas de gestión del conocimiento

Proceso	Actividad	Herramientas
Crear y capturar conocimiento	Creación de contenido	Herramientas de autores, <i>blogs</i> , perfil de expertos, minería de datos.
	Manejo de contenido	Metadata, archivado, herramientas personales.
Compartir y diseminar conocimiento	Colaboración y comunicación	Teléfono, videoconferencia, chat, <i>e-mail</i> , foros, <i>e-groupware</i> , <i>wiki</i> .
	Formación de redes	Intranet, buscador, servidor, repositorio, portal.
Adquirir y aplicar conocimiento	Aprendizaje <i>on-line</i>	Sistema de apoyo de actividades, sistema de gestión de aprendizaje.
	Inteligencia artificial	Sistema experto, mapas de conocimiento, análisis de texto, sistema de taxonomía.

Nota. Adaptado de Dalkir (2005, p. 220) y Meroño (2004, p. 109).

Comunidades de práctica. La mayoría del conocimiento disponible en la organización es tácito, lo que quiere decir que se manifiesta en la interacción entre las personas, pero en el contexto de sus operaciones. Si bien la tecnología facilita la comunicación, la coordinación y la creación de sentido entre los individuos, no es capaz de sustituir la interacción social. En cambio, el intercambio de conocimiento (socialización) será mayor si los equipos se estructuran de forma que la interacción adquiera continuidad a través de determinadas acciones. En este sentido, las comunidades de práctica son agrupaciones que se organizan con cierta formalidad para resolver problemas a través de la creación de conocimiento (Wenger-Trayner y Wenger-Trayner, 2019).

Una comunidad de práctica es definida como “un grupo de personas, recursos compartidos y relaciones dinámicas que se reúnen para hacer uso de conocimiento compartido, con el fin de mejorar el aprendizaje y crear valor para el grupo” (Dalkir, 2005, p. 112). El término de “comunidad” se refiere a un grupo de personas con intereses compartidos, identificados con recursos, tareas y contextos compatibles. El término de “práctica” implica el cumplimiento de procedimientos concretos y el logro de resultados. La utilización de criterios formales como la ubicación territorial, la afiliación institucional o el marco normativo resultan secundarias en esta aproximación. En cambio, se hace énfasis en las formas de interacción del grupo, sobre todo en cuanto a la socialización de conocimientos sobre el quehacer de los integrantes y de sus equipos.

Ahora bien, las comunidades de práctica pueden caracterizarse como “orientadas a la información” y “orientadas a las personas”. Las primeras se conforman por el interés en codificar y almacenar contenidos vinculados con el desarrollo de un proyecto. Las segundas se organizan por el interés de vincular entre sí a los sujetos que poseen el conocimiento. En este sentido, las comunidades orientadas a la información tienden a privilegiar el conocimiento explícito y el proceso de externalización, en tanto que las orientadas a las personas hacen énfasis en el conocimiento tácito y el proceso de socialización (Dalkir, 2005, p. 114). Ambas orientaciones responden a distintos tipos de perfiles profesionales, objetivos, tareas, e incluso a diferentes momentos de la vida de una comunidad. Sin embargo, la reciprocidad es un valor importante en las comunidades y permite mejorar su capacidad de autorregularse en contextos organizacionales diferenciados funcionalmente.

Las personas no se integran en comunidades de prácticas solo por su profesión o su ocupación en una organización. En cambio, existen normas de pertenencia y roles que deben ser respetados para que la comunidad se mantenga y cumpla sus objetivos. Por otra parte, deben existir condiciones materiales que posibiliten la interacción, como ubicaciones físicas o digitales compartidas, de forma que sea posible mantener una comunicación asíncrona o simultánea. Con el tiempo, los archivos de la comunidad pasan a formar parte de sus activos intelectuales, por lo que también se requieren recursos para almacenarlos y compartirlos (Dalkir, 2005, p. 124).

En síntesis, las comunidades de práctica pueden ser una alternativa para que los equipos fomenten la socialización de saberes en las redes de

trabajo. Así mismo, en consonancia con su concepción grupal, pueden convertirse en un canal tanto para la resolución de problemas como para el aprendizaje colectivo. Esto resulta aún más pertinente desde la perspectiva de la gestión colaborativa de bienes comunes y —claro está— dentro del esquema académico de la ciencia abierta.

Caso en gestión de proyectos de ciencia abierta

La presente investigación se desarrolló en un Centro de Investigación y Desarrollo de conocimientos y tecnologías libres, considerado como un espacio propicio para el estudio y puesta en práctica de iniciativas de ciencia abierta. El método de trabajo se basó en la investigación-acción participativa (Fals Borda, 1999), lo que permitió plantearse los retos de gestión de conocimiento como problemas de investigación vinculados con el desempeño de la organización. Como observador-participante, el autor se planteó la investigación y el manejo de proyectos en dos niveles, operativo y estratégico (Kemmis, 1988); de manera que, en el primero, fuera posible definir problemas y tomar decisiones, en tanto que, en el segundo, se concibieron las estrategias de acción y se estudiaron los resultados. En este sentido, los co-desarrolladores de los diferentes proyectos tomaron parte de la investigación como agentes e informantes; por lo que la información se sistematizó tomando como base los reportes de cada equipo y se llevó un registro abierto de los aprendizajes por proyecto.

Para observar los procesos de gestión de conocimiento en la práctica, se recopilaron las observaciones realizadas en experiencias de producción de bienes de conocimiento de ciencia abierta. La reflexión en gestión de conocimientos se presenta en cinco categorías que sintetizan la información de acuerdo con los objetivos de este artículo: concepto de verdad, ciclo de conocimientos, potenciadores, técnicas de gestión de conocimientos y comunidades de práctica. Para el estudio, se observaron proyectos de *software* libre, *hardware* libre, cursos en línea y publicaciones científicas, gestionados en un Centro de Investigación y Desarrollo, fundamentalmente entre 2013 y 2018. Para información sobre los proyectos estudiados, puede consultarse Álvarez *et al.* (2016); Díaz *et al.* (2013); Montilla *et al.* (2018) y Ochoa *et al.* (2016).

Categorías en gestión de conocimiento

Conceptos de “verdad”.

1. *Software* libre: el proyecto original fue planteado por la Dirección del centro y el *software* resultó de un proceso de diseño colaborativo organizado

a través de un procedimiento estandarizado con plan de trabajo, papeles definidos, asignaciones, productos esperados e indicadores. Los valores e intereses del equipo decidieron los objetivos del proyecto y su interacción permitió llegar a consenso sobre un conjunto de principios de interpretación, normas de ejecución y pautas de validación del desarrollo.

2. *Hardware* libre: el proyecto fue planteado por la Dirección y el prototipo fue resultado de la integración de diferentes etapas de diseño y desarrollo de acuerdo con un plan establecido por el equipo. En razón de los objetivos de desarrollo y el plan de trabajo, se articuló un flujo de actividades engranado en la metodología, con roles, asignaciones, productos e indicadores de logro. Las reuniones de los especialistas del equipo permitieron definir su significado, normas de ejecución y pautas de validación del desarrollo.

3. Cursos en línea: el proyecto fue planteado por la Dirección, pero cada curso representó un caso de desarrollo organizado a través de un conjunto de pasos para transferir conocimiento experto a recursos educativos. Estos pasos se ordenaron de acuerdo con el modelo ADDIE (análisis, diseño, desarrollo, implementación y evaluación) y otras herramientas de diseño instruccional. Se adoptó la definición de roles (diseñador instruccional, desarrollador de contenidos y facilitador) para ordenar la asignación de tareas y la obtención de productos.

4. Publicaciones: el proyecto fue planteado por la Dirección y la producción de publicaciones se organizó a través de los pasos de trabajo editorial. La definición de la agenda editorial, las convocatorias, el trabajo con árbitros y autores, la maquetación, fueron organizadas a través de modelos de gestión editorial. El esquema de trabajo permitió la definición de roles (periodista, jefe editorial, equipo editorial, maquetador, administrador del *Open Journal System*, etc.) para canalizar la definición del plan, la asignación de tareas y el logro de productos.

Ciclo de conocimientos.

1. *Software* libre: el método se basó en la captura, modelado, codificación y documentación de procesos y tareas de planificación estratégica. El desarrollo se basó en actividades de externalización y combinación de conocimientos que generaron subproductos como planes de desarrollo, código informático y documentación del sistema.

2. *Hardware* libre: el método se basó en la captura, modelado, codificación y documentación de procesos y tareas del trabajo de campo. El desarrollo

se basó en actividades de externalización y combinación de conocimientos que generaron subproductos como diseños, prototipos y documentos.

3. Cursos en línea: el método consistió en la captura, modelado, documentación e implementación de conocimiento experto en diferentes áreas. El desarrollo se basó en actividades de externalización y combinación de conocimientos que generaron subproductos como contenidos y recursos didácticos.

4. Publicaciones: el método consistió en el cumplimiento de los pasos de gestión editorial. El proceso se basó en actividades de externalización y combinación de conocimientos en producción de contenidos que generaron productos de publicación.

Potenciadores.

1. *Software* libre: el entorno organizacional permitió basar el proyecto en valores y prácticas compartidas. La visión de la institución celebró el desarrollo colaborativo y sus objetivos fomentaron el desarrollo basado en el usuario. El diálogo y la práctica sirvieron como medios para consolidar perspectivas comunes sobre los temas de trabajo. Los activos de conocimiento estuvieron disponibles sin restricciones y sin costos al equipo. También existió un contexto favorable a la interacción con otras instituciones interesadas en el proyecto.

2. *Hardware* libre: el entorno fue propicio dada la presencia de valores y prácticas celebradas por el medio organizacional. La visión de la institución respaldó el desarrollo abierto y sus objetivos fomentaron el desarrollo colaborativo basado en el usuario. El diálogo sirvió para conciliar las metas, los planes y los resultados de los responsables a pesar de las diferentes especialidades. Así mismo, la práctica fue una manera de mostrar el método y los resultados de trabajo. Los activos de conocimiento estuvieron disponibles sin restricciones y sin costos al equipo. El contexto jugó sobre todo un papel de retroalimentación positiva que permitió intercambiar saberes con potenciales usuarios y expertos de otras organizaciones.

3. Cursos en línea: el medio brindó la oportunidad de aprender sobre el desarrollo de cursos en línea. La visión de la organización celebró la producción de recursos educativos abiertos y sus objetivos encontraron armonía entre los fines de investigación y capacitación. El diálogo contribuyó a que los equipos de gestión, técnicos y de especialistas se unieran en la producción de contenidos. Los activos de conocimiento estuvieron disponibles si restricciones. Una vez desarrollados los cursos,

hubo interacciones positivas como la participación de otros entes en los cursos del centro.

4. Publicaciones: el entorno favoreció la conformación de la unidad de publicaciones como espacio de cohesión interna y de proyección externa. La apertura editorial pudo identificarse como parte de la visión de la organización y las prácticas editoriales abiertas se identificaron con sus objetivos. El diálogo fue elemental para transmitir sentido e instrucciones, y la práctica fue el canal para lograr los resultados. El contexto de las publicaciones se conformó con una comunidad de interesados en participar o acreditarse en las mismas (autores, árbitros, lectores, divulgadores).

Técnicas de trabajo.

1. *Software* libre: se utilizaron técnicas y herramientas de gestión de conocimiento enmarcadas en el diseño de *software*, como el modelado de tareas a partir de la entrevista a expertos, la codificación de funcionalidades y la documentación del software.

2. *Hardware* libre: se utilizaron técnicas y herramientas de gestión de conocimiento enmarcadas en el diseño de *hardware*, como el levantamiento de requerimientos a partir de la entrevista a usuarios, el diseño de esquemáticos, la fabricación y ensamblado de partes, y la prueba en campo.

3. Cursos en línea: se utilizaron técnicas y herramientas de gestión de conocimiento enmarcadas en el desarrollo de cursos, como la formulación de diseños instruccionales, análisis de tareas de usuarios, elaboración de contenidos didácticos e implementación de los cursos.

4. Publicaciones: se utilizaron técnicas y herramientas de gestión de conocimiento enmarcadas en la gestión editorial, como la recopilación, maquetación y divulgación de las publicaciones.

Comunidad de práctica.

1. *Software* libre: el equipo trabajó como una comunidad orientada a la información, comprometida con la entrega de un producto tecnológico y cohesionada por la responsabilidad de actualizar el repositorio. Esto facilitó la distribución de tareas y el seguimiento de avances. La producción del *software* se organizó como un proceso social y colaborativo, estructurado en pasos y apoyado por técnicas e instrumentos que permitieron realizar el modelado de tareas y la programación del sistema informático.

2. *Hardware* libre: el equipo funcionó como una comunidad orientada a la información. A pesar de la integración de múltiples especialidades, hubo un

aprendizaje en conjunto como resultado del diálogo y la práctica de desarrollo colaborativo. El desarrollo del *hardware* funcionó como eje de otros trabajos, como una investigación sobre apropiación tecnológica y diversas presentaciones públicas.

3. Cursos en línea: el equipo funcionó como una comunidad orientada a la información, organizada a través del repositorio de objetos de aprendizaje y la gestión de la plataforma de cursos. Durante su ejecución fue posible aprender sobre diseño de experiencias de aprendizaje y la creación de productos como presentaciones y vídeos. El proyecto de cursos contribuyó a recrear los avances de investigación del Centro en forma de recursos educativos.

4. Publicaciones: el equipo trabajó como una comunidad orientada a la información organizada alrededor del repositorio de publicaciones. El equipo de gestión manejó la práctica editorial, y se compartieron conocimientos sobre temas de gestión editorial y herramientas de maquetación. El proyecto de publicaciones contribuyó a difundir los avances de investigación del centro en la forma de libros y revistas, y atrajo a otras personas al espacio editorial del mismo.

Síntesis de las experiencias estudiadas

En el caso de la gestión de conocimiento, la conceptualización de proyectos, el ciclo de conocimiento, la presencia de potenciadores, las técnicas de trabajo y la conformación de comunidades permitieron visualizar esquemáticamente el proceso de convertir conocimientos tácitos en conocimientos explícitos a través de actividades de desarrollo de bienes. En resumen, en cuanto a la gestión de conocimiento se observaron los siguientes aspectos:

1. Aunque los proyectos surgieron por iniciativa de la Dirección, los equipos tuvieron oportunidad de llegar a acuerdos sobre su sentido, lo que facilitó el planteamiento de objetivos, la asignación de tareas y la formulación de indicadores.

2. La transformación de conocimiento tácito en conocimiento explícito se realizó a partir del desarrollo de los productos. Esto requirió externalización, combinación, socialización e internalización de saberes a través de diferentes técnicas de captura, sistematización y aplicación de conocimientos.

3. La armonía entre visión-objetivos institucionales y objetivos del proyecto propició condiciones favorables para el diálogo, la práctica colaborativa y el

acceso a los activos de información. El contexto y el entorno también ofrecieron insumos y retroalimentación a los proyectos.

4. Las técnicas de gestión de conocimiento se derivaron directamente de las técnicas de desarrollo adoptadas y contribuyeron a la captura, sistematización y aplicación de conocimientos. Se priorizaron técnicas como entrevistas a expertos, modelado de procesos y protocolos de tareas.

5. Los equipos se comportaron como comunidades orientadas a la información. El flujo de trabajo, la asignación de tareas y la obligación de mantener actualizados los repositorios fueron aspectos que contribuyeron a organizarlos.

En materia de gestión del conocimiento, fue posible observar que el desarrollo de bienes cognitivos requirió manejar actividades para hacer explícitos conocimientos tácitos y recomponerlos en forma de procesos de trabajos, criterios de diseño, técnicas, herramientas y bienes entregados al usuario tales como programas informáticos y cursos en línea.

La revisión de las experiencias presentadas permitió esbozar un esquema de gestión de conocimiento realizado en la práctica, pero solo se puede imaginar cómo la selección de otras alternativas de acción podría ofrecer procesos y resultados diferentes. Un aspecto crítico es la manera en que la ejecución de proyectos refuerza el aprendizaje organizacional. Los proyectos revisados abrieron posibilidades de aprendizaje individual y en equipos en aspectos como gestión, metodologías, técnicas y manejo de herramientas.

Sin embargo, se puede cuestionar si el aprendizaje individual está limitado al cumplimiento de roles funcionales y qué ocurre con el proceso colectivo cuando culmina la ejecución de un proyecto. Así mismo, se puede indagar sobre la formación de comunidades de práctica que no estén vinculadas estrictamente a la publicación de información, en tanto que comunidades orientadas a las personas. También se echa de menos la adopción de técnicas que permitan transmitir el conocimiento adquirido, tomando en cuenta por ejemplo la rotación y el ingreso de personal. Estas observaciones son importantes para evaluar el impacto del proceso en el trayecto de desarrollo del producto de conocimiento.

Conclusiones

La ciencia abierta ofrece un conjunto de alternativas para fomentar relaciones interinstitucionales que promuevan la resolución colaborativa de problemas académicos. Sin embargo, resulta necesario explorar cómo la

gestión del conocimiento, en cuanto disciplina, puede contribuir a impulsar la investigación y el desarrollo de bienes cognitivos en contextos donde predomina la distribución física de agentes y recursos de investigación, el trabajo colaborativo y la gobernanza participativa. De este modo, se pueden realizar aportes en la definición de una modalidad de gestión de conocimiento adaptada al manejo de proyectos de ciencia abierta.

En este artículo, la gestión de conocimiento se mostró como un apoyo a la gestión de proyectos porque permite acompañar de modo sistémico el diseño de bienes cognitivos y fomenta el aprendizaje organizacional. En este sentido, se expusieron un conjunto de conceptos, procesos, métodos y herramientas que caracterizan el aporte técnico de la gestión del conocimiento, en el cual las comunidades de práctica despuntaron como una forma de organización que facilita la socialización de saberes y la resolución de problemas a través de actividades de construcción de conocimientos.

Dado que el desarrollo de bienes de conocimiento requiere técnicas de gestión específicas, la gestión del conocimiento permite entablar un puente entre la gestión de proyectos y el desarrollo de bienes cognitivos. En consonancia, la gestión de conocimiento realiza los siguientes aportes:

1. Ofrece información sobre el carácter específico de los objetivos de desarrollo y sobre los medios que se pueden utilizar para atenderlos. Por ejemplo, en la etapa de planificación del proyecto, informa a los coordinadores que la formulación de un curso en línea inicia con la definición de las necesidades de capacitación de los usuarios, lo que puede decidir algunas etapas de la planificación.
2. Abarca diferentes estrategias de manejo de información que pueden ser comparadas para sintetizar un enfoque de desarrollo y seleccionar las técnicas más adecuadas a cada caso. Por ejemplo, el análisis de tareas es una técnica común a diferentes casos de investigación y desarrollo, lo que puede servir para fundamentar un enfoque orientado al usuario, que permita mejorar las formas de trabajo con los beneficiarios.
3. Engrana los objetivos de línea estratégica con los objetivos específicos de cada proyecto. Por ejemplo, el desarrollo de un programa informático genera documentación que puede servir de insumo a un curso en línea; una guía de conocimiento teórico puede derivar en publicaciones de diferente alcance y formato, etc. La pluralización de los bienes de investigación a partir de la reutilización creativa de los activos de conocimiento es una alternativa para ampliar los resultados de la colaboración entre creadores de conocimiento.

4. Apoya el aprendizaje organizacional porque cumple de forma sistémica funciones como las siguientes: promueve la investigación e implementación de técnicas de captura, sistematización y aplicación de conocimientos; favorece el desarrollo de activos de conocimiento reutilizables, y promueve la conformación de comunidades de práctica. En este sentido, la gestión del conocimiento contribuye con la generación de fortalezas organizacionales para la socialización de saberes y su combinación en la consolidación de bienes de conocimiento.

Por lo tanto, la gestión del conocimiento muestra su relevancia en dos sentidos. Como conjunto de actividades, facilita la conversión de conocimiento tácito-explicito a través de actividades de desarrollo de bienes de conocimiento. Como proceso, contribuye a evidenciar relaciones transversales entre prácticas afines y ayuda a sustentar decisiones que favorecen el aprendizaje organizacional.

Tomando en cuenta lo anterior, se plantean las siguientes recomendaciones en gestión de conocimiento para iniciativas de ciencia abierta:

1. Realizar actividades de conceptualización de proyectos que involucren a los equipos directivos y operativos, con el fin de consolidar la comprensión colectiva de los objetivos, las actividades y los indicadores.
2. Experimentar con diferentes actividades de gestión de conocimientos en las etapas de desarrollo de bienes, para apropiarse de las técnicas de gestión y mejorar las prácticas de desarrollo.
3. Propiciar la armonía entre visión-objetivos institucionales, los valores del contexto y la formulación de proyectos, para derivar y consolidar prácticas de colaboración que contribuyan con su buen desenvolvimiento.
4. Favorecer técnicas de gestión de conocimientos que sea posible vincular con las técnicas de desarrollo, pero fomentar aquellas más orientadas al reconocimiento de los usuarios y el diálogo entre las especialidades.
5. Armonizar la inclinación de los equipos de trabajo a convertirse en comunidades de información con ejercicios colaborativos dirigidos a formar comunidades orientadas a las personas.

De acuerdo con la aproximación institucionalista de los bienes comunes, es necesario reconocer la especificidad de los recursos (ideas, soportes, infraestructuras) y su lugar en contextos de interacción donde se generan bienes a través de procesos de captura, codificación, socialización

y aplicación de conocimientos. La gestión de conocimientos debe reconocerse entonces como un conjunto de procesos y técnicas que pueden fomentar el aprendizaje colectivo, la resolución de problemas y la creación de bienes de conocimiento como recursos compartidos.

Desde la perspectiva del conocimiento libre, los insumos para desarrollar los productos y subproductos de un proyecto se encuentran distribuidos entre diversas redes, pero pueden ser manejados de forma participativa. Por ejemplo, una agrupación posee capacidad para el desarrollo de cursos en línea; otra puede desarrollar micros audiovisuales y una tercera tiene acceso a servidores web. Estas agrupaciones pueden asociarse para ofrecer cursos en línea a partir de la implementación de formas de gobernanza y contabilidad de valor que respeten la unidad del conjunto y permitan expandir sus potencialidades.

Por lo tanto, la gestión de conocimiento es una alternativa para el manejo de bienes compartidos que se encuentran distribuidos, pero que son reconocidos como parte de un acervo común en un marco de gobernanza colaborativa. En este sentido, llevar un registro de las dimensiones cognitiva, social y material de un proyecto de conocimiento, así como distinguir entre diferentes técnicas de gestión de bienes cognitivos como recursos compartidos, puede resultar fructífero para visualizar las posibilidades de colaboración entre diferentes organizaciones orientadas al conocimiento libre y la ciencia abierta.

Referencias

- Álvarez, J., Chourio, L., Montilla, M., Peña, L., Roca, S., & Vizcarrondo, J. (2016). La Tecnología Libre en los procesos de planificación estratégica ejecutados en la Administración Pública Nacional. *Conocimiento Libre y Licenciamiento*, 7(13), 54-65.
- Barandiaran, X., Araya, D. & Vila-Viñas, D. (2015). Ciencia: investigación participativa, colaborativa y abierta. En X. Barandiaran, D. Araya y D. Vila-Viñas (Eds.), *Buen Conocer. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador* (pp. 65-104). IAEN-CIESPAL.
- Benkler, Y. (2003). La economía política del procomún. *Novática*, 163, 6-9. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2063723>
- Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks. How Social Production Transforms Markets and Freedom*. University Press.
- Creative Commons. (2011). *El poder de la apertura*. <http://thepowerofopen.org>

- Dalkir, K. (2005). *Knowledge management in theory and practice*. Elsevier.
- Díaz, D., Moreno, J., & Roca, S. (2013). Desarrollo de hardware libre para la apropiación de tecnología de procesos agrícolas en casas de cultivo. *Conocimiento Libre y Licenciamiento*, 5.
<https://convite.cenditel.gob.ve/revistaclic/index.php/revistaclic/article/view/730>
- Fagiolo, M. (2012). El conocimiento como bien común. *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*, 23(12), 65-83.
<https://www.redalyc.org/pdf/622/62224968004.pdf>
- Fals Borda, O. (1999). *Orígenes universales y retos actuales de la IAP. Análisis político*. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI).
- Fecher, B., Friesike, S. (2014). Open Science: One Term, Five Schools of Thought. En S. Bartling y S. Friesike (Eds.), *Opening Science. The Evolving Guide on How the Internet is Changing Research. Collaboration and Scholarly Publishing* (pp. 17-47). Springer.
- Figuerola, M. (2018). *El sentido del Conocimiento Libre. Algunas nociones comunes desde un activismo enunciado en el norte del sur*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Foster. (2018). *Manual de Capacitación sobre Ciencia Abierta*. <https://book.fosteropenscience.eu/es/>
- Gallopín G., Vessuri, H. (2006). Science for sustainable development: articulating knowledges. En A. Martinho Guimaraes Pires Pereira, S. Guedes Vaz y S. Tognetti (Eds.), *Interfaces between Science and Society* (pp. 35-51). Greenleaf Publishing.
- García Linera, A. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. CLACSO.
- GNU Foundation (2016). *¿Qué es el software libre?*
<https://www.gnu.org/philosophy/free-sw.es.html>
- Hess, Ch., Ostrom, E. (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Traficantes de Sueños.
- Kemmis, S. (1988). *El currículum: va más allá de la teoría de la reproducción*. Morata.
- Levine, P. (2016). La acción colectiva, el compromiso cívico y el conocimiento como bien común. En Ch. Hess y E. Ostrom (Eds.), *Los bienes comunes del conocimiento* (pp. 267-294). Traficantes de Sueños.
- Meroño, A. (2004). *Tecnologías de información y gestión del conocimiento*:

- integración en un sistema. *Economía Industrial*, 357, 107-116.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1271510>
- Montilla, M., Chourio, L., González, C., Ochoa, A., Roca, S., & Álvarez, J. (2018). La formación en línea como herramienta de apropiación y gestión tecnológica. *Memorias de la Sexta Conferencia de Computación, Informática y Sistemas (CoNCISa 2018)*, Mérida, Venezuela.
- Nonaka, I., Toyama, R., Hirata, T. (2008). *Managing Flow. A Process Theory of the Knowledge-Based Firm*. Palgrave.
- Ochoa, A. (2011). Conocimiento Libre y Desarrollo. *Revista Conocimiento Libre y Licenciamiento (CLIC)*, 2(2).
<https://convite.cenditel.gob.ve/revistacliv/index.php/revistacliv/article/view/836>
- Ochoa, A., Roca, S., Villasana, D., & Villasana, G. (2016). La revista científica y la apropiación social del conocimiento como bien común. Experiencia de Convite. *Conocimiento Libre y Licenciamiento*, 7(13), 91-99.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons. The evolutions of institutions for collective action*. Cambridge University Press.
- Pérez-Montoro, M. (2008). *Gestión del conocimiento en las organizaciones. Fundamentos, metodología y praxis*. Trea.
- Roca, S. (2021). Planificación de iniciativas de ciencia abierta en tiempos de pandemia. En D. Quintero (Ed.), *Los desafíos de la COVID-19. Perspectivas, retos y alternativas tecnológicas desde una mirada latinoamericana* (pp. 42-62). CENDITEL.
- Stacey, P., Hinchliff, S. (2019). *Hecho con Creative Commons*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Wenger-Trayner, E., y Wenger-Trayner, B. (2019). *Comunidades de práctica. Una breve introducción*.
<http://www.pent.org.ar/institucional/publicaciones/comunidades-practica-una-breve-introduccion>

RESEÑAS



Reseña de Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza*. Editorial PUF- Ediciones UC. ISBN: 9789561429765

Review of Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza*. Editorial PUF- Ediciones UC. ISBN: 9789561429765

Cristóbal Balbontín-Gallo
Universidad Austral de Chile, Chile

La aparición de este ensayo de Éric Pommier, académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile y miembro asociado de los Archivos Husserl de París, constituye una excelente ocasión para reflexionar sobre el estado de la filosofía ambiental. Su publicación, consistente en su traducción al español de la obra aparecida originalmente en francés (*La démocratie environnementale. Préserver notre part de nature*), viene a sumarse en Chile a la reciente reflexión filosófica de Sara Larrain (2021) sobre cómo actuar en defensa de la perseveración de la vida.

De la obra se podría decir que arranca allí donde la reflexión de Hans Jonas se detiene, esto es, en precisar una forma de lo político frente al desafío ambiental. En efecto, el texto opta por una forma de gobierno, la democracia, y busca concretamente indicar en qué sentido es posible conceptualizar la democracia como extensión de una ética de la responsabilidad ambiental. Uno de los escollos a salvar de un punto de vista

Recibido: 23/1/23. Aceptado: 8/03/23



Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor en Philosophie por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Auxiliar de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Balbontín-Gallo, C. (2023). Reseña de Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza*. Editorial PUF- Ediciones UC. *Revista Stultifera*, 6(2), 319-322. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-12.

democrático es precisamente la falta de representación política de la diversidad de los seres vivos y de las generaciones futuras. Por otro lado, este ensayo se posiciona frente a una hipótesis autoritaria que la ética de la responsabilidad pueda imponer, argumentando la necesidad preservar las libertades democráticas de las actuales generaciones frente a la imposición de restricciones. Para ello, Pommier argumenta cómo la responsabilidad con las futuras generaciones forma parte de nuestra propia humanidad, lo que incluye el deber de mantener la “libertad de proyecto” que nos hace propiamente humano. Es decir, preservar el espacio de decisión que la política comporta. Ello se traduce en la siguiente proposición democrática: asegurar que se transmitan a las nuevas generaciones las condiciones para que la expresión libre de opiniones y su poder de toma de decisión sea posible.

En relación con los seres vivos, Pommier señala que no es necesario convertirlos en sujetos de derecho, sino de reconocerles que son seres que requieren de nuestra responsabilidad en virtud de su valor intrínseco (un argumento contradictorio a doble propósito: tanto en la forma como se entiende el valor, como en la fuerza que se pretende imprimir a la idea de responsabilidad frente a un sujeto pasivo sin condición de sujeto de derecho). Con todo, para Pommier, ello involucra reconocer el carácter relacional de la humanidad con los seres que la rodean, lo que pasa por tomar en consideración la inscripción vital del ser humano para realizar su vocación política (en una suerte de “fenomenologización” de las tesis de Bruno Latour).

La segunda proposición que surge del libro consiste en insistir en la dimensión deliberativa de lo político. Esta deliberación lleva a unir el plano ético con el plano político. Dicho de otro modo, la deliberación es la vía para encontrar los medios allí donde la ética ambiental señala los fines. Con todo, frente a las filosofías pragmatistas de la deliberación como la de Apel (y podríamos agregar Habermas), Pommier propone un anclaje ontológico de esta deliberación. Este presupuesto ontológico supone la inscripción del sujeto político en el mundo como viviente al momento de deliberar. Para ello, Pommier practica un retorno a Jonas, que se enriquece en una discusión crítica con Leopold, Callicott y Rolston hasta consolidarse con la filosofía ambiental de Arne Naess.

La tercera proposición de esta propuesta de democracia ambiental es que su carácter deliberativo debe estar animado por un universal concreto que tome en cuenta las diferencias en la manera de habitar el medio ambiente. Ello implica no solo una aproximación intersubjetiva, sino una aproximación que tome en cuenta los distintos contextos locales con sus particularidades en la aproximación de lo global, aproximación que Pommier incluso califica de intercultural. Este nexo con lo global implica que el principio de responsabilidad comprende el conjunto de la comunidad mundial como comunidad de responsabilidad con las futuras generaciones y la preservación de la vida en general. Se trata entonces de una premisa cosmopolita de la democracia.

Frente a filosofías ambientales que ponen su centro de preocupación en la división social del trabajo o las formas de producción, el presente ensayo sigue a Arendt al identificar en la vida política el hecho que los hombres sean capaces de actuar de manera concertada. Pero en ella, adicionalmente, esta democracia ambiental busca revelar cómo la manera de habitar el mundo debe servir de nexo entre una ética ambiental y el ciudadano legislador. Como señala el autor, la concepción política que se comienza a trazar no hace más que reflejar una cierta forma de representarse la existencia y, por esta vía, de asumir la condición natural de la humanidad. Ella consistiría en un tejido relacional que vincula a cada uno de nosotros a un medioambiente concreto y, por extensión, al conjunto de la vida en la Tierra. Ese tejido ontológico nos inscribe a su vez en un tejido deontológico de responsabilidades que incluyen una responsabilidad general por el conjunto de la vida en el planeta. En este supuesto, la Tierra no es un planeta ni un tema científico. Más bien, como señala la fenomenología, es nuestro suelo. Y, más precisamente, el suelo de los seres vivos que hacen de ella precisamente una biosfera. Es el lugar de la vida y, en un sentido específico, ella también es vida. La ética ontológica de la responsabilidad, por la que se inclina el autor, no hace más que recordar esta vulnerabilidad común de nuestra finitud y aquella de la Tierra. Lo que implica que la democracia ambiental es una puesta en actos por parte de la sociedad —que es la humanidad— de una ética de la finitud radical.

Si bien el texto de Éric Pommier debe ser saludado tanto por su discusión refrescante con la tradición de la filosofía ambiental como por el carácter original de su propuesta que amerita, sin dudas, una lectura detenida, cabe por nuestra parte anunciar algunas dudas que el texto nos

deja. De partida, el texto gira permanente en torno a la necesidad ética y política de actuar frente a la crisis ambiental, pero en ningún lugar elabora una teoría de la acción que la cuestión ambiental exige. Si hay problemas que la ética ambiental comporta en Pommier, en su conjunto la “acción” no es objeto de elaboración. Por otra parte, el autor le asigna un lugar mayor a la deliberación en su modelo de democracia ambiental, pero no dedica palabra alguna a una reflexión sobre el lenguaje. Cuestión importante, pues el giro ontológico que propone de la deliberación necesariamente conlleva un giro del problema del lenguaje. Además, si le asigna una importancia decisiva a lo político frente al desafío ambiental, entonces ello supone también hacerse cargo del problema del poder o al menos inscribirse en una teoría del poder que lo político necesariamente comporta. Sin embargo, el poder como problema filosófico no es tematizado. Si bien el materialismo es abordado a propósito de la crítica ecológica del capitalismo, la lectura crítica que el autor realiza del marxismo es demasiado convencional y no se hace cargo de una serie de reelaboraciones posteriores que el postmarxismo ha hecho a propósito de la cuestión ambiental, rebajando el problema de la explotación económica y de la acumulación capitalista a una posición secundaria frente a la cuestión política, lo que por cierto es discutible. Con todo, la aparición de *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza* constituye un acontecimiento filosófico que debe concentrar nuestro mayor interés y atención en tiempos en que la crisis ecológica, como advierte Michel Lowy, es un tren suicida que lleva a la humanidad con una rapidez creciente hacia el abismo.

Referencias

- Larraín, S. (2021). *Ecología y política*. Taurus.
- Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.

**El reverso de occidente. Reseña de Neurath, J. (2020).
Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques
relacionales en el estudio del arte ritual amerindio. SB.
ISBN: 978-987-4434-86-9**

**The Reverse of the West. Review of Neurath, J. (2020). Someter a los
dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio
del arte ritual amerindio. SB. ISBN: 978-987-4434-86-9**

Andrés Oseguera Montiel
Escuela de Antropología del Norte de México INAH, Mexico

En *Someter a los dioses*, Johannes Neurath presenta un análisis de las particularidades del pensamiento amerindio a través de las prácticas rituales y las imágenes asociadas a estas. Se trata de un libro que recurre a un conjunto de referencias etnográficas e históricas sobre las expresiones artísticas y religiosas de grupos indígenas asentados en distintas regiones de México y de los Estados Unidos. Fundamentalmente, el autor analiza los rituales de los *wixarika* o huicholes, pero también retoma datos y referencias de etnografías contemporáneas de los coras, los nahuas, los mayas, los totonacas y de los rarámuri ubicados en el norte de México. Echa mano, al mismo tiempo, de información de etnografías clásicas de los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos, especialmente de los hopi y los zuñi, y del sureste norteamericano de grupos como los pawnee asentados en el Mississippi.

Uno de los principales objetivos del libro consiste en demostrar que tanto los rituales como las imágenes son expresiones ambivalentes, ambiguas y contradictorias. A diferencia de las interpretaciones

Recibido: 8/06/23. Aceptado: 28/06/23



Andrés Oseguera Montiel es Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa y profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología en México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4755-6984>

Contacto: andres_oseguera@inah.gob.mx

Cómo citar: Oseguera Montiel, A. (2023). El reverso de occidente. Reseña de Neurath, J. (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. SB. *Revista Stultifera*, 6(2), 323-329. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-13.

antropológicas de los ritos y las imágenes asociadas a estos, que buscaban establecer una relación de uno a uno en términos de las asignación semántica de un dios y una imagen, en esta interpretación caracterizada como “relacional”, Johannes Neurath busca demostrar que no existe tal correspondencia y lo que prevalece no es el esquema dualista, sino una exposición de relaciones entre los seres humanos y un conjunto de alter egos como expresiones de la alteridad. El estudio muestra las transformaciones y la exposición de la multiplicidad de seres en un solo objeto, ritual o imagen.

Se podría decir que estas imágenes son como textos polisémicos y cambiantes dependiendo del momento específico en el que se realizan y se exponen. No solo eso, esta interpretación parece destinada a un objetivo específico. El autor advierte que se trata de una forma de controlar al panteón de seres peligrosos de otros mundos, de acotar la agencia de estos seres mediante su exposición en alguna imagen o a través del ritual. Por ello, a diferencia de las interpretaciones semiológicas que se suelen interpretar a las imágenes como ofrendas a los dioses para complacerlos, Johannes Neurath invierte esta interpretación y considera que es mediante las llamadas ofrendas e intentos de plasmar a los dioses en imágenes como estos quedan sometidos a la voluntad de los mismos creadores y ejecutores de los rituales.

En efecto, los rituales no son mecanismos que establecen intercambios y sacrificios a los dioses para complacerlos y apaciguar su furia o posibilitar algún bien colectivo; se trata de una clara confrontación con múltiples seres para evitar sus transformaciones y, con ello, los peligros que pueden provocar en el mundo de los vivos. Por ejemplo, en el ritual o Fiesta del Peyote, los huicholes buscan controlar a los dioses para que no tengan tanto poder. Es una domesticación de los poderes divinos para que de esta forma puedan ser incorporados a la vivencia humana. Y esto se logra gracias a que los mismos actores asumen puntos de vista distintos y simultáneos. Así como el cazador huichol que asume el punto de vista de la presa no deja de presentarse como cazador, así también los peyoteros huicholes, cuando se encuentran en trance, no abandonan este mundo; al contrario, se quedan en el patio ritual asumiendo distintas perspectivas y visiones o modos de ver, se transforman en personas-peyote. El consumo del peyote los hace ser peyote. Los jicareros, al mostrarse como peyoteros, se presentan como los ancestros antes de “nacer” como dioses. Se trata de una simultaneidad de perspectivas o visiones en una sola persona: “Todo

indica” —señala el autor— “que los pueblos amerindios siempre se han interesado en la complejidad y las hibridaciones, manejando sus relaciones rituales y políticas con ambigüedad” (p.48).

Las mismas expresiones del arte ritual, lejos de ser arte contemplativo, son evidencia de este pensamiento amerindio al plasmar diversas posibilidades meta-humanas. Los huicholes buscan plasmar en el arte ritual alguna de las múltiples transformaciones, ya sea de las múltiples divinidades o de entes peligrosos. El arte, en este sentido, presenta las mismas contradicciones que los rituales y las prácticas chamánicas. Los huicholes tienen una relación “complicada” con las imágenes de las divinidades. De hecho, se trata de una “actitud cuasi iconoclasta” (p. 40). Se trata de una tendencia que se aprecia en distintos grupos amerindios y culturas prehispánicas para evitar que las imágenes tengan demasiado poder ritual. Aunque se busca congelar algunas de las escenas caracterizadas como intensas y peligrosas a las que se llega mediante el trance chamánico, en realidad no dejan de ser efímeras y muchas veces son ocultadas o destruidas.

Estas escenas plasmadas en objetos no son simples expresiones del intercambio entre los humanos y los dioses, sino una forma de control del poder de estos; en suma, se trata de una manifestación única caracterizada por la domesticación de los dioses. El autor recoge las impresiones de los *wixarika* sobre las implicaciones de estos objetos rituales que se venden como artesanías. De acuerdo con las exégesis de los mismos creadores, cuando los turistas adquieren un cuadro de estambre huichol para decorar la pared de la sala, en realidad se están llevando una arte ritual peligroso. No son simples imágenes sino presentificaciones donde los seres de otros mundos miran al espectador y en ocasiones pueden ocasionar enfermedades y hasta la muerte.

Todo este planteamiento permite al autor discutir y reflexionar en torno a lo que se ha escrito desde una perspectiva mesoamericanista. Una visión semiológica centrada en los ciclos rituales de grupos indígenas contemporáneos con referencias a la ritualidad prehispánica y, sobre todo, mexicana. Ahí donde los mesoamericanistas se enfocan en la significación oculta del ritual o el arte indígena, el enfoque relacional se centra en atestiguar las ambivalencias y contradicciones (también ocultas) de la ritualidad amerindia. Así, por ejemplo, en el capítulo IV centrado en la complejidad relacional de la tradición del Mississippi, parecería que el autor está en la misma sintonía al identificar correspondencias entre rituales del

sureste norteamericano y del México antiguo mesoamericano (siguiendo los pasos del mismo K.T. Preuss), pero advierte que las correspondencias entre mitos y rituales de sacrificio no solo remiten a una lucha dualista entre deidades opuestas de manera simplista, sino que todo resulta ser más complejo. En efecto, el autor da un pequeño viraje y cambia la perspectiva de su análisis de esta tradición del Mississippi (Neurath, 2008), para incluir en esta nueva versión un enfoque relacional del ritual. Se trata de una expresión de la *condensación ritual*, un concepto que Houseman y Severi (1998) sugieren desde el pragmatismo, para replantear las provocaciones teóricas que plantea Gregory Bateson sobre las ceremonias Naven entre los Iatmul (Bateson, 1958).

Aunque la definición que proponen Houseman y Severi no se refiere a un grupo específico o a un tipo de pensamiento, sino que es una propuesta que permite entender en la práctica cualquier expresión humana del ritual (Houseman, 2004), para Neurath se trata de un concepto que remite al pensamiento amerindio y, en esencia, a las contradicciones que muchas veces se aprecian en las imágenes, en las narraciones míticas y en los mismos rituales. Y, en este sentido, si bien propone ir más allá del paradigma mesoamericanista, se mantiene en los mismos principios de la hermenéutica al ceñirse a la búsqueda del sentido oculto en las prácticas rituales y en los objetos que se utilizan en los mismos, pero añadiendo la tan anunciada complejidad relacional. Por ejemplo, en los últimos capítulos de este libro centrados en objetos y ritos prehispánicos mexicanos, el análisis relacional logra identificar una serie de sentidos ocultos de imágenes plasmadas en códices como el Borgia y en esculturas como la Coatlicue expuesta en el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México. Ahí donde E. Seler veía “simplemente” en el código Borgia “el cortar, el descuartizar, el arrancar pies, el cortar cabezas”, Neurath sugiere, sin negar las interpretaciones del mesoamericanista, “enfocarse más en la complejidad relacional de estas acciones aparentemente sencillas mencionadas por Seler” (p. 125). Existe un consenso, en este sentido, de que las imágenes del Código Borgia como el monolito de la Coatlicue hacen referencia al sacrificio humano y la multiplicación de seres a partir del acto ritual. Pero no solo se trata de personajes y víctimas humanas, sino de otros entes como animales y objetos que condensan roles y funciones rituales contradictorios.

Para llegar a estas interpretaciones, el autor propone un enfoque hermenéutico de la imagen ritual “tal como se presenta” e ir más allá de la

interpretación mesoamericanista que suele separar “tajantemente” al mito del rito (p. 128). Por ejemplo, la Coatlicue ha sido interpretada aludiendo a distintos personajes mitológicos. Representa (o no solo representa) a la madre del dios Huitzilopochtli, aunque también a un monstruo femenino del cielo llamado Tzitzimitl e incluso a la diosa de la vegetación. Pero la interpretación que sugiere el autor va más allá de estas correspondencias con alguna de las divinidades o personajes de la mitología mesoamericana; considera que hay evidencia de una *split representation* (Wiseman, 2008) para aludir a una imagen con dos perfiles unidos. Esta posibilidad permite entender los procesos de transformación de personajes míticos, que transitan o experimentan un cambio ontológico ya sea por el acto ritual del sacrificio o por las mismas consecuencias del animismo, pues alude a ciertos objetos portadores de una personalidad divina. En el caso concreto de la escultura mexicana, la “famosa falda de serpientes” representa esta transformación de las víctimas del sacrificio ritual. No se trata ya de un atuendo que cubre a la divinidad, sino de la misma personificación de una deidad: “En una lógica de transformación animista, la falda no era un accesorio de una diosa, más bien, quien se ponía la falda, se convertía en la diosa” (p. 136). El trabajo interpretativo recurre, como se puede apreciar, a un código plasmado en las creencias (antes se le conocía como cosmovisión) prehispánicas, al advertir que, entre los mexicas, las faldas de las víctimas sacrificadas eran utilizadas para envolver objetos y dotarlos de vida: “Se trataría, entonces, no solamente de una muerte sacrificial sino también de la transformación de un objeto en ser vivo. La diosa muere, pero tanto la falda, como el monolito, cobran vida, subjetividad propia y fuerza vital” (p. 136).

El conjunto de interpretaciones bajo estas premisas permite a Neurath establecer una distinción ontológica que, desde mi punto de vista, atraviesa buena parte del libro. Por un lado, estaría el pensamiento amerindio, el chamanismo y el arte amerindios con todas estas características ya mencionadas: ambivalencias, multiplicidad de perspectivas en una sola persona, incidencia y control de los dioses en el mundo de los vivos, complejidad relacional, etc. Por otro lado, se encuentra la tradición, el arte y la religión occidental. Las diferencias entre ambos pensamientos quedan atestiguadas por el grado de su complejidad. De hecho, el pensamiento amerindio ha incorporado a occidente en su imaginario y como parte de sus seres representativos de otros mundos como expresión de la alteridad: las grandes urbes son “parte del mundo de los ancestros y de los muertos” (p. 29). No sé si estaríamos, parafraseando a

Lévi-Strauss (2014), ante el “mundo al revés”. Por un lado, la complejidad relacional de lo amerindio y, por el otro, la simplicidad de occidente. Y en efecto, occidente es o está representado por las religiones monoteístas que “surgieron en una relación llena de conflictos con las imágenes, porque tienden a privilegiar a las escrituras, pero estas jamás tienen la misma eficacia ritual que los íconos sagrados” (p. 13). Aunque no profundiza suficientemente en estas diferencias y en el papel que puede desempeñar la escritura en los rituales, el planteamiento retoma los fundamentos de un perspectivismo amazónico que establece una diferencia insalvable de occidente frente a los “regímenes ontológicos amerindios” expresados sobre todo en las nociones de cuerpo y alma (Viveiros de Castro, 2010).

En cierta medida, estas diferencias insalvables del pensamiento amerindio frente al occidental permiten a Johannes Neurath hacer una crítica frontal al etnocentrismo: “las teorías indígenas valen lo mismo que las filosofías occidentales” (p. 21) —sostiene. Sin duda, se trata de una reflexión oportuna a pesar de que ha estado presente, con otros matices por supuesto, en el discurso antropológico desde principios del siglo XX (Evans-Pritchard, 1937/1997). Sin embargo, y siguiendo a Latour, habría que recordar que los modernos no están tan lejos de los premodernos como se piensa, sobre todo si consideramos la proliferación de los híbridos, la extensión de las redes y el bricolage que los caracteriza (Latour, 2007). O en todo caso, habría que replantear esta crítica al etnocentrismo que se apoya en las filosofías occidentales como parámetro para concederle a los nativos sus propias teorías. De otra manera, sería caer en el extremo de un esencialismo que imita a ese occidente al que se busca tomar distancia, pero al “revés”.

Referencias

- Bateson, G. (1958). *Naven. A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Point of View* (2nd ed.). Stanford University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1997). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama.
- Houseman, M. (2004). The red and the black: a practical experiment for thinking about ritual. *Social Analysis*, 75-97.
- Houseman, M., & Severi, C. (1998). *Naven or the Other Self. A relational Approach to Ritual Action* (M. Fineberg, Trans.). Brill.

- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Todos somos caníbales* (A. Blanco, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Neurath, J. (2008). La iconografía del Complejo Ceremonial del Sureste y el sacrificio humano pawnee: contribuciones analíticas desde la perspectiva mesoamericanista. En J. Neurath (Ed.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica* (pp. 173-214). Fondo de Cultura Económica.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Wiseman, B. (2008). Lévi-Strauss, Caduveo body painting and the readymade: thinking borderlines. *Letteratura e arte*, 6, 1-21.

**Salud mental: el lugar de lo improductivo en el trabajo vivo.
Reseña de Foladori, H., y Guerrero, P. (Eds.) (2021).
Trabajo, institución y salud mental. LOM. ISBN:
9789560014573**

**Mental Health: the Place of the Unproductive in Living Work. Review
of Foladori, H., and Guerrero, P. (Eds.) (2021). *Trabajo, institución y
salud mental*. LOM. ISBN: 9789560014573**

Sergio Maureira Silva
Universidad Andrés Bello, Chile

La relación entre trabajo, institución y salud mental es un tema de relevancia en Chile, a propósito del interés por comprender la relación entre las enfermedades laborales asociadas a los efectos no cuantificables e invisibilizados por los modelos de objetivación del malestar, que han sido muchas veces dominio del higienismo, la ergonomía, la salud ocupacional y la psicología organizacional. Estas modalidades de comprensión establecen conceptos, representaciones sociales y estrategias de intervención en las mutualidades, las instituciones y en la ciudadanía, que muchas veces reducen el sufrimiento y su abordaje a cambios en la infraestructura, materiales, técnicas, conflictos intrapsíquicos, familiares o patologías de salud mental aisladas del contexto laboral.

El libro editado por Patricia Guerrero y Horacio Foladori pone en tensión el lugar de aquellas vicisitudes en el trabajo que son invisibilizadas mediante estrategias muchas veces insuficientes al disminuir los espacios reflexivos y colectivos en torno a la banalización de la precariedad y la clausura de espacios políticos con base en derechos laborales.

Recibido: 8/06/23. Aceptado: 28/06/23



Sergio Maureira Silva es Psicólogo, Magíster en Psicología Clínica y Minor en Filosofía Contemporánea por la Universidad Andrés Bello, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2994-800X>

Contacto: s.maureira.silva@gmail.com

Cómo citar: Maureira Silva, S. (2023). Salud mental: el lugar de lo improductivo en el trabajo vivo. Reseña de Foladori, H., y Guerrero, P. (Eds.). (2021). *Trabajo, institución y salud mental*. LOM. *Revista Stultifera*, 6(2), 331-338. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-14.

El libro permite pensar el trabajo en su aspecto histórico, subjetivo y vivo, lo que acentúa su aspecto transindividual, que atraviesa la temporalidad de una manera no lineal, en una lógica similar a la del psicoanálisis con su futuro anterior, donde el presente remite a un pasado reprimido, olvidado y desalojado de la conciencia. Este olvido del lugar histórico y social del trabajo, así como sus efectos en la salud mental, son señalados por García en el capítulo “Gestión del trabajo y apropiaciones de la subjetividad”, donde hace un recorrido de los cambios históricos del valor social del trabajo. Por ejemplo, tras ser visto como algo despreciable, propio de esclavos y clases “inferiores”, el trabajo obtuvo un valor social y digno, por el auge de la economía y la necesidad de “mano de obra”, buscando dar un sentido y motivación que promoció de manera decorosa y virtuosa al trabajo como un aporte para la sociedad. Por otro lado, en las economías con trabajo esclavo, la construcción de la subjetividad del esclavo se sostenía en lógicas de solidaridad, cuidado y valoración mediante la entrega de ropa de vestir o alimentos que eran parte del producto de su trabajo. Esta dinámica, considerando las vivencias de maltrato y deshumanización normalizadas, implicaba esos gestos como una excepción; provocaba una percepción de valor por su trabajo y una gratitud por dichas acciones y, así, encubría una modalidad de explotación donde lo emocional cobraba cada vez más protagonismo en la apropiación de la subjetividad de quien ejerce el trabajo, bajo una relación instrumental. El aporte de García permite pensar la relación de lo afectivo, no como un aspecto liberador en el trabajo, sino justamente como una cadena, en la medida que la implicación emocional en la relación laboral moviliza estrategias que buscan aumentar la producción y disminuir los gastos económicos, afectivos, físicos y psicológicos; así, se inhibe la capacidad de reflexionar en torno a la trayectoria social e histórica de la problemática institucional. Esto transforma un problema transindividual en interpersonal, entre pares, donde los conflictos son un sufrimiento dislocado de sentido y reducido solo a aquello que se presenta como un acontecimiento de la propia experiencia.

Desde otro punto de reflexión crítica acerca de la relación entre salud mental y la gestión del trabajo, con el texto de Soto y Valenzuela, “Formas de sufrimiento en trabajo flexible”, es posible realizar un análisis de la relación entre la historia, lo económico y los modelos de gestión. A diferencia del texto de García, la discusión se centra más en visibilizar cómo ciertos modos de maximización de la producción y ganancias económicas ponen en tensión ciertos sistemas de valores y afectos, que daban un mayor énfasis

a un aspecto centrado en la acumulación de capital o las condiciones de trabajo de quienes se exponen al trabajo; esto se observa en el tránsito de un modelo de producción *fordista taylorista* hacia el *neoliberal* que predomina actualmente. En términos generales, el modelo *fordista taylorista*, se caracterizaba por una economía cerrada y estable, con una organización basada en reducir tiempos y aumentar la producción. Con el paso a modelos *postayloristas*, asistimos a una economía abierta, donde se externalizan los medios de producción a subcontratistas y proveedores, para tener, de forma rápida y con reducción de costos, los servicios o productos. Esta transformación implicaría un mercado, donde la flexibilidad va desplazando la carga laboral y responsabilidad en quienes realizan el trabajo y, así, marca un hito en la precarización laboral.

No obstante, este tipo de dinámicas, ocurren en Chile, en rubros que se piensan ajenos al mercado; por ejemplo, en el texto de Guerrero, Cuevas, Balboa, Palacios y Urrutia, “Clínica del trabajo y protocolo de riesgos psicosociales: un análisis de experiencias con profesionales de educación”, se analiza la intervención en un colegio. Se articulan así las críticas de la clínica del trabajo con su énfasis en exponer aquellas pautas de gestión del estrés, sin gestionar la institución, manteniendo estables las condiciones y relaciones de fuerzas dentro del espacio educacional, las cuales forman parte de la cultura organizacional que construye normas y valores compartidos de forma colectiva. La intervención para construir un espacio de diálogo en torno a las normas y valores institucionales permite dar una salida reflexiva y de apoyo mutuo, al reconocer la influencia de aspectos fuera de la propia organización, pero que la atraviesan a pesar de la supuesta diferencia de roles y funciones. La apuesta es construir una realidad a partir de la definición de roles, funciones y valores legitimada desde quienes constituyen parte del establecimiento educacional.

Hasta acá los aportes suelen tener puntos de convergencia y otros desencuentros, pero el impacto del género no es visible como un mecanismo de defensa colectivo y de explotación por el modelo económico, sin negar los privilegios de la masculinidad hegemónica. Zuleta los sopesa en su capítulo, “Dominación masculina y organización contemporánea del trabajo: coincidencia institucional para la autoexploración laboral”. Allí explora cómo operan la construcción de masculinidad, la competitividad con otros hombres, mediante estrategias de tolerancia a la fatiga y la adversidad, al posponer sus necesidades afectivas, todo esto como atributos que marcan la virilidad. Puede ser algo bastante mencionado en la actualidad, pero el aporte en este caso es la lectura de estas características que constituyen lo

masculino, en cuanto defensa y no como justificación de la desigualdad, ni menos como una apología de este tipo de masculinidad. En este caso, la defensa de esta masculinidad gira en torno a la impotencia que produce el trabajo y el no destacar entre los pares, implicando un declive en el reconocimiento en cuanto representación de poder, fuerza, potencia y virilidad, como el reverso de una falta de soporte emocional o hacer las paces con la vulnerabilidad, cuando de lo que se trata es trazar un límite entre la afectación y su uso por el modelo hegemónico imperante. Al parecer la trampa consiste en caer en una apología de la vulnerabilidad, para seguir psicologizando los conflictos o reafirmar las diferencias binarias, en la medida que cristalizan potencialidades asociadas a ciertos géneros, desconociendo estos como espacios en disputa.

En un análisis similar acerca del conflicto de género y su relación con la organización del trabajo, Ansaldo, en su texto “Transporte a la degradación”, considera aquellos cambios de gestión en el Transantiago, a partir de la crisis del oficio de chofer; así, la apelación a lo viril, con la capacidad de aguantar adversidades, sostiene la resistencia al miedo que involucra estar expuestos a riesgos que no pueden resolver y que no son reconocidos como tales por la empresa. Esto lleva la situación al límite, según Ansaldo, del maltrato corporal al no comer, dormir, medicarse, autolesionarse, entre otros; se trata de expresiones que, a pesar del castigo que dirigen con violencia hacia su propio cuerpo, les permiten generar una anestesia emocional. En la crisis existencial a la que se exponen, la coacción ideológica se produce en la medida en que supuestamente el hombre exitoso es quien provee su familia y favorece el consumo a nivel social, lo que se inestabiliza en el momento en que el ámbito emocional aparece, con todo el imaginario social asociado a una supuesta debilidad femenina, cuestionable entre pares, pero que también pone en riesgo la defensa colectiva de la virilidad para soportar condiciones precarias y adversas.

A pesar, de tener claridad del aspecto dañino de este tipo de dinámicas instrumentales, en el trabajo de Guerra y Stecher, “Teoría del reconocimiento y flexibilización laboral: aportes a la comprensión e investigación psicosocial del sufrimiento en el trabajo”, se desarrollan los aportes de la teoría de Axel Honneth, quien enfatiza que el tipo de reconocimiento puede dar lugar a un proceso de emancipación social o uno de opresión, dependiendo si el foco está en el trabajador o en la producción,. En su propuesta, se argumenta cómo invisibilizan cada vez más el acceso a derechos laborales y condiciones dignas de trabajo, confundiendo fracasos personales con formas de explotación y precarización laboral, lo

que en término de posicionamientos frente al problema se va perfilando hacia heroísmos en torno al sacrificio de sí mismos, para sostener una identidad apreciada socialmente desde su capacidad de logro y funcionalidad social.

Aunque sea un aspecto socialmente aceptable y conciliador pensar en el reconocimiento como una forma de subsanar y emancipar socialmente, es también un arma de doble filo, considerando los procesos de construcción inconscientes de identidad en la organización que forma parte de la sociedad. Ese aspecto es muy claro en el capítulo de Acuña, “Logros de un grupo de feligreses al recobrar y descubrir significados en la memoria colectiva de una organización religiosa perversa”, donde se expone, desde el socioanálisis, el llamado *caso Karadima*. En el texto se expone una lectura del abuso centrada en la defensa colectiva contra la tarea sacerdotal y su celibato, que evaden las emociones y ansiedades en el esfuerzo por cumplir con dichos ideales sociales, institucionales y personales. En ese sentido, lo perverso se constituye no solo por la agresión sexual, sino también implica utilizar e ignorar los derechos de otros. En el caso Karadima, lo que se expone es que, en la medida en que se escinden y niegan las ansiedades del celibato y los deseos sexuales, se proyectan en los otros y se actúan como abusos, ya que no estaría permitido pensar y aceptar el quiebre del ideal social y sacerdotal de la figura religiosa, como cercano a Dios y capaz de amar a Dios por sobre todas las cosas, donde la diversidad sexual es una aberración y el sexo un pecado, al estar asociado a la debilidad ante el demonio.

Cuestionando el lugar del reconocimiento del referente ideal como un posible articulador de dinámicas de perversión, Sanfuentes, en su capítulo “¿Narcisismo o socialismo? Una exploración psicoanalítica de las dinámicas del heroísmo y la victimización en instituciones públicas” expone un componente transversal de las instituciones, la búsqueda del beneficio a la comunidad en su totalidad, que se sostiene en una serie de valores que compensan muchas veces el exceso de demandas y escasez de recursos. En otras palabras, se intercambia una cercanía al ideal del bienestar comunitario por períodos de *burnout*, a pesar de que paradójicamente genera una sensación de ineficacia y falta de logro, de modo que luego reinicia el circuito sacrificial, ya que nunca es suficiente. Entonces, se aprecia a quienes se identifican como héroes que sobresalen por su capacidad de solucionar los obstáculos que presenta el trabajo a sus pares y hacer parte de ellos esas frustraciones. Sin embargo, no se piensa en los

imprevistos, las cosas que fallan y aquello que muchas veces aparece al margen de todo pronóstico.

A pesar de los diversos cuestionamientos a las posiciones idealizadas, perversas, instrumentalizadas y basadas en las lógicas de acumulación, se presenta una propuesta alternativa centrada en la autogestión y la resistencia popular. En el capítulo de Pino, “Transformaciones subjetivas y salud mental en el trabajo”, y en el aporte de Foladori, “Cambios en la estructura institucional del trabajo y sus efectos en la salud mental”, se puede revisar la experiencia en Chile. Concretamente en el caso de la lavandería “Los Gobelinos” nos acercamos en su organización a una unidad productiva recuperada por sus trabajadores (UPRT). “Los Gobelinos” es una lavandería ubicada en Concepción, que se dio a quiebre económico, a partir del terremoto del 2010 en Chile. No obstante, aparte del quiebre y sus efectos, hubo irregularidades como el fin de la empresa sin pagar indemnizaciones y, lógicamente, sin un trabajo. Considerando, entonces la crisis producto del terremoto, sumada a la crisis económica de quienes trabajaban en la lavandería, los trabajadores deciden ocupar la empresa y sus maquinarias para mantener su fuente de trabajo, lo cual permite ubicar cerca de las UPRT a Los Gobelinos. No obstante, a pesar de una acción política importante, no se identifican desde un horizonte político, sino desde una lógica de sobrevivencia por las crisis mencionadas, considerando la incertidumbre por el mercado y sus precios. Esto implica una organización que hace frente a la lógica de mercado, pero que no ha sobrevivido solo por eso; el trabajo vivo, implicado, ha construido una colectividad, que incluye a la comunidad y la cultura popular como eje de resistencia, reconocimiento y encuentro a partir del valor del esfuerzo por generar un trabajo vivo y que da vida.

A través de la lectura del libro, aparece el desgaste emocional que es, a su vez, parte del trabajo vivo. El concepto de trabajo no estático en el tiempo y con un rol activo de quien trabaja pueden enmarcarse en la *clínica del trabajo*, de Christopher Dejours (2009; 2010), quien define el trabajo como vivo al ser intencional y con un sentido, a diferencia del trabajo muerto, que se basa en el esfuerzo que realizan máquinas o robots. Además, desde la clínica del trabajo, habría una relación entre los espacios colectivos de organización del trabajo en la institución y los aspectos subjetivos en cuanto constituyen la identidad de quien se implica en la realización del trabajo; sobre todo, por la presencia de juicios de utilidad, en función del trabajo bien realizado, que es evaluado y, por otro lado, de los juicios de belleza, que se vinculan con la capacidad de hacer un trabajo

apreciable y bien realizado en términos estéticos, lo cual inviste de gratitud, utilidad y seguridad a quien recibe ese reconocimiento.

No obstante, el lugar del trabajo vivo y sus defensas no visibilizan claramente el lugar de las dinámicas de explotación asociadas a este exceso que se impone por la lógica de mercado, con su poder en otorgar o no valorización al trabajo. Se trata, entonces, de un exceso de gasto que expone lo no valorizado en términos mercantiles en la producción, como aquello que “se pierde” y que nadie quiere asumir, pero sin cuestionar el sistema de acumulación y la tendencia al tiempo productivo burgués, al negar el lugar reivindicativo del descanso. Por otro lado, la salida mediante la sobrecarga por la victoria moral niega la explotación, pero no asume el fracaso que constituye parte del trabajo. Así, con la negación del lugar del fracaso por parte de los dispositivos de explotación, se dificulta la elaboración psíquica indisociable del fracaso como proceso de experiencia de trabajo, ya sea mediante el foco en las pérdidas de tiempo y económicas que producen las licencias de descanso (que, por lo general, si no tienen un reconocimiento objetivable desde la medicina, no son reconocidos), pero también con su reverso mediante la defensa propia a partir del lugar de héroes o víctimas a nivel individual o colectivos, muchas veces atravesadas por una medicalización del sufrimiento. De ese modo, se inhibe la capacidad reflexiva y resolutiva, al considerar que, a pesar de los esfuerzos, no se logra subvertir el lugar del valor que impone el mercado al trabajo, constituyendo cada vez más subjetivades donde se muere o agoniza, así como se quema o arde sin descanso ante la exigencia de acumulación en la explotación.

La crítica del libro al lugar del trabajo, la salud mental y la institución se podría hacer más explícita, a propósito de las críticas al modelo de explotación y sus excesos, que son negados como tales. En el caso de Chile —como refiere Bengoa (2021)—, la base de la integración social depende presuntamente de la posibilidad de una movilidad social, la cual no pondría en tensión el sistema de herencia de patrimonio por castas, sustentado por las lógicas de acumulación del capital; con ello, se establece para cada estrato social un límite insondable a pesar de grados académicos, abnegación en torno al trabajo y de una lógica de ahorro para prevenir deudas, pero que no cuestiona la falta de sueldos más dignos. Todo esto es reforzado por un Estado que prioriza la libertad económica por sobre las libertades cívicas, dando un auge al mercado y a la acumulación, por sobre la democracia y los derechos humanos, transformándolos en mercancías de intercambio (al privatizar, por ejemplo, la salud y la educación).

Dicho esto, el libro es recomendable por la perspectiva crítica y analítica, que permite pensar los reversos del rendimiento, los costos y las defensas que se emplean para soportar los fracasos propios de hacer frente a lo “real” del trabajo, considerando la desvalorización de los sacrificios en la salud, en lo familiar y en lo social, implicados por el desarrollo de un trabajo ético y comprometido. En ese sentido, el libro nos enfrenta a la imperiosa necesidad de construir nuevas formas de asignar valor al trabajo y los intercambios más allá de las lógicas de mercado y la explotación.

Referencias

- Bengoa, J. (2021). Teoría del abuso. En M. Tijoux (Ed.), *Actual Marx/ Intervenciones, 29: Rebelión popular chilena y crisis del modelo de acumulación capitalista mundial* (pp. 19-51). LOM Ediciones.
- Dejours, C. (2009). *Trabajo y violencia*, Madrid, Modus Laborandi.
- Dejours, C. (2010). *Trabajo y suicidio*. Madrid, Modus Laborandi.
- Pérez, S. (2013). Marx y la crítica de la razón en la modernidad. *Andamios, 10*(21), 233-255.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000100011&lng=es&tlng=es.

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación

Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más en

términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado sencillo, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la

revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista Stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor reciclase contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, las propuestas se analizarán mediante el software de detección de plagio *iThenticate*, antes del envío de los textos a arbitraje. El marco de referencia de *Revista Stultifera* para velar por la ética de la publicación son los “Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas” del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista Stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista Stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad

Austral de Chile, *Revista Stultifera* suscribe las políticas institucionales para las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

Declaración de la contribución de cada autor del manuscrito

Revista Stultifera asume el modelo CRediT (*Contributor Roles Taxonomy*) a la hora de reconocer y jerarquizar las contribuciones individuales de los autores. El autor de correspondencia ha de garantizar que las descripciones de los roles se especifiquen con precisión y sean acordadas por los autores. Los roles de todos los autores deben enumerarse, utilizando las categorías pertinentes: conceptualización, metodología, investigación, software, gestión de datos, escritura y edición. En caso de que los autores hayan contribuido en múltiples roles, se indicará oportunamente. La especificación de las responsabilidades y contribuciones de cada autor debe suministrarse con cada envío.

Declaración de acceso abierto y derechos de autor

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revstul@uach.cl. También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

Presentación del dossier *Realidades alteradas, metodologías dislocadas*

Zenia Yébenes y Rodrigo Parrini

Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas)

Rodrigo Parrini

Humillación y vergüenza. Formas de estatalidad en un contexto de contrainsurgencia

Irene Álvarez

Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno

Víctor Manuel Márquez y Aäron Moszowski

El conocimiento secret(e)ado. La producción social de la opacidad y el secreto

Zenia Yébenes

El espectáculo de matar. Posicionamientos frente a la violencia estatal estadounidense en la frontera norte de México

Rihan Yeh

Una hegemonía populista: discurso, ideología y políticas en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner

Gastón Ángel Varesi

***Vergänglichkeit.* Una lectura comparada**

Niklas Bornhauser

Arte de frontera: lo migratorio, siniestro y psicopatológico en la pintura de Martín Ramírez

Christian Guillermo Gómez Vargas

La madre monstruosa: figuraciones de la casa y de la maternidad en *Mandíbula* de Mónica Ojeda

Helen Garnica Brocos

Bienes comunes cognitivos y gestión del conocimiento en proyectos de ciencia abierta

Santiago José Roca Petitjean

Reseña de Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza*

Cristóbal Balbontin-Gallo

El reverso de occidente. Reseña de Neurath, J. (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*

Andrés Oseguera Montiel

Salud mental: el lugar de lo improductivo en el trabajo vivo. Reseña de Foladori, H., y Guerrero, P. (Eds.). (2021). *Trabajo, institución y salud mental*

Sergio Maureira Silva