

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025

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)

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)
Dra. Cynthia Folquer (Universidad Santo Tomás de Aquino de Tucumán, Argentina)

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

Editorial: Gaza, la humanidad sitiada Alejandro Ochoa Arias	9
---	----------

Artículos de humanidades y ciencias sociales

Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada	25
---	-----------

Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango Aäron Moszowski Van Loon	43
--	-----------

Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal Rigoberto Hernández Delgado	73
--	-----------

Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica Luis Pablo López-Ríos	99
---	-----------

Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile Rodrigo Navarrete Saavedra, Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda	133
---	------------

Reseñas

Pararreseña de Traverso, E. (2024). <i>Gaza ante la historia</i> Juan Antonio González de Requena Farré	163
---	------------

Presentación de <i>Revista Stultifera</i> y normas de publicación	173
--	------------

Editorial: Gaza, la humanidad sitiada

Editorial: Gaza, Humanity under Siege

Alejandro Ochoa Arias

Editor Asociado de *Revista stultifera*, Universidad Austral de Chile

Un furor impío, salvaje, resuena dentro, en sus labios ensangrentados.

(Virgilio, *Eneida*)

...y, sobre todo, cuando
la guerra ha comenzado,
lejos —nos dicen— y pequeña
—no hay de qué preocuparse—, cubriendo
de cadáveres mínimos distantes territorios,
de crímenes lejanos, de huérfanos pequeños...

(Angel González, *Primera Invocación*)

Hace cerca de dos años, el 7 de octubre de 2023, un ataque terrorista, perpetrado por las fuerzas armadas de un grupo irregular árabe, asestaba el golpe más letal a Israel, con consecuencias incalculables para el pueblo gazatí. La respuesta militar iniciada por Israel para acabar con Hamás y rescatar sus connacionales fue saludada por las principales democracias occidentales y sus pensadores más destacados como una explicable y justificada respuesta a un ataque contra el pueblo judío. De forma inmediata, el fantasma del pasado se instaló para hacer valer lo que constituye uno de los equívocos históricos sobre los cuales se ha construido



Alejandro Ochoa Arias es Ingeniero por la Universidad de Los Andes (Venezuela). MSc. in Information Management por la Lancaster University (UK) y PhD. in Systems and Managerial Sciences por la Hull University. Se desempeña como académico del Instituto de Gestión e Industria de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8464-7108>

Contacto: alejandro.ochoa@uach.cl

Cómo citar: Ochoa-Arias, A. (2025). Editorial: Gaza, la humanidad sitiada. *Revista Stultifera*, 8(2), 9-22. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-01.

cierta narrativa desde el siglo pasado: el “antisemitismo” y con ello la definición del crimen más atroz que hasta el presente conoce el orden mundial: el genocidio.

De forma casi unánime, los grandes medios instalaron la narrativa del genocidio contra el pueblo que sufrió de forma notable un proceso sistemático de exclusión, expulsión y exterminio durante las acciones del Tercer Reich en la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el tiempo ha pasado y las circunstancias de aquella respuesta iniciada por Israel comenzó a convertirse en un sucesivo escalamiento de atrocidades y actos que dejaron de ser de guerra justa (cualquiera que sea el significado que se le dé a ella) para transformarse en un proceso de aniquilación y reducción sistemático y sostenido de las capacidades de sobrevivencia material en Gaza y, en consecuencia, las capacidades de reproducción social y política del pueblo palestino, incluso para poder ser reconocido como una comunidad política y alcanzar el status de Estado.

El escenario para ser testigos de un acto de barbarie, que lejos de excepción parece convertirse peligrosamente en la forma más avanzada de vasallaje y sometimiento de los pueblos, estaba servido y ha sido desplegado con profusión de imágenes y de declaraciones que parecen señalar que aquello que no debía repetirse en términos de actos contra la humanidad, está ante nuestros ojos y reta nuestros silencios.

Lo primero que se debe señalar es que no se trata de un discurso “antisemita”. No todos los semitas son sionistas, ni judíos. De hecho, hay pueblos árabes que comparten la condición de ser semita. En segundo lugar, no se trata de una postura en contra de una condición innata, sino de una disposición ante el mundo y ante la vida de los otros. Es decir, no se puede imputar los actos de barbarie a un pueblo en su totalidad sin reclamar, al mismo tiempo, la imposibilidad de reconocerle la condición de pueblo y como consecuencia, el derecho de gentes.

En consecuencia, lo que corresponde examinar en este momento para la humanidad es el estadio en el cual nos encontramos y el modo como se está respondiendo a una situación que dejó de ser un conflicto entre partes para constituirse en un asunto que demanda fijar postura ante un acto de barbarie sistemático. Lo que ocurre pone en entredicho las capacidades políticas del orden mundial que se heredó de la Segunda Guerra Mundial. Más aún, pone en duda la propia noción de humanidad como principio.

El concepto de humanidad, asociado a una condición compartida por todos los humanos del planeta, encontró en la Declaración de los Derechos Universales del Hombre en 1948 el punto de inicio de un reconocimiento que planteaba la posibilidad de una paz perpetua en función de reconocer una condición básica para el ejercicio y disfrute de los derechos: ser humano. En el trasfondo resonaba la acción cruel contra el pueblo judío, porque fue tratado con particular saña por su condición innata. El genocidio con status jurídico aparecía en el escenario internacional. Se imponía un límite para que nunca más volviera a pasar. Así, de los crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad, se creó el genocidio como la forma más abyecta de desconocer al otro.

Los tiempos desde aquella ahora remota declaración (aún no llegan a cumplirse 100 años de aquel portento) han estado caracterizados por el paulatino pero sostenido deterioro de la declaración de los derechos humanos para irse constituyendo, poco a poco, en un objeto de negociación sometido al juicio de los poderes que, constituidos desde la segunda guerra mundial, parecen dirimir sus diferencias al margen de sus territorios y permitiendo que se vivieran, en países alejados de su interés inmediato, guerras “locales” que se convirtieron en una clara versión “caliente” de la otrora temida y ahora añorada Guerra Fría.

La lista es larga de países en los cuales las fuerzas hegemónicas del planeta continuaron ejerciendo su proceso de vasallaje y violación de los derechos de aquellos humanos que por estar en la periferia se constituían en seres humanos de segunda categoría o, como parece ser ahora más fácil decirlo, en seres no humanos, descartables, accesorios. Pero ¿si resultase que la noción de humanidad constituida en aquellos tiempos como sujeto de derecho fuese tan frágil como los individuos a quienes se les han violado sus derechos —sin dolientes— por estar en tierras donde los intereses de los poderosos no están? ¿Qué ocurriría si aquello que nos parecía simplemente un juego de poderes y lo consideramos como parte del orden mundial se hubiese resquebrajado ante nuestros ojos y, más aún, se hubiese quebrado algo profundo en la trama cultural global del respeto al derecho internacional?

La pregunta, lamentablemente, no constituye una recreación literaria ni tampoco una hipótesis de un futuro distópico y postapocalíptico para considerar escenarios que estarían centrados en la sobrevivencia de la humanidad y la búsqueda de defender una esencia de lo humano. La pregunta está haciendo simplemente evidente lo que se encarna en estos

tiempos en espacios de diversa índole que, lamentablemente, van perdiendo la condición de lo normal para constituirse en lo ajeno, lo extraño, lo peligroso. Vaya sorpresa la que nos está ocurriendo a los que pensábamos en el carácter progresivo de los derechos y la constitución de normas que regularan la actividad política humana, bajo la cúspide de los derechos humanos fundamentales.

Podría escogerse cualquier ejemplo en las décadas posteriores a la declaración de los derechos humanos y encontraríamos situaciones que nos parecerían escandalosas y dignas de la más ardua defensa de los derechos humanos. Pero lo que ocurre en este tiempo, en esta hora, en este minuto en un rincón remoto, cualquiera que sea el lugar del planeta donde estemos, parece superar todo acto unilateral de violación de los derechos humanos. Gaza es el nombre que resuena en los oídos sordos de quienes parecen estar ocupados en constituir un nuevo orden mundial sobre las cenizas de la humanidad que nos constituía hasta hace pocos años.

¿Qué es lo que ocurre en los fundamentos de la humanidad para que las atrocidades de las que somos testigos cotidianamente no terminen de mover a los gobiernos y a los pueblos para hacer algo por el bienestar elemental de los seres humanos atrapados en Gaza? ¿Cómo se explica que predomine el miedo a la posibilidad de ser sancionados por sobre el reclamo por la flagrante violación de los derechos de la población civil en Gaza?

Lo que nos ocupa ahora no es la denuncia de lo acontecido, porque cualquiera que nos lee sabrá a lo que nos referimos. Nos ocupa la pregunta por el fundamento que permite que esta situación ocurra con el mundo como testigo, las potencias como elementos que lo justifican y un gobierno que atenta incluso con la idea de Estado, que le permita encarnar la representación del pueblo israelí en la asamblea de las naciones.

La urgencia de la pregunta solo la supera la tragedia humanitaria que, hasta hace apenas unos días, las potencias y medios de comunicación buscaban ocultar o minimizar en un esfuerzo casi tragicómico de encubrir la escena dantesca de niños, ancianos, mujeres y hombres muriendo por armas de fuego, por la simple y humana necesidad de buscar comida que llega tarde, escasa y, además, envuelta en la posibilidad cierta de la muerte. La pregunta por aquello que hace posible esta barbarie, y más aún su silencio, no es lamentablemente una pregunta novedosa. Más aún, cualquiera que sea la respuesta, siempre estará abierta a la posibilidad de ser revisada ante el horizonte de posibilidad que es la acción humana. Por ahora, habría que agradecer que la pregunta aún parezca pertinente.

El fundamento de la humanidad como concepto límite, es decir, concepto con el cual no aspiramos a describir una realidad, sino a dibujar un horizonte de posibilidades, apunta a la idea de una utopía realista en la cual lo político y moral convergen para la constitución de una cultura política. El planteamiento utópico realista más divulgado y que constituye, hasta el presente, el de mayor relevancia y presencia en la construcción del discurso político occidental, se vincula con el pensamiento liberal encarnado desde la tradición inaugurada por Kant (2005) y representado hasta el presente por Rawls (2001) y Habermas (1990). Esta línea del pensamiento hace referencia a la idea de la libertad, que es el eje sobre el cual se ha construido los derechos humanos y sobre el cual se define una constitución política cosmopolita que impidiera la devastación desde una postura contraria a la convergencia entre la política y la moral como un horizonte normativo.

El que se pudiera sostener la idea de un derecho de las gentes o pueblos parte de una premisa que es asumir la universalidad de la condición humana en términos del reino de los fines, como Kant entendió. Si nos es lícito asociar el derecho de las gentes con una instancia que permite salir al paso a la búsqueda de los derechos establecidos y consagrados por los Estados, es porque aquello de lo que estamos siendo testigos, en el terreno de los acontecimientos que se desgranar con vertiginosa velocidad y obscena crudeza, se da desde una dimensión que es esencialmente humana, porque no hay en el proceso que asola a Gaza —que es decir lo mismo que acaba con Palestina— un referente de Estado que nos permita asumir una igualdad de condiciones entre Estados en situación de conflicto. Esto último nos desvía del propósito de la urgencia que nos convoca, pero es lícito llamarlo como testigo de excepción de un resquicio legal que permite, a quienes convalidan los hechos en Gaza como “normales”, tener la posibilidad de apelar a una posible razonabilidad en su planteamiento.

La razonabilidad y la pluralidad de razones constituyen condiciones necesarias, pero no suficientes, para la constitución de una razón política que permita precisamente aquello que hemos considerado como la base de la convergencia de lo político y moral. Se trata de la posibilidad de reconocer diferentes sustratos culturales, religiosos y étnicos, que, en virtud de su condición humana, en tanto común, puedan construir argumentos que permitan la constitución una idea de paz, la paz perpetua de la que nos habló Kant (2005) hace doscientos años, en donde se esbozaran las bases de los derechos humanos. Un aspecto clave en esta caracterización es lo que podríamos indicar como la idea de la razón pública en sentido rawlsiano,

porque precisamente allí el espacio de la razonabilidad es evaluado y considerado relevante. Nos encontramos en un espacio donde la razonabilidad, es decir, la condición de posibilidad de presentar razones, ha sido sustituido por el silencio. Nos encontramos en ausencia de la condición de posibilidad para un acto de reconciliación mínima desde la cual se pudieran reconstituir las condiciones para la continuidad de la política, porque una postura moral es el primer bloque para la construcción de una precaria paz.

La situación generada por las acciones de Israel en Gaza no se puede entender de forma aislada y en términos de la confrontación de dos enemigos. Es un asunto aún más complejo que revive y dibuja nuevas fronteras de la razón política, porque todo se ha conducido a la luz de una estrategia de guerra y sin mayores consideraciones de carácter normativo que constituyen, al menos en el discurso, la base desde la cual las democracias constitucionales justifican sus acciones. La tardía respuesta para plantear “soluciones” que parecen no solo avalar, sino hacer más eficiente el proceso de avasallamiento que adelanta Israel sobre los ciudadanos palestinos, hace que los países de Europa y las potencias mundiales aparezcan como co-constructores de un nuevo orden mundial que rompe con la premisa de la razonabilidad y se entra en un proceso de exclusión y diferenciación; se plantea así de nuevo la incómoda situación sobre cuál es la forma apropiada de preguntar por la humanidad.

De la pregunta por la condición humana se ha avanzado a la pregunta sobre a quiénes define y, en este salto, la humanidad entra en la peligrosa senda de comenzar a construir discursos que replantean las fronteras del ejercicio y reconocimiento de derechos. En el caso de Gaza, y ante la mirada impotente de muchos y la indiferencia de los más poderosos, se instaló la ausencia de cualquier normativa que regule una situación de guerra que es bastante irregular en su definición, en su desarrollo y, lamentablemente, en la posibilidad de intervención al apelar a la razón política de los directamente involucrados. La cuestionada condición de humanidad con la cual se juzga desde ciertos espacios políticos, no solo israelíes, plantea el problema de hasta dónde la idea de la paz como concepto normativo para la relación internacional está siendo sustituida por un estado de “vale todo” que busca privilegiar lo estratégico y, con ello, dar espacio para que lo político este gobernado por una razón instrumental. Esta solo juzga por resultados y deja entre paréntesis los valores que sostienen una determinada decisión como razonable, porque puede ser considerada con

pretensión de universalidad. La razón práctica es reducida a su utilidad inmediata.

El despliegue de los medios de comunicación internacional sobre la situación en Gaza ha consistido en mostrar lo que ocurre allí, y se detiene a identificar responsabilidades en un proceso de “naturalización” de las muertes. Lo “natural” en este caso es que son víctimas de una guerra y, en una guerra, naturalmente hay muertos. Visto con mayor detalle, es una guerra en la cual una potencia militar tras la búsqueda de un ejército irregular diezma el espacio vital de millones de personas en una franja que está sometida a la vigilancia y la imposibilidad de ayuda si no se cuenta con el aval de la potencia militar. Esto último es lo que no se dice en torno a Gaza: hay una población condenada sin razón a vivir al borde de la aniquilación por la vía violenta o por la inanición. Es un ejercicio de poder que gobierna la vida no para preservarla o satisfacer las regularidades biológicas de todo ser vivo. Es un biopoder que construye sobre la base de la hambruna el ejercicio del poder. Es el poder sobre la vida ejercido hasta el extremo de construir un dispositivo que los constituye en seres al borde de la muerte. Se trata de un dispositivo que le permite a algunos argumentar que no existe tal cosa como el genocidio, porque la capacidad militar de Israel podría, por simple eficiencia bélica, acabar con la población en un abrir y cerrar de ojos. Luego, no es genocidio porque no es eficiente. Así, el sarcasmo se suma a la afrenta a la vida. El dispositivo de garantizar la vida de los gazatíes en manos de las decisiones que se toman en el gobierno israelí, con el beneplácito de las potencias mundiales —cada vez menos, es justo reconocerlo— constituye una garantía que hasta ahora apunta claramente a la inanición de muchos, el quiebre moral y social de esa sociedad que, a pesar de todo y de todos, persiste. Nótese que lo que tenemos acá es el dispositivo jugando a la forma perfecta de suministrar comida para evadir la acusación de genocidio, pero hacerlo de tal modo que no sea sino una masacre humanitaria el resultado final.

En una vuelta a la razón práctica, o al menos en un intento por tratar de restablecer lo que se supone es una consideración normativa y no solo estratégica, se comienza a hablar del reconocimiento del Estado palestino. Sin duda, un paso imprescindible para poder construir un espacio en el cual la figura de Estado pueda proteger a unos ciudadanos que, ahora, no tienen referencia clara de un gobierno que garantice sus derechos y reclame el cumplimiento del derecho internacional. Ese paso sensato se ha estrellado con la afirmación soberbia y lacónica que devuelve todo al plano de la estrategia: “no servirá para nada”, se dice. Con eso se sepulta la posibilidad

de un debate político sobre uno de los asuntos más urgentes y de más larga permanencia como asunto pendiente en la asamblea de naciones: la creación y consolidación de un Estado palestino.

El rechazo a una discusión política sobre el tema significa, en buena medida, un punto de inflexión en lo que con altibajos había logrado construir un mecanismo de regulación del derecho internacional. Regulación que, paulatinamente, se ha ido desdibujando hasta que se haga posible afirmar que el orden mundial se encuentra resquebrajado. Lo que se quiebra es mucho más que las Naciones Unidas como espacio de concertación de intereses diversos. Asistimos al quebranto de la forma en la cual se suponía las democracias liberales occidentales se lograban diferenciar de otras formas de ordenamiento político del mundo. El esfuerzo por construir desde un ejercicio de la razón práctica la posibilidad de un diálogo entre distintas formas de conducción política estaba contenido en la posibilidad de reconocer el derecho de gentes, de pueblos, que permitiera clasificar los Estados en términos de su capacidad de salvaguardar los derechos humanos de sus ciudadanos. Llegamos de nuevo al punto en el cual el rechazo al reconocimiento del Estado palestino tiene en la mira la imposibilidad de salvaguardar los derechos humanos de los palestinos y, en el caso específico de la franja de Gaza, a los gazatíes. La jugada de negar a los gazatíes la ciudadanía es un acto que no solo está en las manos del gobierno de Israel, sino que lo secundan muchos otros. El que apenas sea a partir del 28 de mayo de este año cuando una fracción menor de los países de Europa hayan planteado el reconocimiento del Estado palestino como vía para intentar una solución con escasas posibilidades de éxito, pero con posibilidades ciertas de construir una vía para los gazatíes, es una muestra de la enorme distancia que nos separa de un espacio para el ejercicio de una razón pública donde converjan lo moral y lo político.

La barbarie termina siendo lo que se constituye ahora en este espacio de negación de la discusión, por inútil (no sirve para nada); pero además porque no se les reconoce la condición de gentes ni tampoco de beligerantes, lo cual hace que la condición que ocurre en Gaza no se pueda catalogar de guerra entre dos países. Es un acto de agresión extrema en el cual se ha dado paulatinamente la confinación de la población, su movilización a espacios de condiciones precarias y, ahora, la solución final: la muerte por inanición. ¿Cómo pueden tolerar el derecho internacional y los actores mundiales tamaña afrenta?

Es inevitable, en esta instancia, recordar a Hannah Arendt (2000) a propósito de su incisivo análisis sobre el Juicio a Eichmann en Jerusalén. Allí, la filósofa va paulatinamente mostrando que lo sucedido en la Alemania nazi era un crimen contra la humanidad y no necesariamente un crimen contra el pueblo judío. La diferencia entre uno y el otro, que en aquel entonces era mínima, ahora es absolutamente abismal. Para aquel momento, lo que era considerado “único”, ante el concierto de las naciones, ahora resulta que es el resultado de la política de desconocimiento a los derechos de millones de seres humanos en Gaza. Quizás, sea poco riguroso decir que ocurre un genocidio en sentido estricto, pero es imposible negar que las políticas instrumentadas por Israel hacen del pueblo de Gaza un enemigo colectivo, propiciando así las condiciones para que ocurra un deterioro importante incluso de la condición moral de la propia sociedad israelí. Allí aparece otra arista no menos relevante en términos de la condición humana. La práctica sostenida de actos que atentan contra la dignidad humana inevitablemente vulnera y corrompe el espíritu de aquellos individuos que la practican y de las sociedades que lo celebran. En última instancia, es un acto de envilecimiento colectivo en relación con la dignidad de los otros lo que conduce al deterioro de las virtudes ciudadanas que deben ser objeto de cuidado y atención de cualquier sociedad que procure constituirse en un fin en sí mismo y no en un instrumento.

La respuesta tardía de los gobiernos al reclamo de sus propios pueblos en aras de una estrategia geopolítica, quebrada por la inconmensurabilidad de las acciones del gobierno de Estados Unidos y la impunidad rampante de Israel, ha expuesto a Europa ante su propia extinción como referencia cultural y cuna de la Ilustración. Las iniciativas tímidas, cosméticas y tardías contrastan con las propias iniciativas ciudadanas en muchos países que parecen estar sembradas en una mayor autenticidad cívica. Se suman a esas iniciativas las de países del Sur Global que, anclados en el discurso de los derechos humanos y habiendo sufrido lo que han sufrido, temen que la barbarie se constituya en el fundamento de la relación internacional.

El Sur Global es, con algunas excepciones, el espacio que quedó nombrado en el pasado como el Tercer Mundo; sufrió las guerras que fueron promovidas desde lejos y, sin daños, por los países más influyentes del planeta. Quizás, será exagerado presumir una condición moral superior desde estos países y sociedades; pero, sin lugar a dudas, es el lugar donde millones de personas perdieron la vida y las esperanzas por los intereses bastardos de unos pocos. La América al sur del río Bravo, África, y Asia están plagadas de historias, e incluso ahora, de heridas y sanciones que

muestran el drama cuando la utopía realista sucumbe a la pragmática de la ambición. De tal suerte, países como Sudáfrica (sobreviviente del *apartheid*), Colombia (país de décadas de muertes) han sido protagonistas en levantar la voz ante el monstruo que se está manifestando en Gaza, el monstruo que puede convertirse en el motor de la acción en el campo internacional.

Sin embargo, la condición de posibilidad de la política internacional descansa finalmente en la política doméstica y más próxima, que es aquella que corresponde al interior de las sociedades en las cuales sus gobiernos, pudiendo hacer, no hacen, y lo que hacen es poco. Lo poco es además cosmético. A esos pueblos y a sus gentes les corresponde junto a los demás pueblos del mundo construir la posibilidad de la utopía realista. ¿Dónde encontrar el espacio para la construcción de la utopía realista en el presente?

En la academia y la universidad, como instancia capaz de poner entre paréntesis la pragmática, tal vez por aquella tradición de aproximarse críticamente al orden aparente del mundo, era de esperar que pudiera concretarse el ejercicio de una razón política que permitiera contener lo que ya tiene consecuencias irreversibles para tantas vidas. Sin embargo, a la academia y la universidad le han sido arrebatados sus estandartes al tener que claudicar ante el dinero. El cierre de la holgura sobre la cual la universidad y academia podrían actuar como catalizador ha sido vendida al mejor postor. Una vez más, ha prevalecido una razón estratégica en la única actividad en la cual la universidad podía aspirar a poseer una ventaja importante para la sociedad en su conjunto. La derrota para el mundo académico y la forma que encarna, la universidad, parece ser un capítulo más en una secuela de continuas derrotas y reducciones. El que esto ocurra reporta además un quiebre en un sustrato que nos permite cerrar esta reflexión. ¿Qué ha ocurrido con el piso cultural que sostenía la posibilidad de la convergencia de la moral y la política?

Definitivamente, el sustrato está quebrantado ahora y la razón de ese quebranto ha ocupado el pensamiento de muchos. No nos corresponde desarrollar una exégesis sobre ello, más bien interesa postular que la posibilidad de convergencia entre moral y política consiste en una construcción colectiva o no será. En cuanto construcción colectiva, requerirá fundamentalmente de una moral que este centrada no en lo que aspira, sino en aquello sobre lo cual parte y se empina para alcanzar la libertad: la comunidad, la solidaridad y la idea del cuidado como matriz fundamental de la experiencia humana colectiva y, entonces, individual. Es

el sustrato de una libertad egocéntrica y estratégica el que ha crujido bajo los pies de todos, y un abismo que devora a los débiles, los muchos, los excluidos con un apetito insaciable que finalmente engulle todo cuanto requiera para consolidar una razón egoísta. Al sopesar la posibilidad de otra cultura que sostenga ya no el orden liberal que se aleja, sino uno nuevo que sostenga a todos, deberá reconocerse que el mayor error fue suponer que la autonomía y la libertad eran el principio, cuando eran en realidad el final. El desafío pasa por desplegar todas las posibilidades culturales para que el cuidado y, en consecuencia, la vulnerabilidad de todos, sea el punto de partida para la construcción de una utopía realista donde la moral y la política converjan. Quizás, después de todo, se trata de seguir pensando tras los trazos que Macintyre (1999) nos dejó hasta hace pocos meses, como estela para el pensamiento ético y la práctica comunitaria.

En este convulso escenario, el actual número de *Revista stultifera* se propone como una cartografía de exploraciones conceptuales, etnográficas, teóricas y metodológicas, que sitúan la subjetividad como campo de disputa, de inscripción política y de interpelación crítica. Desde registros disciplinarios que van desde la psicología social crítica, la antropología, la filosofía, el psicoanálisis y los estudios decoloniales, las contribuciones aquí reunidas interrogan las condiciones de posibilidad de los sujetos en contextos marcados por la dominación, la violencia estructural y la precarización de la vida. Cada texto, desde su singularidad, abre una pregunta fundamental por los límites del sujeto moderno y las potencias de lo colectivo, lo afectivo y lo disonante como formas de pensar-hacer mundos otros.

El número abre con “Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva”, de Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada, quienes recuperan la propuesta de John Shotter sobre la *joint action* como una vía para repensar la dimensión social y relacional del discurso. En lugar de entender la comunicación como el resultado de voluntades individuales o de significados preexistentes, los autores argumentan que nuestras formas de ser, sentir y actuar se configuran en la interacción, en una dinámica de descontrol productivo, incertidumbre constitutiva y pasión compartida. El texto nos recuerda que las realidades sociales no se construyen sobre certezas, sino en los bordes de lo inesperado, donde el sentido se crea en común. En este enfoque, la subjetividad aparece como un efecto emergente de las prácticas discursivas cotidianas, no como una interioridad preconstituida, lo que abre

posibilidades para una psicología social orientada a comprender el mundo desde la performatividad del encuentro.

A continuación, el artículo “Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango”, de Aäron Moszowski Van Loon, despliega una etnografía densa y provocadora a partir de los pueblos meshikan y o’dam, en el marco de una reflexión mayor sobre el concepto de “vivir en el sueño del Otro”, elaborado por Joseph Tonda. El autor ensaya una crítica radical a las formas de subjetivación impuestas en contextos coloniales y poscoloniales, explorando cómo la violencia del extractivismo y la lógica del valor configuran pesadillas concretas en territorios indígenas. Moszowski van Loon plantea una antropología que no teme abrazar conceptos “opacos”, alejados del canon positivista, para abrir paso a una comprensión no hegemónica de la experiencia humana. Esta apuesta, profundamente situada en América Latina, nos invita a descolonizar no solo nuestras categorías, sino también nuestras formas de imaginar lo humano.

En un tono igualmente desafiante, el tercer artículo, “Brujas, históricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal”, de Rigoberto Hernández Delgado, traza un recorrido genealógico y teórico por figuras históricamente patologizadas o ridiculizadas —la bruja, la histérica, la feminista espiritual— para leerlas como expresiones del discurso histérico, en términos lacanianos. Desde esta perspectiva, dichas figuras no representan desvíos o anomalías, sino posiciones discursivas que interpelan, desestabilizan y desafían al *saber del Amo*. La brujería, la posesión demoníaca o las espiritualidades disidentes se resignifican aquí como formas de saber encarnado que cuestionan la racionalidad patriarcal y capitalista. El autor sugiere una relectura política de la histeria como potencia crítica que desarma los dispositivos de poder que regulan el deseo y la subjetividad.

El cuarto artículo, “Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica”, de Luis Pablo López-Ríos, propone un ejercicio de lectura cruzada entre el pensamiento de Louis Althusser y los supuestos que estructuran la psicología contemporánea. Lejos de una crítica meramente externa, el autor identifica cinco conceptos clave —causalidad estructural, ideología, inconsciente, lectura sintomal y materialismo aleatorio— como herramientas para desarticular las bases epistemológicas de la psicología positiva, el cientificismo y el empirismo neoliberal. El artículo reivindica el papel de la teoría como instrumento subversivo frente al pragmatismo dominante, y

plantea que el marxismo althusseriano ofrece una vía de fuga frente al saber psicológico instituido. Esta intervención resulta crucial en un momento en que las ciencias del comportamiento tienden a consolidarse como dispositivos de gubernamentalidad, naturalizando las formas de adaptación al orden neoliberal.

El artículo “Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile”, de Rodrigo Navarrete Saavedra y colaboradores, presenta los hallazgos de una investigación cualitativa sobre trabajadores de PedidosYa en la ciudad de Puerto Montt. A partir de entrevistas en profundidad, el equipo analiza cómo estos trabajadores —mayoritariamente migrantes— experimentan su actividad laboral entre la necesidad económica, el deseo de autonomía y la vivencia de una explotación algorítmica cada vez más sofisticada. Lejos de una victimización unívoca, el artículo muestra cómo se construyen sentidos ambiguos sobre el trabajo, combinando orgullo y desgaste, agencia y subordinación. La identidad laboral emerge como un campo en disputa, donde se entrecruzan narrativas neoliberales de emprendimiento con experiencias concretas de desprotección. Este estudio, profundamente anclado en el sur global, revela las nuevas formas de subjetivación que produce el capitalismo de plataformas y sus efectos psicosociales.

Cierra el número una reseña del libro de Enzo Traverso titulado *Gaza ante la historia*; en esta particular reseña de combate o *pararreseña*, Juan Antonio González de Requena Farré no se limita a discutir los contenidos del libro, sino que cuestiona la propia posición enunciativa de la reseña académica e interpela a los lectores desde una posición comprometida con el espíritu del ensayo de Traverso y con la urgencia de la situación de barbarie en Gaza

En este complejo y trágico contexto, *Revista stultifera* sigue realizando una invitación a pensar con otros modos de saber, con otras genealogías, con otras prácticas. Ahora es más urgente que nunca.

Referencias

- Arendt, H. (2000). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. MIT Press.
- Kant, I. (2005). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Cátedra.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues*. Open Court
- Rawls, J. (2001). *El Derecho de gentes*. Paidós.

ARTÍCULOS
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES



Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva

Joint Action: Lack of Control, Uncertainty, and Passion in Social and Discursive Activity

Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada
Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco, México

Resumen

Cuando hablamos, particularmente cuando hablamos con otros, surgen frente a nosotros posibilidades singulares para *ser* y, en simultáneo, para *hacer* realidades sociales que, de no ser por esas prácticas discursivas, nunca podrían existir. Nuestro propósito en este trabajo es delinear algunos de los principios de la noción de *acción conjunta* (*joint action*) propuesta por John Shotter para elucidar cómo nuestras formas de ser —hablar, pensar, sentir, etc.— y nuestras acciones no son el resultado de “nuestras vidas interiores”, sino que ocurren en respuesta a las acciones de los otros y a las situaciones que creamos con ellos durante nuestras prácticas discursivas cotidianas. Nuestro énfasis se encuentra en tres características de la acción conjunta: el descontrol que le subyace, la zona de incertidumbre en la que se realiza y, por último, la pasión que implica. Luego de todo, argüimos que la noción de acción conjunta resulta un invaluable y poderoso recurso teórico-metodológico frente al estudio de situaciones sociales y conversacionales, de camino a comprensiones profundas de las vidas de las personas y de las consecuencias personales y sociales que traen consigo sus prácticas discursivas cotidianas.

Palabras Clave: acción conjunta, discurso, construcción social, sí mismo, psicología social

Recibido: 27/05/2025. Aceptado: 21/07/2025



Angel Magos Pérez es Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (UAM-I). Se desempeña como académico de la Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9755-4928>

Contacto: amagos@upn.mx

Gerardo Ortiz Moncada es Doctor en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se desempeña como académico de la Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7815-6177>

Contacto: gortizm@upn.mx

Cómo citar: Magos-Pérez, A., y Ortiz-Moncada, G. (2025). Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva. *Revista stultifera*, 8(2), 25-42. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-02.

Abstract

When we speak, particularly when we speak with others, singular possibilities emerge before us to *be* and, at the same time, to *construct* social realities that, without those discursive practices, could never exist. The purpose of this work is to outline some of the principles of the notion of *joint action* proposed by John Shotter to elucidate how our ways of being —speaking, thinking, feeling, etc.— and our actions are not the result of “our inner lives”, but rather occur in response to the actions of others and the situations we create with them during our everyday discursive practices. Our emphasis lies on three central characteristics of joint action: the underlying lack of control, the zone of uncertainty in which it takes place, and finally, the passion it entails. After all, we argue that the notion of joint action is an invaluable and powerful theoretical-methodological resource for studying social and conversational situations, leading to deep understandings of people's lives and the personal and social consequences that their everyday discursive practices bring with them..

Keywords: joint action, discourse, social construction, self, social psychology

Antesala: ser en el lenguaje

Hace más de 20 años Rom Harré nos recordó que “ser un self no es cierta clase de ser, sino estar en posesión de cierta clase de teoría” (Harré, 1985, como se cita en Íñiguez, 2001, p. 218). De esta manera, el filósofo neozelandés nos empujaba a reconocer que, en las ciencias sociales, el modo en que hablamos de quiénes y cómo llegamos a ser lo que las personas somos no es infértil, sino que define quiénes y cómo somos las personas en realidad (así como el modo en que nuestras vidas son investigadas).

Al hablar de lo que significa ser una persona, el *self*, el *sí mismo*, la *identidad* o el *yo* resultan así conceptos —no entidades— emergentes de ciertas teorías, ontologías y epistemologías que nos permiten justificar la existencia humana, precisamente al tomar posición y partido en el mundo de alternativas (teórico-conceptuales) diferenciadas y disímiles que las ciencias sociales nos ofrecen.

Al realizar investigación social hoy, nuestras observaciones son así modeladas discursiva y retóricamente; es decir, se sustentan en unos modos de hablar —en detrimento de otros modos— y, al hacerlo, producen ciertos objetos de estudio, exigen ciertos métodos para estudiarlos y, no menos

importante, promueven ciertas formas de vivir y relacionarnos socialmente. Después de todo, toda ciencia social resulta acción social en sí y no una simple descripción de la realidad y de nosotros mismos.

De cara a un marcado dominio de enfoques teórico-metodológicos individualistas en la investigación social y la discusión académica sobre cómo las personas somos —pensamos, sentimos y hacemos— y sobre el lugar del lenguaje y, en general, de las prácticas sociales y discursivas en nuestras vidas, John Shotter, un lúcido psicólogo social y teórico de la comunicación, dedicó una parte importante de su vida académica a montar argumentos en defensa de la centralidad del lenguaje y la comunicación en la hechura de lo que solemos considerar como “nuestras vidas interiores”, en el marco de un modelo retórico-respondiente del construccionismo social.

Frente a diversas perspectivas internalistas, cognoscitivistas y solipsistas en las ciencias sociales sobre lo que significa ser una persona, cuyas líneas argumentativas comprenden una defensa del sí mismo como una entidad inmanente a las personas, un producto individual, sólido, estable y consistente que se expresa por medio del lenguaje, John Shotter (1993b) insistió en que lo que llamamos “nuestras vidas interiores” no son ni tan nuestras ni tan privadas como solemos pensar. En ese sentido, el sí mismo (quiénes somos y cómo significamos la realidad, el mundo social, a nosotros mismo y a los otros) es una construcción social que realizamos entre la infinidad de prácticas discursivas de nuestras vidas cotidianas.

La alternativa teórica planteada por Shotter sobre el sí mismo implica así un giro dramático respecto al lugar del lenguaje en la vida social. En lugar de apreciar al lenguaje como el medio a través del cual el sí mismo se pone de manifiesto o se expresa —como si este fuese una especie traductor de nuestras vidas interiores, un puente entre un plano interno y otro externo—, lo que dicha alternativa plantea es que el lenguaje es una práctica social a través de la cual el sí mismo se crea (y recrea), abriendo con ello la posibilidad de apreciar la naturaleza incompleta, ocasionada, situada, construida, emergente y discursiva del sí mismo. El sí mismo, más que como una sustancia sólida y duradera, se advierte como un fenómeno inacabado y dinámico.

El sí mismo es en sí un *fenómeno de frontera* (Shotter, 1994): en la práctica menos una entidad y más un conjunto de estrategias, un conjunto de modos de responder a los otros a nuestro alrededor, “algo que solo

aparece en ese punto de contacto con aquellos otros. O, si es una entidad, es una con fronteras constantemente disputadas o cambiantes; algo que reunimos de un modo un día y de otro al siguiente” (p. 223).

Contrariamente a la idea internalista de que el sí mismo es consistente y duradero —lo que implica asumir que nosotros tenemos formas de ser y pensar que atraviesan el tiempo y se manifiestan con coherencia, independientemente de las situaciones—, una apreciación del sí mismo como fenómeno de frontera —emergente de las prácticas sociales y, particularmente, de las prácticas discursivas— reconoce y celebra que el sí mismo es perecedero o, dicho de otro modo, que ser una persona implica movimiento y cambio.

Si nuestras prácticas discursivas cambian, si nuestras conversaciones son otras, es de esperar que nuestras formas de pensar y actuar envejecan y, con ello, surjan frente a nosotros nuevos modos de significar la realidad y a nosotros mismos. El sí mismo, en estos términos, es un efecto del lenguaje que ocurre en la acción social, un fenómeno social, relacional e inacabado incapaz de encontrarse absolutamente preparado para hacerle frente a la infinidad de situaciones posible de la vida cotidiana.

Si bien la centralidad del lenguaje en la constitución de “nuestras vidas interiores” ha sido ampliamente discutida por diversos psicólogos sociales¹, en su discusión al respecto John Shotter ha sido único debido, por una parte, al potencial heurístico de sus planteamientos teóricos y, por otra parte, la insistencia en —y promoción de— comprensiones “desde adentro” de la actividad social. La noción de *acción conjunta* (*joint action*) de Shotter es una ilustración de esto que, entre tanto, advierte cómo nuestros modos de ser y nuestras acciones no son el resultado de “nuestras vidas interiores”, sino que ocurren en respuesta a las acciones de los otros durante nuestras prácticas discursivas.

Acción conjunta

Interesado en el análisis y la comprensión de la naturaleza de nuestras prácticas conversacionales y, en simultáneo, de la construcción social, situada y espontánea de significados, realidades y relaciones, John Shotter (1993a) resaltó la coordinación de nuestras acciones en la actividad social y, en ese sentido, reconoció la importancia de apreciar nuestra realización, y la de los otros, de las posibilidades disponibles en ella —en la actividad social—. Esto lo llevó a plantear que nuestras prácticas discursivas de la

vida cotidiana, particularmente nuestras conversaciones y discusiones, se caracterizan por la acción conjunta. Por *acción conjunta* podemos entender un tipo de actividad social espontánea, insospechada e impredecible (aunque no incomprensible) que, a decir de John Shotter (1993a), tiene como características principales la producción de resultados imprevistos y la intencionalidad:

Da lugar a *consecuencias no deseadas*, es decir, a resultados que no son intención ‘tuya’ ni ‘mía’, pero que, de hecho, son resultados ‘nuestros’. Sin embargo, como estos resultados no se pueden rastrear hasta las intenciones de ningún individuo en particular, parece como si tuvieran una naturaleza ‘dada’, ‘natural’, o ‘causada externamente’; es decir, son reales en el sentido de que son independientes de los deseos u opiniones de cualquiera de los individuos particulares involucrados. [...] como actividad humana, la acción conjunta tiene *intencionalidad*, es decir, en cualquier momento dado, los resultados que las personas construyen entre sí tienen significado o importancia, de modo que solo ciertas actividades adicionales ‘encajarán’ y serán apropiadas, mientras que otras serán apreciadas como inoportunas o inadecuadas y serán ignoradas o, incluso, sancionadas. Como resultado de la acción conjunta entre ellas, las personas se encuentran ‘en’ una situación aparentemente ‘dada’, una situación ‘organizada’ que tiene un ‘horizonte’ y está ‘abierta’ a sus acciones. De hecho, su ‘organización’ es tal que las restricciones y permisiones que ‘pone’ a su disposición ‘influyen’, es decir, ‘invitan’ o ‘inhiben’, las próximas acciones posibles para las personas. (p.47)

La noción de *acción conjunta* constituye una defensa de la esencia relacional y la naturaleza ocasionada de nuestras acciones en la actividad social, particularmente en la actividad social-discursiva. De cara a la idea de que nuestras acciones son los resultados de nuestros procesamientos mentales individuales (idea que poco a poco se ha convertido en parte constitutiva del sentido común académico en ciencias sociales sobre lo que significa ser una persona y, en consecuencia, sobre cómo investigar acerca de ello), se defiende que nuestras acciones solo pueden ser apreciadas y comprendidas como acciones conjuntas realizadas en una situación determinada, es decir, que emergen de la relación social y son respondientes a las acciones de los otros.

Apreciar nuestras actividades sociales a partir de la noción de acción conjunta implica admitir la inexistencia de guiones o planes de acción internos y, a la vez, reconocer la espontaneidad de nuestras acciones y su realización respondiente y vinculada con las acciones de los otros sobre la

base de la situación en la que nos encontramos o, mejor dicho, que (re)construimos juntos en ese cierto momento y que, en simultáneo, determina tales acciones conjuntas. La acción conjunta “crea una situación ‘desarrollada y en desarrollo’ dentro de la cual quienes están involucrados en ella pueden dar sentido a sus actividades” (Shotter, 1993a, p. 5).

Debido a que nuestras actividades conversacionales ocurren así siempre al límite, cualquier intento de rastrear cierta regularidad en ellas, en nuestras actividades conversacionales, resulta una tarea destinada al fracaso. No existen razones suficientes para declarar que, entre la complejidad de nuestros encuentros con los otros, se esconden patrones de acción preestablecidos que nos orienten a comportarnos de determinada manera.

Nuestras acciones son nuestras solo en el sentido de sabernos involucrados con los otros en momentos determinados. Las acciones que emprendemos en la conversación no se encuentran motivadas por “nuestras formas de ser”, sino que resultan respondientes a las acciones de los otros y son, a la vez, la base sobre la que se erigen las acciones subsecuentes de ellos. Es la acción conjunta la que crea nuestras situaciones conversacionales mientras responde a las mismas.

Cada situación conversacional y cada acción conjunta es única e irrepetible. Al reunirnos a conversar, nosotros somos y hacemos juntos en situación, y cambiamos conforme la conversación avanza y la situación cambia. Al asumir una perspectiva relacional como la que implica la acción conjunta, habrá que dar por bueno que la palabra está determinada igualmente por lo que la palabra es y para quien está dirigida, siendo esta el territorio compartido por ambos (Shotter, 2009).

De modo que nuestras declaraciones de opinión, nuestras descripciones y nuestras afirmaciones responden apropiadamente a lo que se ha dicho en la conversación. Nuestras acciones son realizadas éticamente, ocurren en respuesta a las circunstancias particulares de la conversación misma.

Como bien ha señalado Elizabeth Stokoe (2018), nosotros somos entusiasmados, persuadidos, irritados, avergonzados y consolados en respuesta a las cosas que nos dicen los otros; en términos del mismo John Shotter: “los hablantes responsables *construyen activamente* entre sus enunciados y el contexto de sus enunciados (que incluye los enunciados de

otros), y entre sus acciones y las circunstancias de sus acciones” (Shotter, 1995, p. 56-57).

Nuestras actividades conversacionales, particularmente aquellas que ocurren de cara a la controversia, implican encuentros de argumentos que no existen como tales antes de la acción conjunta. Tales encuentros no demandan simplemente la co-presencia física, un estar en compañía; en cambio, los encuentros que implican nuestras conversaciones demandan comprometerse en la interacción, un estar y ser juntos en acción. En ese tenor, la base de la conversación es el compromiso mutuo en ella, un compromiso creado a partir de la argumentación y del cual esta emerge y avanza. La situación emergente y constitutiva de la conversación demanda que los hablantes se comprometan en ella.

Comprometerse con la conversación implica más que mostrar disposición para reunirse con otros a hablar y escuchar. Este compromiso implica, ante todo, responder a las acciones de los otros. No en el sentido de escuchar con atención y mostrar condescendencia, tampoco en el de eludir la confrontación, sino en el sentido de estar entrelazados mutuamente y, de este modo, en el de argüir de modo respondiente a los argumentos de los otros, independientemente de si esto implica la aceptación o el rechazo de estos.

Esto no significa que experimentemos impensadamente un sentimiento de total armonía con quienes nos rodean, “implica no tener la sensación de ser un extraño intruso” (Shotter, 1993b, p. 67), implica tener el derecho a contribuir a la situación. En concreto, comprometerse en la conversación significa “actuar” en consecuencia.

Al asumir que toda acción realizada en la conversación abre un abanico de posibles acciones en respuesta, no se sigue una apreciación aislada de las acciones de los hablantes en la conversación (como si el significado de estas dependiera únicamente de la valoración de quien las realiza), sino una condición mínima para que la actividad social comprometida ocurra, independientemente de los resultados o la calidad de las respuestas de los otros hablantes a tales acciones.

Dicho sea de paso, hace casi un siglo que G.H. Mead (1934/1990) arguyó que el uso de símbolos significantes involucra una conciencia anticipatoria, no en el sentido de una clarividencia a partir de la cual se signifiquen estos símbolos en sí (considerando las respuestas de los otros),

sino por el simple hecho de asumir que, en el acto social, la conversación significativa implica permanentemente acciones respondientes.

Encontrarnos comprometidos con la conversación no implica entonces un tipo de responsabilidad para llevarla a buen puerto. De hecho, se puede decir que nosotros no siempre somos totalmente conscientes de que estamos siendo “responsables” en y con la conversación, en el sentido de que, al hacer, al decir y al pensar de modo respondiente a las acciones de los otros, nosotros nos encontramos comprometidos sin que previamente hayamos deliberado y asumido que estamos totalmente dispuestos a hacer cierta conversación/situación con los otros.

Antes bien, nosotros nos comprometemos con y en la conversación al involucrarnos argumentativamente y en respuesta a los otros y a la situación que con ellos vamos construyendo juntos. Como Shotter tiene a bien señalar:

al adoptar diferentes voces —que representan diferentes puntos de vista— esencialmente argumentamos dentro de nosotros mismos acerca de cómo podríamos formular y responder mejor a nuestro sentido de cómo, actualmente, estamos situados o ubicados en relación con nuestras circunstancias. (Shotter, 1994, p. 214)

Por tanto, la noción de *acción conjunta* implica asumir que las personas se encuentran comprometidas en la conversación y, simultáneamente, fuera de control en ella, en el sentido de la imposibilidad de llevar a cabo la acción a partir de sus supuestos planes interiores y preexistentes. Solo por encontrarse vinculadas en ese momento, y, debido a que las consecuencias y emergencias de esa vinculación mutua y particular no pueden ser predichas, la acción conjunta es caótica e incontrolable.

Encontrarse fuera de control en la acción conjunta

Pensar —e investigar— en aras de la propuesta teórica, relacional y discursiva que implica la *acción conjunta* de Shotter implica admitir que la conversación no obedece a un simple tráfico de información entre quienes la hacen. Asumir que esta, la conversación, consiste simplemente en un “hacer saber al otro” es una grave limitante en la investigación social (en cualquier contexto en el que esta ocurra), pues despuebla la comunicación misma; deja por fuera la intensa actividad social y/o discursiva que implica estar juntos en ella; obvia la pluralidad de pensamientos y modos de ser que

se crea espontánea y efímeramente mientras la misma conversación avanza; ensombrece la construcción relacional de significados que se realiza en esta actividad; y, no menos importante, ignora la (re)definición de formas de vivir y relacionarse socialmente que le desbordan.

La idea de la *acción conjunta* derriba la barricada que divide a las personas que conversan y, en cambio, admite y valora los lazos entre ellas y la naturaleza respondiente de las acciones realizadas en la conversación, esa que hace posible abandonar un *yo* y un *tú* y apreciar un *nosotros* en situación. De este modo, las fuerzas formativas que dan lugar a nuestras acciones no están entonces dentro de nosotros mismos ni existen con anterioridad a las situaciones. En otros términos, “nosotros no ‘actuamos’ a partir de nuestras ideas internas [...] sino que somos sensibles de algún modo a las oportunidades y barreras, a las permisiones y restricciones que nos ‘brindan’ nuestras circunstancias para ‘actuar’ en ellas” (Shotter, 1993a, p. 6).

Esto nos lleva a reconocer que no hay motivos suficientes para asumir que nuestros encuentros conversacionales se encuentran predestinados de algún modo o en alguna medida. Pues por más que estos aparenten una fuerza natural debido a las condiciones en las que se desarrollan, de por medio los propósitos, los temas o los lugares, nada ocurre por fuera de las particularidades de la situación y de la fuerza social que subyace en la interacción.

La conversación es un proceso social de intenso cambio. Debido a ello, nuestras acciones y nuestros argumentos ocurren siempre al límite, entre las fronteras de la interacción. Esto significa que nuestras actividades conversacionales suponen el levantamiento y el derrumbe espontáneo de estas fronteras, y que somos nosotros, juntos, los constructores y demolidores, quienes cimentamos y dinamitamos discursivamente la situación en la que nos encontramos, la misma que nos empuja a ser quienes somos en cada momento de la actividad.

Aunque al conversar con otros es habitual que se espere de nosotros cierta estabilidad y consistencia (en defensa y promoción de una perspectiva esencialista e internalista sobre lo que significa ser una persona), lo cierto es que en nuestras actividades conversacionales ordinarias nosotros nos encontramos fuera de control, en el sentido de que quiénes y cómo somos es el resultado de un momento particular de intensa actividad social,

retórica y respondiente, el resultado de lo que implica encontrarse juntos en la argumentación.

Al encontrarnos en conversación, nuestras acciones y nuestros argumentos no ocurren así de acuerdo con un plan interno o representación mental, sino debido al contexto conversacional que no es nuestro, que no ha sido hecho por nosotros mismos y que no está bajo nuestro dominio (Shotter, 1993a). Estar fuera de control es así ser en situación, en una actividad social que acontece entre la borrosidad y la incertidumbre.

Borrosidad e incertidumbre en la acción conjunta

En diferentes contextos y con objetivos diversos, el avance de la investigación social ha sostenido una propensión a privilegiar y mantener la “certeza” como un elemento constitutivo de la lógica investigativa y como una propiedad de las actividades realizadas por las personas. Asimismo, la investigación social ha sido propensa a señalar que nosotros hablamos, pensamos, sentimos y hacemos debido a una especie de predeterminación cognitiva que acompaña nuestra participación en las diversas actividades que llevamos a cabo día a día, ya sea con otros o estando a solas.

Nuestras acciones suelen ser así comprendidas como resultados de quienes somos, con nuestros intereses y aspiraciones (encajables en toda situación social) de por medio. Cual *Tetris* lingüísticos, “nuestras” opiniones, afirmaciones y descripciones se aprecian como piezas ya formadas, con significados propios, acomodándose en la conversación.

En un alto contraste con esto, el enfoque teórico que aquí nos ocupa supone que el estudio de nuestras prácticas discursivas ordinarias exige considerar las condiciones relacionales en que estas acontecen, a fin de hacer justicia a la intensa, espontánea, borrosa e indeterminada actividad social que les subyace. De tal suerte, este enfoque nos empuja a la apreciación de lo borroso y lo efímero de la actividad social que implica la conversación. La acción conjunta como un terreno de indeterminación e incertidumbre, un conocimiento y realidad que, siguiendo al mismo John Shotter, entendemos como “de tercer tipo”.

A saber, “la acción conjunta designa una categoría delgada de actividades (¿o eventos?) que se encuentran en una zona de incertidumbre” (Shotter, 1993a, p. 4), en algún lugar entre las dos esferas del conocimiento y la realidad que históricamente han ocupado a los científicos sociales: la

esfera de las acciones humanas individuales (subjetividad), lo que representamos mentalmente y explicamos con nuestras propias razones, y la esfera de los eventos naturales (objetividad), que ocurren *per se*, alrededor nuestro y con independencia de nosotros.

De cara a dos tipos de conocimiento y realidad defendidos en la investigación social (uno/a sobre un mero plano interno y otro/a sobre uno externo), nuestro enfoque sostiene la noción de acción conjunta como un conocimiento y realidad de tercer tipo, un conocimiento y realidad de naturaleza relacional y ocasionada sobre la situación particular que crean los hablantes y que solo se puede apreciar desde adentro de la situación misma (pues, vale insistir, se crea en la interacción y resulta irrepetible). Ese “algo” que no pertenece a ninguno de los hablantes, sino a la relación en curso entre ellos, un “algo” que “estructura” las acciones de los hablantes y que es recreado a través de estas.

La realidad de tercer tipo (Shotter, 1993a,1995) se crea y desarrolla en la conversación y, en el sentido estricto, no pertenece a ninguna de las personas en ella, sino a todas, pues se erige de continuo en la actividad conjunta. El interés se encuentra así en una realidad conversacional que escapa del terreno personal y, en cambio, nace, se desarrolla y sucumbe en la acción social.

El conocimiento (y la realidad) de tercer tipo es un conocimiento (y una realidad) práctico, en el sentido de que tiene su ser en nuestras relaciones con los demás y es relevante solo en situaciones concretas particulares. Este es un conocimiento de tipo moral, en cuanto depende de los juicios de los demás y, a su vez, su expresión o su uso es éticamente adecuado —o no— (Shotter, 1993a).

La noción de acción conjunta nos permite apreciar, por ejemplo, que el propósito de la conversación no es absolutamente definido con anterioridad a ella. Por más que nos esforcemos en establecer unas supuestas condiciones conversacionales en relación con un propósito preestablecido, estas resultan insuficientes por el hecho de que el propósito conversacional corre a cargo de los hablantes en conjunto y cambia con el avance de la conversación misma:

Lo que se hace público durante y al final de la conversación de los públicos de dos o más, son los nuevos modos de ver el problema o las conclusiones a las que se llegó al cabo del debate, que no son por cierto ninguna de las que

entraron en conflicto, sino un punto de vista distinto que nace en medio, inexistente previamente, y que es obra exclusiva de la confrontación. (Fernández, 2004, p.76)

El propósito de la conversación es, así, fabricado en la actividad social, conjunta, argumentativa y respondiente que subyace a la situación, imposible de definir antes de que la acción comience. En ese sentido, hay que admitir un principio de incertidumbre en la conversación, pues nosotros no podemos estar absolutamente preparados para la infinidad de situaciones posibles que acontecen en la vida cotidiana.

Ningún plan de acción elaborado con anterioridad a la situación conversacional puede contener la fuerza de la acción social, sino solo sucumbir ante ella. Esto nos empuja a apreciar cómo nosotros hablamos, pensamos y hacemos durante, y solo durante, nuestras conversaciones.

Tomar en consideración estos aspectos nos permite comprender la fuerza social inherente y la unicidad del proceso de construcción de realidades y relaciones realizado durante la conversación, cómo en esta última nosotros coordinamos nuestras acciones con las acciones de los otros: ser con los otros o, mejor dicho, hacernos nosotros en el flujo turbulento, desordenado, desenfrenado y borroso de la interacción conversacional.

En definitiva, este enfoque reconoce y valora que “es su misma falta de especificidad, su falta de una forma final predeterminada y, por tanto, su apertura a ser especificada o determinada por quienes participan en ella, la característica definitoria central de la acción conjunta” (Shotter, 1993a, p. 4), una tercera esfera del conocimiento y la realidad en la investigación social sobre el acontecer de la conversación y la discusión, actividades sociales estas íntimas y apasionadas.

Intimidad y pasión en la acción conjunta

Nuestras conversaciones son frecuentemente vistas y estudiadas como encuentros en los que nosotros ofrecemos descripciones, opiniones y afirmaciones que provienen de nuestros adentros, emergentes de nuestros modos de pensar y representar la realidad y el mundo social. Nuestras acciones se aprecian como productos personales y sus significados como existentes *per se*. Paradójicamente, de forma implícita esto advierte a la conversación como una expresión de soledad (al menos según la

connotación que se le suele atribuir a esta palabra), en el sentido de que quienes hablan no son mínimamente afectados por los otros, sino que están solos.

Por el contrario, apreciar la *acción conjunta* nos empuja a asumir que la conversación no supone un ir y venir de la palabra infértil, tampoco un encuentro de acciones que se deben a sí mismas. Guiados por los principios de la acción conjunta, nos es posible sostener que en el proceso social que implica la conversación nosotros somos profundamente afectados por los otros, que podemos vivenciar un sinfín de modos de ser, pensar y hablar (quizá pedagógicamente el orden más adecuado sea el inverso, solo si es que al lector le incomoda el desorden) por el hecho de encontrarnos entrelazados con ellos y realizar nuestras acciones en respuesta a las suyas.

A través del modelo retórico-respondiente de John Shotter (1987), es posible apreciar que en la actividad social realizada en la conversación “nuestras acciones son de naturaleza apasionada. El término “pasión” se deriva del latín *patis*, que significa ‘sufrir’ o ‘sufrir un cambio’” (p. 228). La conversación es intimidad entre quienes la hacen, una vinculación especial e irrepetible donde nosotros somos con los otros y, sin duda, hablamos de unos modos y no de otros solo por estar entrelazados con ellos.

No es casualidad que “el ‘acontecimiento del ser’ sea, en ruso, *sobytie bytia*, un ‘ser juntos en el ser’” (Bubnova, 2015, p.12); ni y que “en el latín clásico de Seneca, *conversatio* signifique ‘intimidad’” (Burke, 1996, p.122; énfasis en el original). En la conversación “es la ‘otredad’ que entra en nosotros y nos hace otro”, como diría George Steiner (en Shotter, 2014, p. 53).

Mijaíl Bajtín (1979/2003), a quien John Shotter leyó a profundidad, atinó al advertir cómo solo al revelarnos ante los otros, por medio de los otros y con la ayuda de los otros, nosotros tomamos conciencia de nosotros mismos, nos convertimos en nosotros mismos. En las propias palabras de Bajtín: “todo lo intrínseco tampoco se centra sobre sí mismo, sino que está orientado extrínsecamente, dialogizado, cada vivencia intrínseca se ve en la frontera encontrándose con el otro, y toda la esencia está en este intenso encuentro” (Bajtín, 1979/2003, p. 140).

Después de todo, la acción conjunta es una actividad que elucida nuestras acciones como acciones envueltas en la intimidad y la pasión, en tanto nos encontramos comprometidos en la situación y sufrimos en ella de

manera localizada, particular y respondiente. Nuestras acciones son así imposibles de predecir; estas no se pueden advertir con anterioridad al despliegue de la argumentación. Nosotros vamos siendo en la interacción: creamos juntos la situación que, de modo simultáneo, nos “permite” ser.

Al conversar con otros, nosotros somos capaces de hablar, pensar y sentir por estar con esos otros, no en el sentido de una interdependencia positiva (individualidades definidas que en la acción se agregan/suman), sino en el de encontrarnos comprometidos y vinculados mutuamente, (re)creando la situación particular y, a la vez, respondiendo a ella y a las acciones de los otros (e incluso a las acciones que nosotros realizamos con ellos previamente).

Este enfoque no busca comprender un centro catalizador interior de nuestras acciones, sino el flujo de la interacción y de la situación en el que nuestras acciones se realizan. Comprender la conversación/discusión implica así asumir que en ella estamos y somos juntos en la acción.

A modo de salida: significado y palabra viva

Considerando que una tradición es un argumento extendido a través del tiempo, tal como lo ha planteado Alasdair MacIntyre (1988), se puede decir que la tradición que ha modelado buena parte del estudio de la práctica del lenguaje ha defendido que este es un traductor de la vida interior, cuyas representaciones de la realidad y el mundo social se encuentran en sí cargadas de sus propios significados (aislados, independientes, individuales). De tal modo, el habla se aprecia en retrospectiva. Nuestras formas de hablar, se piensa, se encuentran cargadas de significados con anterioridad a su “despliegue público” y a la actividad social en la que ocurren. Esto vacía de sentido el acto social y no hace justicia a la complejidad de la acción conjunta.

Por lo que aquí nos ocupa, el enfoque teórico latente en la *acción conjunta* implica considerar que nuestras prácticas conversacionales no pueden reducirse a la simple y aislada exposición personal de nuestras perspectivas establecidas con anterioridad, sino que dichas prácticas conversacionales son en sí prácticas sociales orientadas a la construcción de realidades y relaciones sociales, caracterizadas por la celebración y el choque de argumentos ocasionados entre una intensa actividad respondiente a la situación creada entre los hablantes (a través de una infinidad de estos choques).

En ese tenor, nuestras opiniones, explicaciones, descripciones y afirmaciones emergen entre una atmósfera conversacional y apuntan a la definición de que podrían o deberían ser las cuestiones que tratamos juntos (hechos, objetos, acontecimientos y situaciones, por ejemplo), y no sobre lo que estas son “en realidad”.

Debido a que toda acción responde a acciones previas y da lugar a la realización de acciones subsecuentes, un mundo de significados en emergencia es lo que este proceso retórico-respondiente produce; su responsabilidad no puede atribuírsele a ninguno de los hablantes, sino a todos. Junto a Shotter (2015), habremos de aceptar que el significado es una consecuencia de la comunicación, no una condición previa a ella, y, de este modo, también habremos de resaltar la relevancia del análisis de la palabra en acción; esto es, cómo nosotros, juntos, practicamos el lenguaje en momentos determinados y qué construcciones realizamos entre ello. Latente en el análisis de la palabra viva se encuentra la idea de que “es en su movimiento temporal que el habla muestra lo que no puede decir” (Shotter, 1995, p. 56).

El significado no se encuentra así en las mentes individuales de las personas que conversan, sino en la acción conjunta y respondiente y en la situación construida en y constructiva de dicha acción. Es decir, el significado solo puede apreciarse en el fondo conversacional de nuestras actividades sociales y su comprensión demanda un tipo de conocimiento de las provisiones y los recursos que, juntos, ponemos a disposición para la realización de nuestras acciones. En lugar de preocuparnos entonces por comprender cómo conferimos significados a la realidad y al mundo social en tanto individuos, lo que debemos hacer es comprender ese fondo conversacional de nuestras actividades con otros en el que los significados se producen.

Apreciar la *acción conjunta* que subyace nuestras prácticas sociales y conversacionales nos permite comprender cómo *somos y hacemos juntos* en la acción y, asimismo, nos empuja no al análisis de las palabras ya habladas, sino al de las palabras en su hablar, en situación. El significado (argumentativo) de una declaración de opinión, por ejemplo, como un desborde de la palabra viva, en la acción.

Al fin y al cabo, consideramos que la recuperación de la acción conjunta como noción o pauta teórica hace posible comprender la fuerza de

la actividad social, situada y discursiva, en la definición de nuestras maneras de ser —hablar, pensar, hacer, sentir, etc.— y en la creación de realidades y relaciones sociales, erigiéndose así como un invaluable y poderoso recurso en la construcción de enfoques teórico-metodológicos para investigaciones que apunten al estudio de situaciones sociales y conversacionales, de camino a comprensiones profundas de las vidas de las personas y de las consecuencias personales y sociales que traen consigo sus prácticas discursivas cotidianas. En definitiva, sirva este trabajo como un argumento más de la defensa teórica del mismo John Shotter (2016): las personas no somos tanto seres —individuales— como devenires —relacionales—.

Notas

¹ Por ejemplo, Kenneth Gergen (1996) ha argüido que el yo no es un producto de la mente, sino de la relación y del relato; Lupicinio Íñiguez (2001) ha elucidado que la identidad no es una cuestión personal, sino una cuestión cultural y lingüística; Teresa Cabruja (1996) ha señalado que quiénes somos no es el producto de una esencia personal, sino una construcción social y discursiva; y, en este énfasis en la práctica del lenguaje para comprender cómo las personas somos y pensamos, Michael Billig (1987) ha advertido que el pensamiento humano no puede entenderse como un simple procesamiento mental de información, sino como un proceso social de argumentación que nace en las discusiones públicas que realizamos en la vida cotidiana.

Referencias

- Bajtín, M. (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski*. FCE.
- Billig, M. (1987). *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge University Press, 1996.
- Bubnova, T. (2015). Prólogo. En M. Bajtín, *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro* (pp. 7-20). Godot.
- Burke, P. (1996). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Gedisa.
- Cabruja, T. (1996). Posmodernidad y subjetividad: Construcciones discursivas y relaciones de poder. En A. J. Gordo y J. L. Linaza (Coords.), *Psicologías, Discursos y Poder (PDP)* (pp. 373-390). Visor.
- Fernández, P. (2004). Públicos y masas como sujetos de la psicología colectiva y protagonistas de la sociedad contemporánea. En G.

- Martínez y J. Mendoza (Coord.), *Cuestiones básicas en psicología social* (pp. 69-96). Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones: aproximaciones a la construcción social*. Paidós.
- Iñiguez, L. (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En E. Crespo y C. Soldevilla (Coord.), *La constitución social de la subjetividad* (pp. 209-226). Catarata.
- MacItyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press.
- Mead, G.H. (1990). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Paidós.
- Shotter, J. (1987). The social construction of an “us”: problems of accountability and narratology. En R. Burnett, P. McGhee y D. Clarke (Eds.) *Accounting for Personal Relationships: Social Representations of Interpersonal Links* (pp. 225-247). Methuen.
- Shotter, J. (1993a). *Cultural politics of everyday life: social constructionism, rhetoric and knowing of the third kind*. Toronto.
- Shotter, J. (1993b). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Amorrortu.
- Shotter, J. (1994). El lenguaje y la construcción del sí mismo. En M. Pakman (Coord.), *Construcciones de la experiencia humana* (pp. 213-226). Gedisa.
- Shotter, J. (1995). In Conversation: Joint Action, Shared Intentionality and Ethics. *SAGE Theory & Psychology*. 5(1), 49-73. <https://doi.org/10.1177/0959354395051003>
- Shotter, J. (2009). Momentos de Referencia Común en la Comunicación Dialógica: Una base para la Colaboración Inconfundible en Contextos Únicos. *International Journal of Collaborative Practices*, 1(1), 29-38. <https://ijcp.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/06/shotter-spanish.pdf>
- Shotter, J. (2014). Rhetoric and argumentation. In Ch. Antaki and S. Condor (Eds.), *Rhetoric, Ideology and Social Psychology: Essays in honour of Michael Billig* (pp. 43-56). Routledge.

Shotter, J. (2015). On “Relational Things”: A New Realm of Inquiry Pre-Understanding and Performative Understandings of People’s Meanings. En R. Garud, B. Simpson, A. Langley y H. Tsoukas (Eds.), *The Emergence of Novelty in Organizations* (pp. 56-79). Oxford University Press.

Shotter, J. (2016). *Speaking, Actually: Towards a New ‘Fluid’ Common-Sense Understanding of Relational Becomings*. Everything Connected.

Stokoe, E. (2018). *Talk: The Science of Conversation*. Robinson.

Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango

Living in the Dream of the Other: Violence and Subjectivation in the Sierra of Southern Durango

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

Resumen

La etnografía de los pueblos *meshikan* y *o'dam* de la Sierra Madre Occidental de México constituye mi punto de partida para explorar el potencial del concepto de “vivir en el sueño del Otro”, introducido por el pensador centroafricano Joseph Tonda para delimitar los procesos de subjetivación que se despliegan en situación colonial y poscolonial. Con ello, pretendo subrayar la fuerza heurística de conceptos opacos, inaceptables desde un punto de vista positivista, y ofrecer una vía para repensar la alteridad indígena en el contexto del México contemporáneo. Más en concreto, me nutro tanto de mi trabajo de campo como de fuentes etnográficas secundarias que se enfocan en la sierra del sur de Durango para ensayar tres lecturas cruzadas que reflejan una desmetaforización y literalización creciente: la vida en la pesadilla del extractivismo, la vida en el sueño de la antropología y, por último, la vida en el sueño del valor. Al mismo tiempo, convencido de que ensimismarse no es la mejor estrategia para vigorizar la crítica y contrarrestar el *statu quo* disciplinario, aspiro a enfatizar desde América Latina la necesidad de prestar atención a voces disruptivas provenientes de otras tradiciones no hegemónicas, como la de Tonda. En efecto, su reconfiguración radical de la dicotomía sueño-vigilia no solo tiene implicaciones sustanciales para la antropología de la experiencia onírica, sino también, y sobre todo, para la de la experiencia humana como tal.

Palabras clave: situación poscolonial, alteridad indígena, crítica del valor, experiencia onírica, Gran Nayar

Recibido: 11/04/2025. Aceptado: 29/06/2025



Aäron Moszowski Van Loon es Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. Se desempeña como profesor en la Licenciatura en Antropología Social y el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9338-3690>.

Contacto: moszowski75@yahoo.com.mx

Cómo citar: Moszowski Van Loon, A. (2025). Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango. *Revista stultifera*, 8(2), 43-72.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-03.

Abstract

The ethnography of the *Meshikan* and *O'dam* peoples of Mexico's Sierra Madre Occidental constitutes my point of departure for exploring the potential of the concept of "living in the dream of the Other", introduced by the Central African thinker Joseph Tonda to circumscribe the processes of subjectivation unfolding in the colonial and postcolonial situation. Thus, I pretend to highlight the heuristic force of opaque concepts, unacceptable from a positivist point of view, and offer a way to rethink Indigenous alterity within the context of contemporary Mexico. More concretely, I draw on my fieldwork as well as on secondary ethnographic sources focusing on the *sierra* of Southern Durango to propose three interconnected readings that reflect an increasing demetaphorization and literalization: life in the nightmare of extractivism, life in the dream of anthropology, and, last but not least, life in the dream of value. At the same time, convinced that looking inward isn't the best strategy to invigorate critique and counter the disciplinary *status quo*, I aspire to emphasize from a Latin American perspective the necessity of paying attention to disruptive voices emanating from other non-hegemonic traditions, as Tonda's. In fact, his radical reconfiguration of the sleep-wake dichotomy not only has substantial implications for the anthropology of oneiric experience, but also, and above all, for that of human experience as such.

Keywords: postcolonial situation, Indigenous alterity, critique of value, oneiric experience, Gran Nayar

"Desconfien del sueño del otro, porque si quedan atrapados en el sueño del otro, están perdidos", expresó Gilles Deleuze (2003, p. 297) en una conferencia pronunciada en 1987. Haciendo alusión a la película *Gigi* de Vincente Minnelli, basada en la novela homónima de Sidonie-Gabrielle Colette de 1944, en donde un soltero adinerado y mujeriego queda atrapado en el sueño de Gigi, su abuela y su tía abuela, a quienes conoció desde que la primera era niña, aclaró la diferencia entre concebir una idea y crear un concepto. Según Deleuze, se trata de una idea cinematográfica extraordinaria a partir de la que tal vez podría fabricarse un concepto, una tarea que correspondería propiamente a la filosofía.

Pasaron más de 30 años antes de que alguien recogiera el guante lanzado. En este caso, el que aceptó el reto no fue un filósofo, sino un antropólogo y sociólogo centroafricano del que es muy difícil suponer que Jean Copans (2010) no lo tuviese en mente cuando esbozó la ruta hacia la emancipación de las ciencias sociales locales, las cuales en cinco décadas

pasaron del nacionalismo anticolonial al panafricanismo desarrollista y de ahí al avasallamiento académico estadounidense:

Las ciencias sociales [centroafricanas] nacieron como hijas bastardas de la filosofía, pero hoy en día es necesario, cual giro paradójico, que la filosofía pase a ser un niño adoptado [...] de estas mismas ciencias sociales. Solo un sincretismo intelectual y técnico de este tipo, antropológico en su elaboración, nos puede permitir salir del dilema de un pensamiento sin debate, una acción sin pensamiento, una política sin teoría y una ciencia social sin historia propia. (p. 84)

Me refiero a Joseph Tonda, un pensador francófono singular que se desmarca de los estudios poscoloniales y el giro decolonial por partir de su trabajo de campo en el contexto urbano de las capitales de Gabón y los dos Congos para crear conceptos orientados a develar el poder mortífero que articula lo social en situación poscolonial. Alrededor del concepto maestro del Soberano moderno, que es el pivote de su obra, elabora un paisaje conceptual en donde también aparecen algunas figuras que Deleuze y Guattari (1991) sin duda calificarían como personajes conceptuales. La yuxtaposición de algunos de los ejemplos más sobresalientes permite vislumbrar hacia dónde apunta: el trabajo de Dios, el capital de Dios y el Espíritu de la brujería (Tonda, 2002); la violencia de lo imaginario, la violencia del fetichismo y la magia del Hombre Blanco (Tonda, 2005); el imperialismo poscolonial, el colonialismo negro, Johnny Chien Méchant, también conocido como Johnny Mad Dog, la sociedad de los deslumbramientos, la experiencia del umbral y Nicki Minaj (Tonda, 2015).

En este artículo que conjuga la investigación y la reflexión, me enfoco en su libro más reciente, *Afrodystopie: La vie dans le rêve d'Autrui* (Tonda, 2021a), para explorar el potencial del concepto de “vivir en el sueño del Otro”, a la luz del que el sueño en el que quedó atrapado el protagonista de la película de Minnelli resulta bastante inocente, por decir lo menos. Para ello, realizo una maniobra contraintuitiva: lo examino desde la etnografía contemporánea de los pueblos *meshikan* (sing. y pl.; mexicano) y *o'dam* (sing. y pl.; tepehuán del sureste)¹ de la sierra del extremo sur del estado de Durango en México, un universo histórico-cultural a primera vista completamente alejado del bullicio de las capitales centroafricanas. La combinación de mis dos objetivos justifica el camino elegido. Considero que se trata de una vía propicia para clarificar el concepto, que, como señalan Florence Bernault y Peter Geschiere (2022), “sigue siendo un tanto vago. ¿Qué implica prácticamente para las personas en sus vidas cotidianas y

cómo se relaciona con sus percepciones de la vorágine cotidiana que las arrastra?” (p. 159). A la vez, intuyo que el concepto permite arrojar una luz novedosa sobre este material etnográfico, que es difícil de disociar del debate contemporáneo sobre la alteridad de lo indígena.

Para evitar malentendidos, cabe explicitar que concuerdo con Pierre Bourdieu (2000) en que la “oscuridad clara” es preferible a la “claridad oscura”, no solo porque no todos los conceptos cerrados y precisos aclaran más de lo que oscurecen, sino también porque los conceptos abiertos e imprecisos pueden tener un alto valor heurístico (pp. 49-51). Sin embargo, de ahí no se sigue que haya que rehuir la claridad a secas. De hecho, respecto a los dos conceptos que aparecen en el subtítulo del artículo, delimito la violencia desde Richard Kernaghan (2009) como “aquellos actos humanos que destruyen la vida” (p. 17) y propongo acercarme a la subjetivación desde Michel Foucault (1994), quien sostiene que el sujeto “no es una sustancia. Es una forma y, sobre todo, esta forma no siempre es idéntica a sí misma” (p. 718).

Entre los trabajos etnográficos recientes que se centran en alguna de las actuales comunidades agrarias² de la sierra del sur de Durango,³ la cual forma parte de la región histórico-cultural del Gran Nayar (Jáuregui, 2008), hay al menos dos que dirigen la mirada a la experiencia onírica de sus habitantes indígenas. Aunque, como quedará expuesto en lo que sigue, mis pasos no coinciden más que parcialmente con los de sus autores, conviene presentarlos a vuelapluma. Al enfocarse en la cabecera comunal de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, habitada mayoritariamente por *o'dam*, Antonio Reyes Valdez (2013) resalta la facultad de los expertos conocidos como *mamkagim* (sing. *makgim*) o curanderos de “soñar bien”. A partir de un caso, muestra cómo determinados sueños llevan a las personas no expertas a consultar a un *makgim*, quien actúa en el ámbito onírico como un “abogado” ante los “patrones” o dioses y desencadena en ellas procesos reflexivos que potencialmente redundan en su curación. Asimismo, subraya el carácter no indígena del ámbito onírico, en donde abundan las “cosas de afuera” —dinero, ganado, herramientas metálicas, mercancías, etc.— y los trámites burocráticos, como ilustra de manera elocuente el siguiente testimonio del *makgim* Cesáreo Morales,⁴ recopilado por el propio Reyes Valdez (2013):

Uno les va a preguntar [a los dioses] y sueña el remedio. Si sueño un jabón para lavar la ropa, [esta] es el cuerpo, es la vida, y el dinero [que es el costo del trabajo] se necesita para comprar el jabón [la cura]. Entonces el patrón

dice cuánto se necesita para comprar el jabón [lo que el paciente deberá pagar por el tratamiento terapéutico].

Cuando el enfermo está muy mal, que no come, el curandero debe ayunar como un padrino. Luego, en el sueño busca en el camino un talacho, un hacha, un molcajete, un cuchillo, un martillo o un becerro que anda lejos, escondido. Se hace la lucha preguntando en todos lados dónde está ese animal.

Si un animal está detenido con un lazo, si hay soldados, no son soldados sino víboras, yo les pregunto si no pasó por ahí el animal. En el primer punto me detienen y ahí preguntan: “¿Qué buscas?”. Yo respondo que un toro. “¿Traes factura?”, me dicen. Respondo que sí y me dejan pasar. En la segunda entrada igual. En la tercera también, pero luego preguntan: “¿Cuánto trae de pago?”. Y si no lo traigo no me entregan “el toro”, pero si lo traigo, lo entregan con todo y factura, y vamos de regreso sin problema hasta donde vive el animalito [que es el paciente]. Entonces, pues ya va a comer. (pp. 260-261; aclaraciones entre corchetes de Reyes Valdez)

A su vez, con base en su trabajo de campo en la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, habitada mayoritariamente por *meshikan* y *o'dam*, Víctor Márquez Padreñan (2019) revela que las prácticas de los actuales curanderos sanpedreños se resisten a encajar en la categoría de lo tradicional, no solo porque en sus sueños y los de sus pacientes suelen aparecer imágenes de lo no indígena —una mujer mestiza de cabello trigueño, soldados alemanes con elegantes trajes anaranjados, etc.—, sino también porque estas mismas imágenes ponen en entredicho la oposición maniquea entre lo indígena y lo no indígena, ya que pueden tener efectos tanto nocivos como curativos. Como quiera que sea, queda claro que, aun cuando Reyes Valdez y Márquez Padreñan examinan de cerca la vida de aquel que sueña con el Otro, la vida en el sueño del Otro queda completamente fuera de foco.

Antes de comenzar, cabe agregar algunos apuntes sobre uno de los rasgos más distintivos de Tonda en tanto antropólogo: su creatividad conceptual desbordante. Primero, como resalta André Mary (2002), Tonda insiste en “cultivar [...] la paradoja sin renunciar a pensar el sistema” (p. 10). Segundo, a condición de enfatizar que su orden es más bien un desorden ordenado o, en sus propias palabras, un magma, su manera de proceder encaja bastante bien con la forma en que Étienne Balibar (2020) delimita la conceptualización: “una actividad *intelectual*, en el sentido de una actividad que produce *inteligibilidad* o hace *inteligibles* las ‘cosas’, para

crear un ‘orden inteligible’ (*ordinare ad intellectum*, como Spinoza definió su ‘tercera forma de conocimiento’)” (pp. 55-56). Tercero, su obra ilustra con creces la idea de Adi Ophir (2018) de que los conceptos, que inevitablemente aparecen en constelaciones, son el resultado de intentos singulares y siempre inacabados de unificar la multiplicidad experiencial en un esquema integrador, algo que por lo general implica una elaborada puesta en escena de observaciones, fuentes secundarias, generalizaciones, estrategias retóricas, etc. (pp. 70-76).

Dicho esto, en lo que se refiere específicamente al concepto de “vivir en el sueño del Otro”, a continuación me nutro tanto de mi propio material etnográfico como de fuentes etnográficas secundarias que se enfocan en el sur de Durango, una estrategia metodológica a la que también recurre Tonda, para ensayar, examinar y en dado caso descartar tres lecturas cruzadas que reflejan una desmetaforización y literalización creciente: la vida en la pesadilla del extractivismo, la vida en el sueño de la antropología y la vida en el sueño del valor. Reitero que se trata de ensayos: al presentar tres pequeños mosaicos etnográficos, no busco ser descriptivamente exhaustivo, sino solo evaluar la plausibilidad de esta u otra lectura; empero, y aquí está el detalle, no cabe excluir la posibilidad de que las piezas de los tres mosaicos formen parte de un mismo mosaico mayor, un punto crucial al que vuelvo en los comentarios finales. Por último, para aquellas y aquellos a quienes aún no logré convencer de la viabilidad y pertinencia de mi maniobra comparativa, las palabras con las que Tonda (2023) inició su respuesta a la pregunta de Livio Boni de si sus conceptos apuntan a alguna especificidad africana o también conciernen a otras partes del mundo son contundentes: “Su pregunta es epistemológicamente fundamental” (p. 335).

La vida en la pesadilla del extractivismo

A diferencia del ya mencionado Márquez Padreñan (2019), quien se enfoca exclusivamente en la curación y las imágenes oníricas ambivalentes de lo no indígena, Michael Taussig (1987) también muestra la otra cara de la moneda: según él, la curación chamánica en la Amazonia colombiana, en donde la alteridad colonialmente construida ocupa un papel aún más central, es indisociable del terror desplegado alrededor de 1900 durante el *boom* del caucho. En el caso de la sierra del extremo sur de Durango, su historia no tan lejana no solo está fuertemente marcada por la violencia que se desató en el transcurso de la fase armada de la Revolución mexicana (1910-1920), la Cristiada (1926-1929), la Segunda (1935-1940) y la pacificación poscristera (Morris, 2020), sino también por la brutalidad del

extractivismo. Como subraya Cynthia Quiñones Martínez (2022), al menos desde los últimos 15 años del Porfiriato (1876-1911) los ojos de los no indígenas nacionales y extranjeros ya estaban puestos en el potencial de la explotación forestal y la minería en esta parte alejada de la Sierra Madre Occidental.

En cuanto a la primera, los estudios sobre Santa María de Ocotán y Xoconoxtle (Soto Soto, 2015; Quiñones Martínez, 2019, pp. 141-149, 383-399; Reyes Valdez, 2022, pp. 183-186), que en la actualidad es la comunidad agraria más grande de México, ofrecen un vistazo a un panorama desolador marcado por el mal manejo, el endeudamiento, la corrupción, el abuso por parte de actores externos, la concentración de las ganancias en las manos de unos cuantos, la sobreexplotación, la tala clandestina y el deterioro desmesurado de los bosques. De hecho, el saqueo bajo la bandera estatal del desarrollo regional fue tal durante la segunda mitad del siglo XX que se exacerbaban los conflictos internos y externos, por lo que finalmente no quedó otra opción que decretar una veda forestal total. Pese a que en 2010 fue levantada, hasta este momento no se ha reactivado la explotación forestal para no repetir ciegamente la misma historia.

Al respecto, mi trabajo de campo confirmó que ni las comunidades agrarias menos extensas lograron mantenerse al margen de esta dinámica destructiva. En San Pedro Jícoras, por ejemplo, los intentos de iniciar el aprovechamiento de los recursos forestales a comienzos del siglo XXI reactivaron un conflicto de linderos con San Francisco de Ocotán, que fue resuelto a su favor, pero que al final no llevó a nada, porque mientras tanto ya se había acabado toda la madera. Aun así, persiste la esperanza de que la bonanza llegará, aunque quizás siempre seguirá a la vuelta de la esquina. En las palabras de don Lucio, un habitante septuagenario de la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, “desde luego conviene, [pero] no sabemos vender. No nos fijamos bien cuando contratamos. No tenemos el conocimiento. Nos comen vivos”.

En lo que concierne a la minería, la información es más escasa: hay más de un siglo de silencio entre los datos aportados por Quiñones Martínez (2022) sobre los modestos antecedentes mineros en el sur de Durango a finales del Porfiriato (pp. 90, 96) y el señalamiento escueto de Reyes Valdez (2022) acerca de las actuales industrias extractivas en la sierra: “la forestal y recientemente la minería” (p. 192). No obstante, las referencias a instrumentos como los “detectores de metales y plomos” (Márquez

Padreñan, 2019, p. 99) y los “aparatos que detectan el fuego del infierno” (Pérez Durán, 2021, p. 34) que aparecen con frecuencia en las etnografías más recientes indican que los recursos minerales metálicos como el oro y la plata ocupan hoy en día un lugar preponderante en el imaginario de la población indígena serrana, que suele relacionarlos con la presencia de agentes externos, entre los que no solo se destacan los “gringos” o “americanos” vinculados a los templos protestantes que en las últimas décadas empezaron a multiplicarse en la sierra, sino también los propios antropólogos.

Sea como fuere, aunado a la explotación forestal y la amenaza latente del despojo minero, hay un tercer extractivismo que acecha la sierra del extremo sur de Durango, pero que es conceptualmente invisible. Una pequeña maniobra resuelve el problema: al sustituir las palabras “recursos naturales” por “recursos naturales y humanos” en las definiciones de extractivismo,⁵ el narcocultivo y el narcotráfico se revelan como un extractivismo más, que es global pero ilegal. Sin entrar en los detalles, no cabe duda de que el costo humano y social del cultivo de amapola, que en la década de 1990 se reactivó en la Sierra Madre Occidental, ha sido y sigue siendo desmedido para la población serrana (Le Cour Grandmaison et al., 2019).

De la metáfora hacia la metonimia

Tal vez la mejor manera de acercarse al concepto de “vivir en el sueño del Otro” de Tonda es reconstruir su génesis implícita en sus tres obras anteriores. En *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (Tonda, 2002), que es su primer libro, ya aparecen algunas de sus ideas seminales en forma embrionaria. Al centrarse en la curación divina, que reclama para sí el uso exclusivo de Jesucristo y el Espíritu Santo para adjudicarse el monopolio de lo milagroso y que suele definirse en oposición a la curación no divina asociada a la brujería, Tonda se pregunta a quién le rezan y responde: al Dios de la misión civilizadora, que a diferencia de lo que sostienen sus acólitos civilizados, resulta ser un Dios mágico que es indisociable del Espíritu de la brujería. Mas no solo eso. El etnógrafo detecta un magma de significaciones imaginarias⁶ del que se nutre tanto la curación divina como la no divina y que también envuelve al capitalismo y el Estado. De ahí la necesidad de encontrar un nombre más apropiado para este Dios profundamente histórico: el Soberano moderno.

Tres años después aparece *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, en donde Tonda (2005) rearticula el Soberano moderno como un poder multiforme pero unificado que aglutina al capitalismo, el Estado, el cristianismo y la brujería, constitutivo de una experiencia histórica absolutamente singular: su fundamento es la colonización y la acumulación originaria correspondiente; su principal mecanismo, la violencia de lo imaginario o la violencia del fetichismo, mediada por entidades imaginarias invisibles pero inscrita brutalmente en el propio cuerpo y los de otros; su efecto, una experiencia humana compartida pero dividida, que opone lo tradicional a lo moderno como si pertenecieran a temporalidades distintas; y su finalidad, ninguna otra que su expansión ciega. Al mismo tiempo, enfatiza que el Soberano moderno en tanto poder hegemónico opera como un principio de organización de lo social, con lo que, si estoy en lo cierto, se redimensiona como un hecho social total⁷ de la misma envergadura que el don de Marcel Mauss (1973) o la organización segmentaria de los *nuer* del otrora Sudán anglo-egipcio, descrita en detalle por E. E. Evans-Pritchard (1956).

A su vez, en *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* Tonda (2015) despeja cualquier duda sobre el alcance del Soberano moderno más allá de las excolonias. Más en específico, se enfoca en lo que a su juicio es la contracara del colonialismo y el imperialismo histórico:⁸ el imperialismo poscolonial, que es un imperialismo espectral articulado alrededor de la colonización del imaginario por medio de imágenes que se encarnan performativamente y se convierten en imágenes vivientes. No obstante, más que la colonización del imaginario africano por las imágenes de los blancos, que ya ha sido ampliamente abordada en el seno de los estudios poscoloniales, pone en la mira lo que propone denominar el colonialismo negro, que permite vislumbrar cómo el propio imaginario euro-americano es colonizado por las imágenes de los colonizados creadas por los colonizadores, quienes solían asociar lo negro con la magia y el fetichismo. También aquí prevalece la violencia de lo imaginario, que se dirige tanto hacia otros como hacia uno mismo: la situación colonial generó deslumbramientos —“el que se deslumbra queda cegado, pero, a la vez, *ve* cosas que hechizan los ojos”, aclara Tonda (2015, pp. 183-184)— que intensificaron la magificación (*sic*) del mundo capitalista, porque activaron un pensamiento mágico que propicia la reducción metonímica de la realidad a las imágenes, de los seres a las apariencias, de los humanos a los animales, del cuerpo al sexo, etc. En efecto, como subraya Noël Boundzanga (2019), la metonimia es mucho más

apropiada que la metáfora⁹ para caracterizar el universo del Soberano moderno y el imperialismo poscolonial, habitado por estas reducciones encarnadas y vivientes.

A la luz de ello, no queda más que descartar la primera lectura metafórica del concepto de “vivir en el sueño del Otro” que ensayé en el apartado anterior, en donde ofrecí un vistazo a la vida indígena en la pesadilla de los deseos extractivistas de los no indígenas que acechan la sierra del sur de Durango. Aunque Tonda no desaprovecha oportunidad alguna para insistir en que el imperialismo poscolonial es inseparable de los intereses profundamente materiales vinculados a las materias primas —en el contexto de África Central, se resaltan los diamantes, el oro, el petróleo y, más recientemente, el coltán—, cuando en *Afrodystopie: La vie dans le rêve d’Autrui* (Tonda, 2021a) plasma la idea de que abstracciones como el Soberano moderno no solo hacen vivir, pensar y soñar, sino que también viven, piensan y sueñan, apunta a algo más desconcertante. Ensayemos una segunda lectura.

La vida en el sueño de la antropología

“Ser *o’dam* es muy difícil, es mucho trabajo” son las palabras de uno de los interlocutores de Reyes Valdez (2022, p. 13), quien aclara que se refirió a la deuda de la vida contraída con los dioses que se tiene que saldar en el transcurso de la misma por medio de “el costumbre” (*sic*). Con ello, apunta directamente al corazón de la antropología del Gran Nayar, que vertebra alrededor *del costumbre* en general y los llamados “mitotes” en particular. Respecto al primero, se trata de un “complejo interdependiente compuesto de prácticas rituales a nivel de grupos de descendencia y comunal, festivales centrados en la iglesia y fe en el poder de los santos, ancestros y dioses prehispánicos” (Morris, 2020, pp. 8-9), el cual es compartido por los pueblos indígenas *náayari* (pl. *naayarite*; cora), *wixárika* (pl. *wixaritari*; huichol), *meshikan* (sing. y pl.; mexicano) y *o’dam/audam* (sing. y pl.; tepehuán del sureste/suroeste). Más en específico, suelen destacarse sobre todo los mitotes, considerados “expresiones contemporáneas de un antiguo complejo ritual [en donde se escenifica] un conflicto de carácter cósmico [y que consisten en] danzas nocturnas alrededor de una fogata [que] suelen realizarse en momentos clave del ciclo agrícola” (Neurath, 2002, pp. 81, 83). Además, se encuentran en la base de la delimitación del Gran Nayar como una región histórico-cultural con una organización social *sui generis* de tres niveles, vinculados respectivamente al culto católico comunal y los mitotes comunal y parental (Jáuregui, 2008, pp. 132-133).

Ahora bien, una de las facetas más importantes, pero menos reconocidas, de las descripciones etnográficas es su dimensión normativa: lejos de ser espejos transparentes, orientan la acción y moldean la realidad. Para ilustrar ello, una vía propicia es contrastar los trabajos mencionados en el párrafo anterior con etnografías que adoptan una mirada mucho más particularizante. Una de estas es la de Pérez Durán (2021), en donde la población mayoritariamente *o'dam* de uno de los anexos de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle aparece como un conjunto variopinto de personajes de carne y hueso, del que me limito a presentar solo algunos de los más memorables: don Pepe, quien no tardó en poner el dedo en la llaga y le dijo al antropólogo que “usted viene a investigar cómo vivimos. Viene a ver si es cierto lo que está escrito en el libro” (p. 159); don Lucas, quien señaló que “yo soy católico. Porque soy católico, vamos al mentado mitote” (p. 126); el *makgim* o curandero don Eugenio, quien comentó que “me [visto] de blanco [...] para que Dios [vea] que soy un indígena. Pero aunque no trajera el traje, Dios sabe cómo es mi corazón. [...] El corazón de un indígena se cura [a través del costumbre]” (p. 39); don Mauricio, uno de los feligreses de la iglesia protestante local, quien rechazaba tanto el costumbre como la religión católica, mas enfatizó que “luego nosotros también vestimos de blanco [...] para que se note que somos indígenas tepehuanes” (p. 125); y un sacerdote católico mestizo, que no solamente apuntó que “fueron los franciscanos quienes enseñaron a los indígenas a vivir el mitote y ponerse benditos” (p. 78), sino también que “no es la primera vez que cambian. [...] En la Revolución Industrial fue cuando el tepehuán empezó a vestirse de manta. Antes andaba con un taparrabo” (p. 86).¹⁰

Más que un caleidoscopio de imágenes de lo indígena o un salón de espejos en donde pululan distintos marcadores de alteridad, lo que se perfila en las líneas anteriores es un catálogo jerarquizado de vidas más y menos legítimas. Con ello, hago alusión a Lucas Bessire (2014), quien contrasta de forma provocadora las vidas ilegítimas de los “exprimitivos” reales del Gran Chaco con la vida legítima de los “primitivos” imaginados, a la sombra de la cual se despliegan la primeras.¹¹ En efecto, la información sobre el costumbre y el mitote presentada al inicio de este apartado, la cual proviene de extensas investigaciones etnográficas, se convirtió en el estándar de oro del que no es tan fácil desprenderse al acercarse a la población serrana del sur de Durango, como si detrás de la multiplicidad fenoménica se encontrara un original platónico. ¿Quién no simpatizó con el *makgim* don Eugenio? ¿Quién no frunció las cejas al leer las palabras del padre franciscano o de un feligrés protestante como don Mauricio? He aquí

una realidad que es trastocada por las descripciones etnográficas y sus efectos potencialmente alterizantes,¹² pero que se resiste a respetar la división entre “nosotros” y “ellos”, como también ilustró el ominoso “usted” con el que inició el comentario de don Pepe.

Un evento que quedó muy grabado en la memoria de las y los habitantes indígenas de la sierra permite arrojar una luz distinta mas complementaria sobre la forma en que las descripciones etnográficas orientan la acción y moldean la realidad. Adalberto, un joven *o'dam* de uno de los anexos de San Pedro Jícoras, me proporcionó la siguiente versión. Durante la primavera de 2012, cuando la llamada “guerra contra el narcotráfico”, iniciada a finales de 2006 por el presidente Felipe Calderón Hinojosa, alcanzó su punto más álgido en aquella parte aislada del sur de Durango, a una niña *o'dam* que se había enfermado se le apareció una Virgen en Las Ramadas, uno de los anexos de la comunidad agraria vecina de San Francisco de Ocotán. Enseguida su madre organizó un cuerpo de alguaciles para difundir entre la población indígena el mensaje de que para impedir que los hombres se transformaran en mujeres y el diablo se los llevara a todos, tenían que sustituir su ropa mestiza por ropa tradicional, cambiar sus techos de lámina por techos de zacate y reunirse en Las Ramadas para hacer un mitote. Pese a que el llamado no encontró mucho eco en San Pedro Jícoras, en mayo de 2012 se congregaron allí algunos miles de indígenas, sobre todo *naayarite* y *o'dam*, muchos de los cuales luego se enfermaron. Sin embargo, la niña sí se curó —Adalberto la había visto recientemente en un baile— y su madre logró acumular una cantidad nada desdeñable de dinero, que obtuvo por otorgar perdón a nombre de la Virgen.

No se trató de un evento aislado. Para empezar, Reyes Valdez (2022) hace mención de una docena de eventos de este tipo en tierras *o'dam* después de 2009, cuando se empezó a intensificar la violencia, al menos uno de los cuales desembocó en la realización de abstinencias rituales prolongadas por parte de las autoridades comunitarias, la prohibición de la venta y el consumo de bebidas alcohólicas y la suspensión de la participación en la industria maderera (pp. 188-191). Además, resulta significativo que hay registro de otro episodio muy parecido a finales de la década de 1950: como detallan Carroll Riley y John Hobgood (1959), el momento en que los no indígenas nacionales y extranjeros pusieron sus ojos voraces en el potencial silvícola de la sierra del sur de Durango coincidió con dos apariciones de la Virgen de Guadalupe, quien instruyó a

la población indígena local a no abandonar el costumbre, deshacerse de sus prendas y utensilios mestizos, destruir o vender sus cabras y las vacas, caballos y mulas de color negro y reinstaurar los precios de antaño para operaciones de compraventa entre indígenas (pp. 356-358).

El concepto que tanto Riley y Hobgood como Reyes Valdez utilizan para encuadrar dichos eventos es el de movimiento nativista, definido por Ralph Linton (1943) como “cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad de revivir o perpetuar determinados aspectos de su cultura” (p. 230). Aunque estrictamente hablando no hay nada que objetar, desde un ángulo más amplio se observan claramente las limitaciones de un abordaje de este tipo. Más allá de la intención de sus autores, resulta acorde con el de una antropología que dirige la mirada exclusivamente a las diferencias y, de este manera, hace soñar con la alteridad indígena y ofusca todo aquello que queda fuera del campo de visión de la Virgen, pero que articula la experiencia humana compartida mas dividida del mundo poscolonial: el dinero, la escritura, el Estado y el trabajo o, en una palabra, el Soberano moderno, del que la propia Virgen que hechiza las excolonias es una expresión, si Tonda está en lo cierto. No todos estarían de acuerdo —según Reyes Valdez (2022), por ejemplo, se trata de “la única deidad indígena del panteón católico de origen europeo, [que] establece una relación de intermediación muy clara entre los ámbitos indígena y mestizo” (p. 189)—, pero desde este punto de vista la violencia que sus apariencias conllevan adquiere un cariz muy distinto. Siguiendo esta línea, la destrucción de la ropa, los utensilios y el ganado no refleja la resistencia de la tradición frente a la modernidad, sino que constituye una instancia emblemática de la violencia de lo imaginario, una violencia mediada por entidades imaginarias que, en este caso, se dirige hacia uno mismo y que, además, se despliega en el contexto de uno de los diez municipios con mayor marginación de México (Consejo Nacional de Población, 2023, p. 34).

De la metáfora hacia la metonimia, de nuevo

La reconceptualización del Soberano moderno como *Autrui* es el resultado de otra tentativa de Tonda (2021a) de aprehender la realidad contemporánea proteiforme. Tratándose de un pronombre indefinido proveniente del francés antiguo que en la actualidad se utiliza como sinónimo de *l'autre* (el otro), *un autre* (un otro) o *les autres* (los otros), se sirve de la versión capitalizada de la palabra para enfatizar el “vivir afuera en casa” (*vivre ailleurs chez soi*)¹³ que articula las experiencias colonial y poscolonial.

Desde su perspectiva, *Autruï* refleja la fusión del fetichismo capitalista del valor con aquello que la antropología africanista conceptualiza como el fetichismo nativo de la fuerza espiritual omnipresente, de la que la brujería (*mangu*) de los *azande* del otrora Sudán anglo-egipcio, también descrita por el ya mencionado Evans-Pritchard (1976), constituye uno de los ejemplos paradigmáticos. En lo que concierne al desenvolvimiento de este fetichismo generalizado que acabó colonizando tanto a las excolonias como a las exmetrópolis, no es casualidad alguna que Tonda remite a la forma en que el joven Marx se refirió al dinero. Inspirándose en Shakespeare y Goethe, habló de este como el “otro hombre”, la “divinidad visible” y la “puta universal” y aclaró, además, su funcionamiento:

Como [...] potencia *inversora*, el dinero actúa [...] contra el individuo y contra los vínculos sociales, etc., que se dicen esenciales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez.

Como el dinero [...] confunde y cambia todas las cosas, es la *confusión* y el *trueque* universal de todo, es decir, el mundo invertido, la confusión y el trueque de todas las cualidades naturales y humanas.

Aunque sea cobarde, es valiente quien puede comprar la valentía. [...] el dinero [...] puede cambiar cualquier propiedad por cualquier otra propiedad y cualquier otro objeto, incluso los contradictorios. Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice. (Marx, 2001, pp. 177-178)

De hecho, cabe subrayar la afinidad de Tonda con la llamada “crítica del valor”, desarrollada desde finales de la década de 1980 por Robert Kurz y otros, quienes proponen una relectura radical de Marx. Simplificando, y recurriendo al mapa sintético trazado por Anselm Jappe (2016), se trata de un conjunto de autores que reivindican al Marx “esotérico”, quien a diferencia del Marx “exotérico” de la lucha de clases y el movimiento obrero, ofrece un cuestionamiento intransigente de las categorías básicas de la civilización capitalista: el valor, el dinero, la mercancía y su fetichismo, el trabajo tanto abstracto como concreto, el Estado y la democracia. En consonancia con ello, ponen en el centro de sus análisis al valor, delimitado por Marx (2008) en *El capital* como la sustancia social común de las mercancías que se manifiesta, en sus palabras, como “una misma objetividad espectral, una mera gelatina [*Gallerte*] de trabajo humano indiferenciado” (p. 47), y que es representada por el dinero, que por

consiguiente es una abstracción real, es decir, la forma visible de una abstracción social. Asimismo, conciben al valor como un hecho social total en el sentido de Mauss y al trabajo concreto, que es en sí mismo una abstracción, porque es indisociable de la separación arbitraria de ciertas actividades humanas de las demás, como el principio organizador de la vida en el contexto del valor. A la vez, resaltan como una de las aportaciones centrales de Marx (2008) su teoría del fetichismo como inversión, de acuerdo con la cual el valor es lo que él mismo denomina un “sujeto automático” (p. 188), una entidad supraindividual parecida a los hechos sociales de Durkheim, quien recalca tanto su exterioridad o despliegue autónomo como la coacción que ejercen sobre los individuos. Por último, la crítica del valor también permite reubicar a Kant y Hegel como filósofos profundamente marcados por el momento histórico en el que vivieron: desde la perspectiva del Marx esotérico, el *a priori* pretendidamente ahistórico del primero es realmente el *a priori* histórico del valor y el idealismo del segundo no desemboca en la descripción falsa de una realidad verdadera, sino en la descripción verdadera de una realidad falsa, en donde lo abstracto domina lo concreto.

Volviendo a *Afrodystopie: La vie dans le rêve d’Autrui*, Tonda (2021a) se desvía en por lo menos dos aspectos cruciales de la crítica del valor. Para empezar, sostiene que en el universo del Soberano moderno hay más que una asubjetividad¹⁴ (*sic*) en juego: entre las múltiples caras de *Autrui*, que recapitula el valor y la fuerza invisible adjudicada por la antropología a los colonizados, se resaltan el Dinero, el Estado y la Tradición —las mayúsculas son de Tonda (2021a), quien las agrega para realzar su “realidad ontológica” (p. 17)—, abstracciones sin conciencia ni voluntad que devoran a los vivos para transformarlos en muertos vivientes o zombis. Por otra parte, respecto al mecanismo a través del cual se realiza esta transfiguración ontológica, argumenta que estas abstracciones sueñan y que este sueño compuesto es el lugar donde se desarrolla la vida de los sujetos poscoloniales, que realmente no son más que imágenes vivientes del mismo.

Para respaldar esta idea, recurre a su investigación de campo sobre el sexo onírico en Gabón que enfocó el lente en el fenómeno bastante extendido de los “esposos nocturnos” (*maris de nuit*), seres no humanos genéricos que en la noche atormentan a sus cónyuges humanos con orgasmos interminables que los dejan completamente exhaustos durante el día. En oposición a la hipótesis de que los primeros viven en el sueño de los últimos, reúne evidencia a favor de la contrahipótesis de que los cónyuges

humanos son objetos sexuales cuya vida entera, que evidentemente abarca tanto la vigilia como el sueño, se desenvuelve en el sueño de sus esposos nocturnos no humanos, un sueño colectivo del que el autor es ese algo llamado *Autrui*. Según Tonda, se trata de un ejemplo paradigmático que no solo permite ilustrar el carácter distópico del “vivir afuera en casa” provocado por el despliegue del sujeto automático del valor, sino que también sirve para apuntar que el Soberano moderno en cuanto poder multiforme mas unificado opera como las imágenes oníricas. En una entrevista reciente, fue bastante explícito al respecto:

[El] Soberano moderno es [...] una abstracción [...] que piensa, que sueña, que actúa de forma real, concreta, física, sobre los cuerpos y las mentes, así como las imágenes del sueño, que son la creación del soñador y que son abstracciones, actúan físicamente sobre el cuerpo de este. El soñador vive la relación con la serpiente de su sueño, con la pantera de su sueño, como una relación física, real. Grita, lucha furiosamente, su cuerpo se mueve, se agita de manera desordenada, es como un loco que realmente se cree rey, general, y se despierta bañado en sudor, su ritmo cardiaco al borde de la ruptura. [...] mi idea principal es considerar la vida en las sociedades modernas y tradicionales que [el Soberano moderno] ha creado e instituye como la vida en un sueño inmenso. (Tonda, 2023, p. 341)

Una de las razones que sustentan la contrahipótesis de Tonda, que implica pasar de la experiencia onírica individual a una colectiva, concierne a las similitudes entre el sueño en Freud y el dinero en Marx. Para convencerse de ello, no hay que hacer más que reemplazar la palabra “dinero” por la palabra “sueño” en la cita del joven Marx con la que inicié este apartado. Empero, hay una diferencia importante. Mientras que para Freud el sueño es discernible de la vigilia, donde se supone que los contrarios no se funden, en el universo del Soberano moderno son consustanciales, ya que los sujetos viven, piensan y sueñan en el sueño colectivo de *Autrui*, que también es el sueño del Dinero, una formulación redundante, dado que desde esta perspectiva “sueño” y “Dinero” son sinónimos. Tratándose de un poder productivo en el sentido foucaultiano que hace estallar las duplas vigilia-conciencia y sueño-inconciencia que sustentan al sujeto soberano, el Soberano moderno reduce la realidad al Dinero en tanto sueño, con lo que de nuevo queda evidenciado que la metonimia es mucho más apropiada que la metáfora para caracterizarlo.

Respecto a las lecturas etnográficas del concepto de “vivir en el sueño del Otro” que intercalé en estas páginas, llegó el momento de hacer una

aclaración cardinal que intencionalmente dejé en suspenso: el hecho de que la expresión francesa *vivre dans le rêve d'Autrui* aparece como *living in the dream of the Other* en la versión inglesa de uno de los artículos de Tonda (2021b), que es uno de sus pocos escritos disponibles en dicho idioma, me llevó a traducirla como “vivir en el sueño del Otro”, lo cual me permitió ampliar el abanico de posibles lecturas más allá del sentido estricto del concepto, articulado alrededor de su reconceptualización del Soberano moderno como *Autrui*, perspectiva desde la cual mis dos primeras lecturas hubieran quedado descartadas de antemano. Consciente de la necesidad de justificar esta maniobra en el debido momento, me limito aquí a señalar la principal deficiencia de mi segunda lectura, que dirigió la mirada hacia la vida en el sueño de la antropología. Aunque sin duda tiene sentido abordar las dimensiones normativa y performativa de las descripciones etnográficas, al enfocarse exclusivamente en la antropología, existe el riesgo de sobreestimar su protagonismo y perder de vista el cuadro más general que la envuelve y compromete cualquier intento de descolonizarla: el sueño de *Autrui*, que también es el sueño del valor, del que también las y los antropólogos somos imágenes vivientes. Ensayemos una tercera y última lectura.

La vida en el sueño del valor

Si Marx y Tonda tienen razón, el dinero es un elemento que se resiste a respetar las fronteras entre la vida del soñador y la vida que se despliega en su sueño, porque envuelve a ambas. Esto no solo se confirma en el caso de la vida en la pesadilla del extractivismo, que es el más obvio, sino también en el de la vida en el sueño de la antropología. En cuanto a este último, es ilustrativa una viñeta de Márquez Padreñan (2019, pp. 54-56). Al tratar de encontrar a don Gumersindo, un curandero *o'dam* de la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, se topó con alguien que se presentó como don José, quien le señaló que aquel hombre no gozaba de una buena reputación. Empero, cuando don José le invitó algún tiempo después a su casa, le reveló que él mismo era don Gumersindo. Fue un encuentro un tanto ríspido. Se disgustó con su invitado, porque “no sabía pagar”, mas no antes de contarle un relato parecido al de la torre de Babel que puso en el punto de mira las diferencias entre los extranjeros o “gringos”, los mestizos e indígenas como los *o'dam* o tepehuanes del sureste. Desconcertado, el antropólogo luego lo sintetizó de la siguiente forma en su diario de campo:

Solo había tepehuanes. Los hombres y las mujeres se juntaron a pesar de que eran hermanos y construyeron una casa de adobe muy grande que

pretendía llegar hasta el cielo. Un día, cuando la empresa casi estaba terminada, los tepehuanes despertaron hablando idiomas diferentes. No encontraban la forma de comunicarse: algunos hablaban inglés; otros, español, *o'dam*, cora o huichol. Cuando decidieron migrar, cada grupo por su lado, pasaron por un río y escucharon el llanto de un niño. ¡Estaba tan cubierto de excremento de bestia que solo se veía una masa amorfa! Cuando pasaron, los que hablaban *o'dam* se marcharon impertérritos; los mestizos apenas lo limpiaron tímidamente y, finalmente, los gringos se lo llevaron. ¡Era Jesús! Gracias a que los gringos salvaron a Jesús, Dios les concedió dinero y el parecido físico al “Niño Dios”. A los mestizos les dio un poco menos de dinero y suerte que a los gringos, pero más que a los tepehuanes. Y a estos últimos Dios les dejó únicamente el poder de ponerse “benditos” para hacer el costumbre y, así, defenderse del mal. (Márquez Padreñan, 2019, p. 93)

Aun cuando Fernando Benítez (1980) sugiere que soñar con excremento es indicio de *cochiste* (p. 212), una enfermedad endémica en tierras *o'dam* cuyo síntoma principal es el exceso de sueño, se vislumbra una pista más prometedora para abordar la segunda parte de este episodio, que también aparece referido en otras fuentes (véase, por ejemplo, Pérez Durán, 2021, p. 36). En efecto, expresa nítidamente la equivalencia entre el dinero y la mierda, teorizada por Freud y destacada por Tonda (2021b, p. vii). Como escribe Dany-Robert Dufour (2021), “el dinero es mierda. Es mierda porque la mierda es dinero. [...] [Freud] comprendió que esta tratativa arcaica y oculta está en el origen de todas las transacciones humanas. Al inicio, la mierda. Al final, el dinero” (pp. 135-136). Mas no solo eso. Aparte del carácter compartido de la experiencia humana poscolonial, el episodio permite subrayar su carácter dividido, un aspecto central pero hasta este momento subexpuesto de la vida en el sueño de *Autruí*, que, como enfatiza Tonda (2021b), es el sueño del Hombre Blanco, un sueño que es mucho más opresivo para quienes no encajan en esta última categoría por el racismo sistémico que este implica (p. vii).

Mi propio trabajo de campo arrojó un dato muy significativo que complementa y respalda dicha lectura: la centralidad del trabajo en el imaginario de la población indígena de la sierra del sur de Durango, que forma parte de un municipio con un grado de marginación “muy alto” (Consejo Nacional de Población, 2023, p. 126) en donde la frase “no hay trabajo” se repite como un mantra. De hecho, en la cabecera comunal de San Pedro Jícoras, habitada mayoritariamente por *meshikan* y *o'dam*, las respuestas a las preguntas de para qué sirven tales o cuales entidades u

objetos variaban, pero la respuesta a la pregunta de para qué sirven los seres humanos fue unívoca: “para trabajar”. Para evitar cualquier confusión, cabe precisar que con ello no se referían al trabajo ritual que implica *el costumbre*, sino a las actividades de subsistencia en sentido estricto y aquellas que generan algún ingreso monetario. A su vez, lo que arrojó la etnografía en el aula realizada en la escuela primaria de la cabecera comunal de San Buenaventura, habitada mayoritariamente por *meshikan*, era perfectamente complementario con lo anterior. En respuesta a la pregunta del maestro mestizo de quién quería viajar a los Estados Unidos, los 21 alumnos del grupo multigrado de cuarto, quinto y sexto levantaron la mano derecha. “¿Para qué?”, prosiguió. “Para trabajar”, contestaron al unísono. Cuando enseguida preguntó en qué, reinó el silencio. Aquí el referente obvio es el llamado “sueño americano”, al que el propio Tonda (2021a) también hace alusión (p. 44): según él, los Estados Unidos también son una abstracción que sueña y este sueño es el lugar distópico donde se desarrollan las vidas brutalmente diferenciadas pero íntimamente relacionadas de las y los estadounidenses, las y los migrantes documentados e indocumentados y todas y todos aquellos que anhelan abandonar su lugar de origen en busca de algo que es estructuralmente inalcanzable, pero que los constituye ontológicamente.

Es sintomático el caso de Filiberto, un habitante *o'dam* de uno de los anexos de Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, quien no es más que uno entre varios de los interlocutores de Pérez Durán (2021) cuya experiencia migratoria desembocó en enfermedad y algo parecido a locura (pp. 53-62). Ante su propia reticencia, recurrió a su esposa Alicia para reconstruir lo sucedido en una extensa narración dialógica, que aquí sintetizo en mis propias palabras. Filiberto fue contratado para trabajar durante medio año como jornalero agrícola en los Estados Unidos, pero volvió tres meses antes. Mientras estaba del “otro lado”, sentía que lo perseguían y veía sombras de personas sin cabeza. Llegó un día después de lo acordado a Durango, porque en el camino de regreso se había bajado del camión al percatarse, en las palabras de Alicia, de que los demás pasajeros “venían leyendo libros negros, libros de brujería. Intentaba verles la cara, pero no podía. Se la tapaban con sus libros. [...] todas esas personas, o lo que fueran, lo miraban a través de sus libros” (Pérez Durán, 2021, p. 56). Ya de vuelta en la sierra, Filiberto no lograba conciliar el sueño y solía examinar los alrededores del anexo desde el techo de su casa. Decía que venían por él, pero no aclaraba quiénes. Alicia comenzó a sospechar que alguien de ahí mismo lo había embrujado y recordó algunos sucesos que habían antecedido a la salida de

su esposo y que reinterpreto como malos augurios: una tabla que se le cayó en el pie, un taxi que casi se volcó y los chillidos de su perro. En el transcurso de su ausencia, también hubo dos sueños ominosos que alertaron a Alicia: ella soñó que su casa se cayó sobre su esposo, lo cual le llevó a consultar a un *makgim* o curandero sin decírselo, y él le contó por teléfono que soñó con una serpiente que le arrastró por un río. Cuando finalmente acudieron al padre de Filiberto, quien también es *makgim*, este se encargó del proceso curativo mediante la realización de “un costumbre” (*sic*) de varias semanas, durante el cual tuvo un sueño en donde, en sus propias palabras, apareció “una bruja de allá donde mi hijo estaba trabajando [y que] hablaba otro idioma” (Pérez Durán, 2021, p. 59).

Como señala Pérez Durán, Alicia sostiene que su esposo ya se curó de lo que, según ella, fue un caso local de embrujamiento por envidia. Empero, el hecho de que en el convivio que organizaron para celebrar a su hijo primogénito, quien acababa de graduarse de la telesecundaria, un hombre del que el antropólogo luego se enteraría de que se llamaba Filiberto se asomaba desde la ventana de una pequeña habitación y miraba fijamente a los presentes, que ya estaban abriendo las primeras latas de cerveza para prepararse para el jolgorio, apunta en otra dirección. A mi parecer, se trata de una imagen visual que transmite sin tapujos en qué consiste el “vivir afuera en casa” del que habla Tonda.¹⁵

Comentarios finales

A través de un ejercicio de inspiración socrática, clarifiqué en las páginas anteriores el concepto de “vivir en el sueño del Otro” de Tonda, cuya extensa obra antropológica sin duda alguna merece encontrar un eco amplio fuera de la tradición centroafricana francófona dentro de la que desarrolló su trayectoria heterodoxa. Nutriéndome tanto de mi propio trabajo de campo como de fuentes etnográficas secundarias que se centran en la sierra del extremo sur de Durango en México, una estrategia metodológica a la que también recurre el propio Tonda, ensayé tres lecturas cruzadas: la vida en la pesadilla del extractivismo, que enfocó el lente en los estragos causados por la explotación forestal, la minería y el narcotráfico, vinculados a los intereses de agentes no indígenas; la vida en el sueño de la antropología, que puso en la mira las dimensiones normativa y performativa de las descripciones etnográficas; y la vida en el sueño del valor, que trajo a primer plano el despliegue de un poder histórico absolutamente singular que actúa sobre el cuerpo y la mente como las imágenes oníricas. Al mismo tiempo, y teniendo presente que los conceptos aparecen en constelaciones, ubiqué

algunos de los otros puntos de referencia del paisaje conceptual de Tonda —el Soberano moderno, la violencia de lo imaginario y el “vivir afuera en casa”—, lo que hizo relucir con cada vez más fuerza la inadecuación de cualquier intento de tratarlos como metáforas. En consonancia con ello, descarté mis dos primeras lecturas para retener solo la tercera no metafórica, que es la única que le hace justicia. La yuxtaposición de lo que a primera vista parecían ser dos universos histórico-culturales inconmensurables también permitió subrayar la viabilidad de extender su red conceptual más allá de África Central: bajo esta luz, lo que caracteriza al mundo poscolonial como tal es una experiencia humana compartida —acordémonos de la “gelatina” de la que habla Marx (2008, p. 47)— en donde tiene lugar un proceso de subjetivación con efectos alterizantes, lo cual evidentemente pone en entredicho aquellas etnografías que conciben a la alteridad indígena como un punto de partida inamovible.

Pero ¿por qué no me limité a presentar solo mi tercera y última lectura y decidí incluir también otras dos que luego descarté? A mi juicio, una de las aportaciones centrales de Tonda consiste en abordar la situación colonial y sus mutaciones poscoloniales, que desde su punto de vista son indisolubles del automovimiento del valor, como un hecho social total en el sentido de Mauss (1973), quien establece que en aquellos “todo está interrelacionado [y] se confunde” (p. 226) y enfatiza que “son a la vez jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos, morfológicos, etc.” (p. 274). Es precisamente en este último “etcétera” en el que recae la radicalidad de su propuesta, porque también apunta a la ausencia de una ruptura entre el sueño y la vigilia, lo cual da lugar a una experiencia donde reinan la ambivalencia y la ambigüedad, como en un sueño, algo en el que Tonda insiste sobremanera. En este sentido, el camino serpenteante trazado en este escrito —de los sueños curativos de un *makgim* o curandero a la instauración de una veda forestal y de ahí a las elucubraciones teóricas sobre una aparición mariana y el calvario de un migrante *o'dam*, por mencionar solo algunos de los elementos heterogéneos que conjugué— refleja un primer intento de esbozar ese todo que es “más que [un sistema] de instituciones [dividido] por ejemplo en religión, derecho, economía, etc.” (Mauss, 1973, p. 275) y, así, poner sobre la mesa la plausibilidad de una antropología de la vida en el sueño de Otro y las monstruosidades que este produce. Empero, pese a que el propio Tonda es muy pesimista al respecto, no hay nada que impida unirme al creciente concierto de lectoras y lectores de Tonda (Aterianus-Owanga, 2023, párr. 22-31; Bertho, 2016, p. 92; Garnier, 2016, pp. 101-102; Geschiere, 2015, pp. 245-246; Warnier, 2006,

pp. 199-170) que se resisten a aceptar que no sea posible salir de la pesadilla no metafórica del valor.¹⁶

Notas

¹ Utilizo el endoetnónimo *o'dam* para referirme a las y los tepehuanes del sureste y distinguirlos de las y los *audam* o tepehuanes del suroeste. Mientras que en la literatura antropológica solían utilizarse hasta fechas recientes los términos de “tepehuanes del sur” o “tepehuanos del sur” para referirse a las y los *o'dam* y *audam* en conjunto, en la sierra se utilizan los términos de “tepehuanes”, “tepehuanos” o “poblanos”.

² Con este término me refiero a una comunidad como forma de propiedad social de la tierra reconocida por la Ley Agraria de México:

En sentido amplio es el conjunto de personas que viven en el medio rural y comparten tradiciones, usos y costumbres; está conformada por el conjunto de tierras, bosques y aguas. Por regla general en el ámbito agrario, la comunidad y sus bienes fueron reconocidas con base en la legislación anterior mediante acciones restitutorias, confirmatorias o de titulación de sus tierras. La comunidad cuenta constitucionalmente con un reconocimiento a su personalidad jurídica y una protección especial de sus bienes y recursos; los terrenos comunales son inalienables, imprescriptibles e inembargables, excepto que se aporten a sociedades civiles o mercantiles. (Procuraduría Agraria, 2009, p. 55)

³ Actualmente hay once comunidades agrarias en el sur del estado de Durango: seis donde los comuneros *o'dam* o *audam* son mayoría (Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, Santiago Teneraca, San Francisco de Ocotán, Santa María Magdalena Taxicaringa, San Bernardino de Milpillas Chico y San Francisco de Lajas), dos donde los comuneros *meshikan* son mayoría (San Buenaventura y San Pedro Jícoras) y tres donde los comuneros mestizos son mayoría (San Antonio de Padua, San Lucas de Jalpa y Santa María de Huazamota). Además de múltiples rancherías y ranchos, en cada comunidad agraria se encuentran una cabecera comunal por lo general homónima y algunas localidades reconocidas como anexos.

⁴ A excepción del *makgim* referido, y al igual que en las otras fuentes etnográficas secundarias a las que recurro en este escrito, los nombres de mis interlocutores de la sierra del sur de Durango son seudónimos.

⁵ Por ejemplo, Alberto Acosta (2011) utiliza el término de extractivismo para agrupar “aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de *recursos naturales* que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación” (p. 85; cursivas añadidas).

⁶ Tonda retoma el concepto de Cornelius Castoriadis (2013), quien subraya que “lo imaginario [de lo] que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y

esencialmente *indeterminada* (histórico-social y psíquico) de figuras/formas/imágenes, [solo] a partir de las cuales [es posible que se trate] de ‘alguna cosa’” (p. 12; traducción modificada). Asimismo, insiste en que “hemos de pensarlo como un *magma*, e incluso como un magma de magmas[,] con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto” (Castoriadis, 2013, p. 293).

⁷ Dada su relevancia para lo que sigue, cabe adelantar algunos apuntes sobre el concepto acuñado por Marcel Mauss. Según él, se trata de hechos sociales que

son a la vez jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos, morfológicos, etc. [...] Son, por lo tanto, más que temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas, incluso más que sistemas de instituciones divididos por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son un ‘todo’, sistemas sociales completos. (Mauss, 1973, pp. 274-275)

Además, recalca que en ese contexto “todo está interrelacionado [y] se confunde” (Mauss, 1973, p. 226), por lo que se vuelven borrosos los límites entre los individuos y los grupos, los humanos y los dioses, las almas y las cosas, etc.

⁸ Respecto al colonialismo y el imperialismo histórico, Tonda sigue a Timothy Brennan (2004), quien enfatiza que

tanto el colonialismo como el imperialismo implican la subyugación de un pueblo por otro. [...] La diferencia básica [...] es que el imperialismo es una forma tardía y más sistemática de organizar la explotación extranjera inaugurada por el colonialismo. Dicho de otro modo, el imperialismo hace más eficiente y generaliza el proceso iniciado por el colonialismo, y a menudo (aunque no siempre) reduce la necesidad de una confrontación seca y directa. (pp. 134-136)

⁹ Como aclara el propio Boundzanga (2019), la metáfora juega con la similitud de sentido entre dos entidades de ámbitos conceptuales distintos”, mientras que en la metonimia “hay una substitución denominativa en el eje sintagmático de modo que la transferencia de designación no desborda el ámbito conceptual de la entidad designada” (p. 101).

¹⁰ La indumentaria también es un tópico obligado en las monografías de los pueblos indígenas de México. Un ejemplo es la de Reyes Valdez (2006) que se centra en los tepehuanes del sur (*o’dam* y *audam*), respecto a los cuales apunta que la indumentaria llamada “tradicional” o “típica” de los hombres, que se ve poco, aunque en contextos ceremoniales y rituales muchos la portan, se compone de una camisa y un calzón de manta blanca, un sombrero de soyate y huaraches de tres puntadas, mientras que la de las mujeres, que se ve mucho más, es muy colorida y se compone de una falda, una blusa y un delantal de telas satinadas, que se acompañan con calcetas largas y zapatos de plástico (pp. 7-8).

¹¹ Para ello, Bessire se basa en Didier Fassin (2009), quien introdujo el concepto de biogitimidad para poner en la mira aquellos procesos a su juicio eminentemente políticos que establecen quién merece vivir y en nombre de qué y, en concordancia con ello, asignan valores diferenciados a las vidas humanas concretas (p. 52).

¹² El meollo de la alterización (*othering*, en inglés) consiste en la invisibilización de las semejanzas y la polarización de las diferencias. Siguiendo a Edward Said, Aäron Moszowski Van Loon (2022) explicita su triple mecanismo: “la delimitación de un ‘ellos’ como una alteridad esencializada, la delimitación paralela de un ‘nosotros’ en oposición a este ‘ellos’ y, como efecto combinado de los dos procedimientos anteriores, el potenciamiento de la domesticación tangible e intangible de aquellos sobre los que se proyecta este ‘ellos’ por parte de aquellos que proyectan este ‘nosotros’ sobre sí mismos” (p. 116).

¹³ Mediante este oxímoron que conjuga los términos franceses *ailleurs* (en otra parte) y *chez soi* (en casa) y que traduje como “vivir afuera en casa”, Tonda no hace referencia a un lugar geográfico, sino a la experiencia a la vez intelectual, afectiva y práctica de los sujetos constituidos en el seno del Soberano moderno a través del imperialismo poscolonial y los deslumbramientos correspondientes. Para referirse a esta experiencia aporética, también utiliza otras expresiones como *vivre hors de soi* (vivir fuera de si) y *vivre sur le seuil* (vivir en el umbral).

¹⁴ Se trata del concepto de *Subjektlosigkeit* de Kurz (1993), en el que se cristalizan varias de las preocupaciones filosóficas centrales de Tonda. Considerando que se tradujo del alemán al francés como *asubjectivité* (Kurz, 2021), propongo traducirlo al inglés como *subjectlessness* y al español como *asubjetividad*. Como aclara Kurz (1993),

el sujeto no simplemente desaparece como un mero error, sino que sigue existiendo, aunque ahora como un mero sujeto dentro de la constitución-fetiché, ella misma carente de sujeto. Empero, el problema es que el fetiché no es un ‘ser’ autónomo, exterior y dotado de una conciencia propia, el cual podría identificarse, por así decirlo, mediante una dirección y un número de calle. La asubjetividad, por su parte, no es un sujeto que podría ‘dominar’, sino que *constituye* ella misma la dominación y está paradójicamente determinada al mismo tiempo como propia y ajena, interior y exterior. Marx aprehendió ese problema en un sentido más bien metafórico por medio de su concepto del ‘sujeto automático’, bajo cuyos auspicios el ‘valor’ invisible, omnipresente y objetivado dirige ciegamente la reproducción-fetiché capitalista. (sección 7)

¹⁵ A este respecto, cabe señalar otra pista etnográfica prometedora. Al enumerar las enfermedades endémicas *o’dam* y sus agentes, Reyes Valdez (2022) menciona a *nibhi’ gio gu nabaat* o la “sirena-mestiza”, que es descrita como “un ‘esposo o esposa’ que quiere llevarse a la persona enferma. Los pacientes sueñan con un

mestizo del sexo opuesto. El *makgim* debe matar al mestizo para curar a la persona enferma” (p. 98). Aquella figura no solo hace venir a la mente a los “esposos nocturnos” de Tonda (2021a), que permiten ilustrar el carácter distópico del “vivir afuera en casa”, sino también a Mademoiselle y Mami Wata, en las que se enfocó anteriormente (Tonda, 2002). En lo que concierne a estas últimas, sostiene que la divinidad blanca y el espíritu diabólico con la parte inferior del cuerpo en forma de pez, que parecen diametralmente opuestos, forman parte de la misma matriz, que no es otra que aquella del Soberano moderno.

¹⁶ Se trata de una cuestión trascendental que excede por mucho los límites de este escrito. Para indicar la envergadura de la apuesta, basta referir a la llamada “crítica del valor”, cuyos integrantes insisten, según Jappe (2016), en “la necesidad de una oposición completa a la sociedad actual [como] la única opción *realista*” (p. 20), lo cual evidentemente implica “romper con toda ‘civilización’ basada en el trabajo abstracto” (p. 9). Más en concreto, Norbert Trenkle (2006), quien forma parte de esta desde sus inicios, alude a la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado mexicano de Chiapas en 1994 como uno de aquellos “momentos que apuntan en la dirección de una liberación de la totalidad que es la sociedad mercantil” (párr. 31).

Referencias

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, *Más allá del desarrollo* (pp. 83-118). Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- Aterianus-Owanga, A. (2023). Afrodystopie(s), ou l'impossible décolonisation des imaginaires en Afrique centrale? *Lectures anthropologiques: Revue de comptes rendus critiques*, 10.
<https://www.lecturesanthropologiques.fr/1079>
- Balibar, É. (2020). Concept. En A. L. Stoler, S. Gourgouris y J. Lezra (eds.), *Thinking with Balibar: A Lexicon of Conceptual Practice* (pp. 54-70). Fordham University Press.
- Benítez, F. (1980). *Los indios de México* (Vol. 5). Era.
- Bernaut, F., y Geschiere, P. (2022). Joseph Tonda, the Social Sciences and the Vortex of City Life in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute*, 92(1), 152-160. <https://doi.org/10.1017/S0001972021000747>
- Bertho, E. (2016). Imaginaires éblouissants: réflexions sur la puissance des fictions [Reseña de *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* de Joseph Tonda]. *Études littéraires africaines*, 42, 89-92.

<https://doi.org/10.7202/1039405ar>

- Bessire, L. (2014). *Behold the Black Caiman: A Chronicle of Ayoreo Life*. University of Chicago Press.
- Boundzanga, N. B. (2019). La métonymie et la production de l'imaginaire cognitif dans l'œuvre de Joseph Tonda. En N. B. Boundzanga, C.-O. Mpage y P. Ondo (dirs.), *Joseph Tonda: Entre imaginaires et connaissance* (pp. 97-108). L'Harmattan.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas* (M. Mizraji, trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 1987)
- Brennan, T. (2004). From Development to Globalization: Postcolonial Studies and Globalization Theory. En N. Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Studies* (pp. 120-138). Cambridge University Press.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad* (A. Vicens y M.-A. Galmarini, trads.). Tusquets. (Trabajo original publicado en 1975)
- Consejo Nacional de Población. (2023). *Índices de marginación 2020*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/848423/Indices_Coleccion_280623_entymun-p_ginas-1-153.pdf
- Copans, J. (2010). *Un demi-siècle d'africanisme africain: Terrains, acteurs et enjeux des sciences sociales en Afrique indépendante*. Karthala.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit.
- Dufour, D.-R. (2021). *Baise ton prochain: Une histoire souterraine du capitalisme*. Babel. (Trabajo original publicado en 2019)
- Evans-Pritchard, E. E. (1956). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Clarendon Press. (Trabajo original publicado en 1940)
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Clarendon Press. (Trabajo original publicado en 1937)
- Fassin, D. (2009). Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society*, 26(5), 44-60. <https://doi.org/10.1177/0263276409106349>
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits: 1954-1988. Vol. 4. 1980-1988*. Gallimard.

- Garnier, X. (2016). L'impérialisme postcolonial à la lumière de ses excès [Reseña de *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* de Joseph Tonda]. *Études littéraires africaines*, 42, 98-102.
<https://doi.org/10.7202/1039407ar>
- Geschiere, P. (2015). Postface. En J. Tonda, *L'impérialisme postcolonial: Critique de la société des éblouissements* (pp. 243-246). Karthala.
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía* (D. L. Sanromán, trad.). Pepitas de Calabaza. (Trabajo original publicado en 2003)
- Jáuregui, J. (2008). La región cultural del Gran Nayar como “campo de estudio etnológico”. *Antropología: Revista interdisciplinaria del INAH*, 82, 124-150.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo%3A13852
- Kernaghan, R. (2009). *Coca's Gone: Of Might and Right in the Huallaga Post-Boom*. Stanford University Press.
- Kurz, R. (1993). Subjektlose Herrschaft: Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik. *Krisis: Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 13.
<https://www.exit-online.org/druck.php?tabelle=autoren&posnr=135>
- Kurz, R. (2021). *Raison sanglante: Essais pour une critique émancipatrice de la modernité capitaliste et des Lumières bourgeoises* (W. Kukulies, trad.). Éditions Crises & Critique. (Trabajo original publicado en 2004)
- Le Cour Grandmaison, R., Morris N., y Smith, B. T. (2019). The Last Harvest? From the US Fentanyl Boom to the Mexican Opium Crisis. *Journal of Illicit Economies and Development*, 1(3), 312-326.
<https://doi.org/10.31389/jied.45>
- Linton, R. (1943). Nativistic Movements. *American Anthropologist*, 45(2), 230-240.
<https://doi.org/10.1525/aa.1943.45.2.02a00070>
- Márquez Padreñan, V. M. (2019). *Alteridad y enfermedad: Una etnografía de la experiencia onírica en San Pedro Jícoras, Durango*. El Colegio de Michoacán.
- Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio Llorente, trad.). Alianza. (Trabajo original escrito en 1844 y publicado en 1932)
- Marx, K. (2008). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital I* (P. Scaron, trad.). Siglo XXI. (Traducción de la segunda edición alemana publicada en 1872-1873)
- Mary, A. (2002). Préface. En J. Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo)*,

- Gabon*) (pp. 5-10). Karthala.
- Mauss, M. (1973). *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (pp. 143-279). Presses Universitaires de France. (Trabajo original publicado en 1925)
- Morris, N. (2020). *Soldiers, Saints, and Shamans: Indigenous Communities and the Revolutionary State in Mexico's Gran Nayar, 1910-1940*. University of Arizona Press.
- 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/index.php/reia/article/view/254465>
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande: Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad de Guadalajara.
- Ophir, A. (2018). Concept. En J. M. Bernstein, A. Ophir y A. L. Stoller (eds.), *Political Concepts: A Critical Lexicon* (pp. 59-86). Fordham University Press.
- Pérez Durán, R. (2021). *El encanto del fetiche: Dios, el Estado y lo indígena en el sur de Durango* [Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. Mediateca INAH. https://desarrollo-mediateca.inah.gob.mx/islandora_74
- Procuraduría Agraria. (2009). *Glosario de términos jurídico-agrarios*. <https://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/Glosario%202009/GLOSARIO%20DE%20TÉRMINOS%20JURÍDICO-AGRARIOS%202009.pdf>
- Quiñones Martínez, C. T. (2019). *Sistemas territoriales tepehuanos: Procesos políticos de formación de la comunidad Santa María de Ocotán y Xoconoxtle, 1885-1950* [Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán]. Repositorio COLMICH. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/760>
- Quiñones Martínez, C. T. (2022). Economía política de El Mezquital en el marco de las transformaciones agrarias y económicas en Durango durante el Porfiriato. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 64, 69-102. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2022.64.77726>
- Reyes Valdez, A. (2006). *Tepehuanes del sur*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Reyes Valdez, A. (2013). Soñar para curar: las imágenes oníricas en el chamanismo tepehuán. En M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (eds.), *Los sueños y los días: Chamanismo y nahualismo en el México actual. Vol. 1. Los pueblos del noroeste* (pp. 245-266). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Reyes Valdez, A. (2022). *El retorno de los ancestros: Prácticas chamánicas, iniciación y cosmología o'dam*. Sb.
- Riley, C. L., y Hobgood, J. (1959). A Recent Nativistic Movement among the Southern Tepehuan Indians. *Southwestern Journal of Anthropology*, 15(4), 355-360.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/soutjanth.15.4.3628898>
- Soto Soto, Onésimo. (2015). La explotación forestal en Santa María de Ocotán y Xoconoxtle en el siglo XX. *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, 7, 139-160.
<http://revistahistoria.ujed.mx/index.php/revistahistoria/article/view/237>
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press.
- 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). Can We Decolonize the Dream of Value, the Dream of the White in Afrodystopia? (H. Wood, trad.). *Multitudes*, 84, i-xii.
<https://doi.org/10.3917/mult.084.0097>
- Tonda J. (2023). Pour une anthropologie schizo-analytique de la condition postcoloniale. En L. Boni y S. Mendelsohn (eds.), *Psychanalyse du reste du monde: Géohistoire d'une subversion* (pp. 334-357). La Découverte.
- Trenkle, N. (2006). Kampf ohne Klassen: Warum das Proletariat im kapitalistischen Krisenprozess nicht wiederaufersteht. *Krisis: Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 30. <https://www.krisis.org/2006/kampf-ohne-klassen>
- Warnier, J.-P. (2006). Le point de vue de Jean-Pierre Warnier [Reseña de *Le Souverain moderne: Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)* de Joseph Tonda]. *Politique africaine*, 104, 166-170.

<https://shs.cairn.info/revue-politique-africaine-2006-4-page-159?lang=fr#s1n3>

Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para hysterizar la lucha contra el capitalismo patriarcal

Witches, Hysterics, and Feminist Spiritualities: Alternatives to Hystericalize the Fight against Patriarchal Capitalism

Rigoberto Hernández Delgado
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Resumen

En este trabajo se pretenden analizar algunas prácticas y saberes de las mujeres, los cuales, históricamente, han sido objeto de marginalización, descrédito y represión. Nos referimos a la brujería, fenómenos de posesión demoniaca y ciertos feminismos que ponderan una forma de espiritualidad específica. Se pretende analizar estos conjuntos mediante el concepto de “discurso histérico” que proviene de la teoría de los discursos de Jacques Lacan, y por ello también exploraremos la concepción freudiano-lacanianana de la histeria. Se muestra que las figuras de la bruja, la histérica y la feminista, pueden leerse como encarnaciones de un núcleo estructural específico que es el discurso histérico, cuya característica fundamental es la de plantearse como una posición discursiva desafiante e impugnadora de un saber producido por un amo acerca del deseo del sujeto.

Palabras clave: histeria, discurso histérico, brujería, feminismo, espiritualidad

Abstract

This paper aims to analyze some practices and knowledge of women, which, historically, have been the object of marginalization, discredit and repression. We refer to witchcraft, demonic possession phenomena and certain feminism that

Recibido: 30/04/2025. Aceptado: 10/06/2025



Rigoberto Hernández Delgado es Maestro en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) y Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Psicosociales en la UMSNH. Es docente adscrito a la Facultad de Psicología de la UMSNH en la ciudad de Morelia, Michoacán, México. Miembro del Comité Editorial de la revista *Teoría y Crítica de la Psicología* (ISSN 2116-3480) desde 2013 y miembro del Consejo Editorial de *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis* (ISSN 2966-1579) desde 2023. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0542-4975>

Contacto: rigoberto.hernandez@umich.mx

Cómo citar: Hernández-Delgado, R. (2025). Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para hysterizar la lucha contra el capitalismo patriarcal. *Revista stultifera*, 8(2), 73-98. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-04.

emphasize a specific form of spirituality. We intend to analyze these groups through the concept of “hysterical discourse”, which comes from Jacques Lacan's theory of discourses, and therefore we will also explore the Freudian-Lacanian conception of hysteria. It is shown that the figures of the witch, the hysterical and the feminist can be read as incarnations of a specific structural core that is the hysterical discourse, whose fundamental characteristic is to pose itself as a discursive position challenging and contesting a knowledge produced by a master about the subject's desire.

Keywords: hysteria, hysterical discourse, witchcraft, feminism, spirituality

La lucha consciente y organizada de las mujeres en contra de los sistemas de opresión y explotación (patriarcado, capitalismo) que pesan sobre ellas, es relativamente joven. Apenas en el siglo XIX comienza a conformarse como un movimiento de alcance social organizado con perspectivas políticas, y ya en el siglo XX se conforma, en sus diferentes “olas”, como un campo de resistencia político y teórico llamado “feminismo”, y también como una reflexión autocrítica en cuanto su propia conformación, metas y estrategias (Varela, 2008). No obstante, queremos mostrar que es posible destacar un núcleo estructural¹ de resistencia femenina que rebasa la conformación de un feminismo consciente y reflexivo de sí mismo, sin decir que dicho núcleo no sea también estructurante del propio movimiento feminista. Este núcleo estructural correspondería al “discurso histérico”, tal como Jacques Lacan (1969-1970/2002) lo ha conceptualizado en su seminario de los años de 1969 y 1970, titulado *El reverso del psicoanálisis*. Afirmamos entonces que la resistencia —dígase feminista o no— de las mujeres contra la opresión y explotación tendría su sustrato estructural en un tipo de conformación discursiva que en psicoanálisis denominamos “discurso histérico”. Decimos “estructural” para referirnos, no a los hechos positivos de la realidad empírica, sino a su organización significante; es decir, a la manera en que los ordenamientos de la cadena significante, sedimentados en formas discursivas, codifican, de forma inconsciente para los sujetos, formas de relación social específicas.

Prácticas y procesos rituales de las mujeres que son históricamente independientes del feminismo, tales como ciertos cultos rituales, la brujería, las prácticas chamanísticas o las posesiones demoníacas, pueden ser leídos, a decir de la antropóloga Gemma Orobitg (2003), como “una forma original de desafío y de crítica al poder masculino”, así como medios a través de los cuales “las mujeres expresan de forma individual un sufrimiento colectivo” (p. 264). Muchas de estas prácticas culturales que en muchos casos están

reservadas exclusivamente para las mujeres, tienen una historia milenaria y algunas de ellas subsisten aún en sociedades tradicionales, en las que cumplen funciones simbólicas fundamentales.

Podemos explorar cómo es que varias de estas prácticas cumplen funciones críticas y contestatarias dentro de sistemas de opresión y explotación, en la medida en que se conforman de acuerdo con la estructura de un tipo de discurso (histérico) cuya función principal es probar el fracaso de la capacidad del *Otro* para enunciar su deseo (el de ellas). Por ello, el discurso histérico estaría en la base de la posición discursiva que es siempre recalitrante a la plena enajenación del deseo del sujeto por el *Otro* simbólico, y que logra mostrar a contrapelo la incompletud de este. Consideramos que esta potencia crítica del discurso histérico la encontraríamos siempre ahí en donde un discurso (ya sea articulado como saber teórico-crítico, como estrategia política, o como síntoma) se levante para impugnar un orden socio-simbólico hegemónico. En esto, el feminismo coincidiría, sin decir que son lo mismo, con el tipo de prácticas rituales que hemos señalado arriba, pero también con movimientos sociales subversivos y revolucionarios, tales como la lucha proletaria.

Exploraremos a continuación algunas de las formas en las que podemos ofrecer una lectura estructural y discursiva de algunas prácticas tales como la brujería europea y los fenómenos de posesión demoniaca en los albores de la modernidad, así como de cierta lectura feminista contemporánea de la brujería, la hechicería y la espiritualidad, para tratar de encontrar un punto común entre ellos en una matriz discursiva histérica.

Histéricas: de la patología al discurso

Podemos comenzar recordando, en unas pocas líneas, una historia muy conocida. La histeria, antes que designar uno de los discursos dentro de la enseñanza lacaniana, fue concebida por Freud como una de las tres grandes formas de las llamadas “psiconeurosis de defensa” o “neurosis de transferencia”.² Sabemos que la psicopatología freudiana vino a transformar y a reorganizar el campo de la psicopatología psiquiátrica clásica y, en particular, permitió entender los síntomas neuróticos en su pleno valor simbólico. La histeria, como se ha repetido mil veces, fue la matriz clínica a partir de la cual Freud articuló una concepción inédita hasta entonces sobre el inconsciente, la represión y los síntomas. Pero incluso antes del surgimiento del psicoanálisis, la histeria tenía una historia propia, amplia y casi imposible de situar en sus orígenes. Aquí solo cabe recordar que, no

siendo el registro histórico más antiguo del que se disponga, la Antigüedad griega nos ha legado un conjunto de documentos médicos, filosóficos y literarios que permiten constatar la existencia, tanto de la condición histórica como del interés cultural en ella, e incluso del término que la designa.

Como sabemos, el complejo cuadro clínico de la histeria había sido extremadamente difícil de capturar dentro de los esquemas de la patología médica y de la psicopatología psiquiátrica, debido a su carácter “proteico”, tal como Sydenham atinó en describir a la histeria por su semejanza con el polimórfico dios Proteo (Álvarez, 2017). Desde las fantasías hipocráticas de un útero errante y hasta los denodados intentos de Charcot y su escuela por encontrar la lesión neurológica que permitiera dotar de explicación racional a la histeria, no encontramos sino el estupor de los médicos y su descalificación hacia esta condición como enfermedad verdadera.³

El expresivo término “proletariado terapéutico”, usado por Jacob L. Moreno y retomada por Franklyn Rausky (1977), viene bien para designar la condición de la histeria (y de otros padecimientos considerados imaginarios) en el terreno de la consideración médica y científica desde la Antigüedad Griega hasta la Modernidad. El surgimiento del psicoanálisis viene a cambiar radicalmente el rumbo de esta historia. Freud se familiarizó con la histeria por dos vías principales: por un lado, la tutela médica de Joseph Breuer, quien le hereda una técnica terapéutica nueva; y por otro, la enseñanza clínica de Jean M. Charcot, quien le ofrece la concepción de una anatomía imaginaria no consciente como base de los síntomas (Swain, 1994/2009). Ya desde los trabajos psicopatológicos de la década de 1890, Freud formula la hipótesis (no compartida por Breuer) de que la raíz de los síntomas histéricos se encuentra en un mecanismo psíquico de defensa que luego denominará “represión”.⁴ Junto con esta nueva comprensión teórica de la histeria se pone en marcha el método psicoanalítico, el cual releva a la racionalidad médica centrada en los progresos de la anatomoclínica patológica del siglo XIX (Foucault, 1963/2005), en beneficio de una nueva clínica centrada en el relato del paciente y con especial atención en la descripción de los sueños, las operaciones fallidas, los juegos de palabras y la verbalización del malestar. Cuenta la historia del psicoanálisis —un tanto con visos de leyenda— que fueron las propias histéricas las que exigieron a Freud una escucha incondicional a sus quejas, una exigencia de que tratara a estas, al igual que a los sueños, como a un “texto sagrado” (Freud, 1899[1900]/2004).

BRUJAS, HISTÉRICAS Y ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS

Las histéricas del siglo XIX habían llegado a desarrollar la forma más llamativa y paroxística del histerismo en la forma de la “gran histeria”, descrita en todas sus fases minuciosamente por Charcot y su alumno Paul Richer (Charcot, 1882/1981). Sus síntomas, sobre todo los corporales, representaron tal desafío para la escuela de la Salpêtrière, que todos sus desarrollos teóricos sirvieron solo para concluir que la vía de la anatomoclínica era un laberinto sin salida. Como señala Bercherie (1988), el invaluable legado de Charcot debe leerse en negativo: su monumental trabajo sirvió esencialmente para “levantar la hipoteca nerviosa” y para precipitar “el descubrimiento del inconsciente” (p. 70). “La neurología descorporeizó la histeria”, nos dice Gladys Swain (1994/2009), pues sus avances lograron dismantelar la expectativa de la garantía de una base anatómica de la enfermedad, y propiciaron el paso hacia la “histeria psíquica” (p. 209), que es la histeria que Freud va a escuchar en el diván.

Lo descrito previamente no debe entenderse —como suele hacerse— a la manera de un anecdotario del tormentoso pero inexorable progreso del saber científico. Debe leerse más bien como la historia del desafío permanente que la histérica lanzó y lanza al saber médico, como el índice de su resistencia a ser descifrada y codificada dentro de un saber y un poder médicos. Esta lectura la encontraremos en Freud ya formulada muy explícitamente en su historial clínico sobre Dora (Freud, 1905[1901]). Paciente cuya proliferación de síntomas, insatisfacciones sexuales y querellas amorosas —imaginarias o reales—, le revelan a Freud lo que está sustancialmente en juego en la novela histérica: que ante todo saber sobre su malestar, ella se muestra insatisfecha; que ningún saber puede atinar a su deseo, el cual está siempre en otra parte. Michel Foucault coincide, en parte, con esta perspectiva, a pesar de ser profundamente crítico con el psicoanálisis. Para él (Foucault, 1973/2005), la histeria debe entenderse en su forma relacional como una lucha y no solo como una patología individual. Los síntomas histéricos revelan un desafío al poder y al saber psiquiátrico, al hacer evidente la incapacidad de este para explicarlos y curarlos. Es por ello por lo que el filósofo francés afirma que las histéricas fueron las “verdaderas militantes de la antipsiquiatría” (p. 302), cuya militancia viene a poner en primer plano algo excluido hasta entonces de la consideración sobre la patología: la relación del síntoma con la verdad.

A más de cien años del surgimiento del psicoanálisis, todo parece colaborar para que la capacidad crítica del concepto psicoanalítico de histeria sufra un desgaste progresivo. Los desarrollos posfreudianos (la

clínica de los estados fronterizos de Kernberg o del narcisismo patológico de Kohut, por ejemplo) no dejan de anunciar que la clínica de las neurosis se ha vuelto obsoleta y, al menos desde la mitad del siglo XX, el concepto de histeria no deja de ser desplazado por nuevas categorías nosológicas, más o menos superficiales, para designar el malestar: estados fronterizos, narcisismo patológico, depresión, bipolaridad, etc. (Maleval, 1994). Resulta imposible no preguntarse si esta expansión de una nueva nosografía que, en última instancia deriva de la inflación desmesurada del concepto de narcisismo,⁵ no tienen una función política específica. ¿Este olvido de la histeria en la clínica psicoanalítica contemporánea no puede entenderse como un prolegómeno del advenimiento, de tono un tanto apocalíptico, de eso que Massimo Recalcati (2010/2021) llama “hombre sin inconsciente” (p. 39)? Es decir, un sujeto que ya no dispone de la potencia histerizante para impugnar el orden imperante.

No condecimos con esta idea, pues entendemos que la histeria es algo más que sus proteicas e inagotables manifestaciones sintomáticas. La histeria permanece en su estructura, como discurso, permanece más allá de sus transformaciones y de su ocultamiento como concepto bajo nuevas categorías clínicas.⁶ El fundamento de esta posición la encontramos en la teoría de los discursos de Jacques Lacan. Entre 1968 y 1970, Lacan (1968-69/2021; 1969-70/2002; 1970/2021), al calor de la revuelta estudiantil y obrera sesentaiochera y de la constante referencia al Marx de *El Capital*, formula su teoría de los cuatro discursos. Debe asentarse que, para Lacan (1969-70/2002), “discurso” no es sinónimo de palabras. El discurso es un conjunto, en sentido matemático, que puede estar vacío y, en este caso, de palabras precisamente. El discurso es lo que permite detener el movimiento del significante, que es lo que caracteriza la profusión de las palabras. No nos detendremos, por necesidad de síntesis, en la exposición de la estructura del *cuadrípodo* que constituye la matriz de la teoría lacaniana de los cuatro discursos.⁷ De entre los cuatro discursos que se desprenden de la estructura básica del *cuadrípodo* (discurso del amo, discurso de el/la histérica, discurso del analista y discurso universitario) el que nos interesa es el que corresponde a la histeria:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

El matema del discurso histérico ya no se comprende en el sentido de la psicopatología tradicional. No es más, únicamente, una forma de

funcionamiento neurótico, sino un lazo social que pone en evidencia el deseo del sujeto y su posicionamiento. Lacan (1969-70/2002) nos dice:

Ella quiere un amo [...] Quiere que el otro sea un amo, que sepa muchas cosas, pero de todas formas que no sepa las suficientes como para no creerse que ella es el premio supremo de todo su saber. Dicho de otra manera, quiere un amo sobre el que pueda reinar. Ella reina y él no gobierna. (p. 137)

El sujeto (\$) histérico dirige su demanda hacia un amo (S1) para que este responda articulando un saber sobre su deseo (el de \$), pero entre el saber producido (S2) y el objeto de deseo (*a*) de \$ se interpone la barrera del goce (//), la cual evidencia la impotencia de S1. Es por esto por lo que Lacan afirma que la histérica quiere un amo (un médico, un confesor, un hipnotizador, un psicoanalista, etc.) sobre el que pueda gobernar al demostrar su impotencia (de S1) para responder, mediante la producción de un saber, a la pregunta por la causa de su deseo (de \$). El deseo histérico—localizado arriba y a la izquierda del matema— implica pues un descrédito del amo y, al mismo tiempo, una retroacción que impele de nuevo al/la histérico(a) a buscar un nuevo amo para remarcar su decadencia. Este movimiento perpetuo supone la permanente insatisfacción que Freud había ya enfatizado como propia de la neurosis histérica.

La formalización del discurso histérico (y de todos los discursos lacanianos) depende de un elemento teórico que, en el último tramo de la enseñanza de Lacan, resulta fundamental: el objeto *a*, y con él, la concomitante barrera del goce que aparece entre dicho objeto y el saber. Para Lacan, la única “sustancia” que se reconoce en psicoanálisis es el goce (Žižek, 1989/2008, p. 103), elemento inabarcable para cualquier saber, pues es resistente a la simbolización. Como señala Pierre Bruno (2010/2011): “el goce sería lo irrepresentable del sujeto que fracasa en conseguir su representación por el lenguaje” (p. 242). En el discurso histérico, el objeto causa de deseo (*a*) se encuentra en el lugar de la verdad dentro del *quadrípodo*, y la barrera del goce lo separa del lugar de la producción, ocupado por el saber (S2) producido por el amo (S1). Esto significa que la sustancia de goce separa la verdad (objeto causa de deseo) respecto del saber, el cual es un intento de representación simbólica de la verdad del deseo del sujeto. El goce histérico es lo real irrepresentable que se resiste, eternamente, a todo intento de incorporación simbólica dentro del saber del amo, y que señala la falta en el Otro, incapaz de acceder al deseo del sujeto. Si no enfatizamos el papel determinante del objeto *a* y del goce al interior del discurso histérico, no podríamos comprender el elemento

real, que más allá de la formalización de las funciones y lugares dentro del discurso, implica que haya siempre un excedente inasimilable, una sustancia irrepresentable que reanima la resistencia histórica. Luego de haber sentado las bases de nuestra rejilla teórica de análisis, podemos ahora tratar de examinar algunas prácticas culturales de las mujeres, para intentar comprenderlas a la luz de su núcleo discursivo histórico.

Brujas y posesas: resistencias epistémicas y corporales

Sobre la historia y la antropología de la brujería, y fenómenos asociados tales como la posesión demoniaca, nos encontramos ante la misma situación que ante la historia de la histeria: la documentación al respecto es inabarcable.⁸ En este apartado nos vamos a circunscribir al problema de la brujería y la posesión en el contexto del cristianismo europeo hacia finales de la Edad Media y el inicio de la Modernidad, sin poder tomar en cuenta las prácticas de brujería, hechicería, magia, vudú, chamanismo, etc., propias de las sociedades no europeas, y que, debido a su persistencia, han sido estudiadas ampliamente por la antropología contemporánea.⁹ Pues de hecho, como lo muestra Robert Muchembled (2000/2016), las prácticas de magia y hechicería en general no se relacionan directamente con la demonización de la mujer, sino solo la brujería, la cual puede entenderse como la transcripción y tergiversación cristiana de prácticas y cultos milenarios en clave demonológica, herética y profundamente misógina.

La historia de la brujería europea, a decir del historiador Jeffrey Burton Russell (1972/1984; 1980/1998), se ha examinado desde cuatro formas interpretativas distintas: (a) la concepción “liberal”, según la cual la brujería no existió en sí misma, sino que fue un invento de las autoridades eclesiásticas para afianzar su poder; (b) la concepción “folclorista” o “murrayista” (se atribuye a Margaret Murray), según la cual la brujería era una antigua religión de la fertilidad basada en el culto al dios Diano; (c) la concepción de la “historia social de la brujería”, que hace hincapié en el marco social de las acusaciones de brujería; y finalmente, (d) la concepción de la “historia de las ideas”, de acuerdo a la cual la brujería es un conglomerado de conceptos que se han ido añadiendo a lo largo de los siglos, y en el que la herejía y la teología cristianas juegan un papel más importante que el paganismo (Russell, 1980/1998, pp. 52-54).

Para nosotros, a pesar de que todas las concepciones señaladas sean valiosas y altamente descriptivas, no obstante, carecen del enfoque estructural y de la conceptualización de una matriz discursiva histórica —tal como las hemos examinado más arriba— que pueda hacernos apreciar la

brujería como una práctica histórica y cultural de las mujeres que fungió como resistencia y desafío ante los poderes establecidos. Al respecto, queremos enfatizar el hecho, ampliamente señalado por historiadores e historiadoras (Barstow, 1994/1999; Bechtel, 2003/2022; Delemeau, 1978/2012; Federici, 2004; Levack, 1985/1995; Muchembled, 2000/2016; Russell, 1980/1998; etc.), de que las prácticas de brujería y de posesión demoniaca, en el horizonte del cristianismo europeo, se atribuyeron mayoritariamente a mujeres, con todas las consecuencias misóginas, represivas y explotadoras que ello implicó. En el infame *Malleus Maleficarum* (El martillo de las brujas) —considerado el manual para inquisidores más importante de finales de la Edad Media, y publicado en 1487—, en la Cuestión VI titulada “Acerca de las mismas brujas que se someten a los demonios”, un conocido pasaje señala:

Toda malicia es nada comparada con la malicia de una mujer [...] qué otra cosa es la mujer sino la enemiga de la amistad, la pena ineludible, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el perjuicio delectable, el mal de la naturaleza pintado con buen color [...] Una mujer que llora engaña [...] Una mujer que piensa sola, piensa mal. (Kramer y Sprenger, 1487/2013, pp. 99-100)

No es pues una cuestión nueva el hecho de que la gran caza de brujas europea, que tuvo su auge entre 1450 y 1650, se enfocó principalmente en la figura de la bruja, es decir, en las acusaciones hacia mujeres que practicaban la brujería. Por otro lado, la brujería no fue asociada a la demonología y a la herejía sino hasta ya muy avanzada la Edad Media.¹⁰ Aproximadamente entre el siglo XIV y XV, la vieja tolerancia cristiana hacia las prácticas de hechicería y magia procedentes de la antigüedad dio paso a una verdadera “brujomanía” (Russell, 1980/1998) concentrada en las mujeres, o más específicamente, a una auténtica “guerra contra las mujeres”, a decir de Guy Bechtel (2003/2022, p. 220). Es llamativo que hasta ahora la mayoría de los historiadores e historiadoras se hayan concentrado en el papel del poder eclesiástico como fuente productora de los fenómenos de la brujería europea. De acuerdo con esto, ya sea como coartada o ya sea como poder de sugestión, las grandes oleadas de cristianización entre los siglos XV y XVII, así como las guerras entre católicos y protestantes, habrían producido a la brujería ya como una ficción o ya como un efecto psíquico entre la población.

Para Kathleen Skott-Myhre (2018), la caza de brujas puede entenderse como un esfuerzo por “denigrar y demonizar los modos de saber de las

mujeres en la Europa medieval” (p. 19). Esto implica que los fenómenos de brujería no podrían comprenderse solo como una ficción perversa producida por el poder eclesiástico, pero tampoco únicamente, aunque también, como uno de los escenarios privilegiados de la guerra reformista y contrarreformista. La brujería moderna podría también entenderse como el conjunto de prácticas y saberes subsistentes de arcaicas tradiciones y cultos de mujeres que, en cierto momento de la Edad Media, comienzan a ser reinterpretados, tergiversados y satanizados en el marco de la expansión del poder cristiano en el occidente europeo. Carlo Ginzburg (1966/2005) estudia un caso histórico paradigmático al respecto, el de los llamados “benandanti”, campesinos del norte italiano, quienes en el siglo XVI reproducen ritualmente viejos cultos agrarios provenientes desde un pasado arcaico. Ritos que, al entrar en contacto con el aparato represivo de la inquisición cristiana, son automáticamente suprimidos, pero no sin antes provocar un arduo esfuerzo de comprensión por parte de los inquisidores debido a la ausencia de evidencias de brujería y demonismo.

En relación con el mismo problema, Michel Foucault (1974/2006) muestra que la brujería, perseguida por el poder cristiano (católico y protestante) desde el siglo XVI en Europa, debe entenderse como el producto de una serie de estrategias políticas implementadas por la institución eclesiástica como respuesta a la puesta en interdicción de su propia hegemonía. El conjunto de fenómenos integrado por la brujería, la posesión demoniaca y el misticismo (sobre todo femenino) podría entenderse como una reacción antagónica (social e individual) ante la avanzada que el cristianismo de finales de la Edad Media emprende para recuperar su dominio ideológico en el occidente europeo. Foucault (1974/2006) plantea que los fenómenos corporales convulsivos propios de la posesión, el éxtasis místico o la brujería femenina, pueden leerse como un efecto tardío de los mecanismos confesionales puestos en marcha a partir del Concilio de Trento y los Tratados de Carlos Borromeo.

De acuerdo con esta perspectiva (Foucault, 1974/2006), el retrato genealógico de la brujería que nos ofrecen las actas inquisitoriales es el de un fenómeno limítrofe, es decir, una reacción corporal y cultural que se presenta en el espacio excluido y satanizado por el poder eclesiástico: la brujería (y su paroxismo en el aquelarre) acecha en el límite de las aldeas, en el bosque inexplorado, en la lejanía de la montaña. En el otro extremo, la posesión demoniaca y el misticismo se revelan como contrapoderes que se hacen valer en el corazón mismo del recinto religioso: en la ciudad, en el convento, en el monasterio, en la celda donde duerme la monja.

BRUJAS, HISTÉRICAS Y ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS

Volvamos sobre un caso paradigmático que ya hemos examinado antes (Hernández, 2019). El fenómeno de posesión demoniaca de las monjas ursulinas de Loudun (Francia) de 1632, ha sido objeto de muchos estudios y comentarios (también novelas y películas), pero quizá el más revelador sea el que ha llevado a cabo el historiador francés Michel de Certeau (1970/2012), y en cuya lectura muy probablemente se orientó la perspectiva de Foucault. Para este trabajo, es especialmente relevante el hecho de que el análisis de Certeau enfatiza que los estrambóticos signos de la posesión demoniaca guardaban una estrecha relación con los protocolos de interrogatorio y confesión que empleaban los clérigos, teólogos, inquisidores y médicos que atendieron los casos. La estructura discursiva (textos, oraciones, fórmulas, órdenes, etc.) pero también técnica y material (aparatos de sujeción y tortura, crucifijos, agua bendita, etc.) de estos protocolos, revela su carácter productivo en relación con aquellos mismos signos que se manifiestan en las posesas.

En el “teatro” (término que emplea de Certeau) que es la escena del exorcismo, el cuerpo de las monjas se convierte en un campo de batalla. Este cuerpo otrora dócil de la religiosa, bajo la orden del inquisidor, se transforma en un cuerpo rebelde que manifiesta la presencia insidiosa de uno o varios demonios. A partir de esto, de Certeau (1970/2012) llega a dos conclusiones:

Entre veinte más, dos rasgos revelan en los exorcistas esta situación ambigua de la teología ante los hechos y ante sus observadores médicos: por una parte, la distorsión del exorcismo que, de acto litúrgico, de operación salvadora y reveladora, se convierte en un arma de combate teatral, la confesión de una pérdida a través del trabajo de una recuperación; por otra parte, después de haber invertido las posiciones tradicionales, la verdad debe buscarse en la mentira y es el mentiroso quien la dice. (p. 159)

Primer rasgo llamativo: la escena debe entenderse en clave relacional. El fenómeno de posesión es una relación de fuerzas e intercambios en la que participan las posesas y los “expertos”, pero también la mirada ávida de otros observadores (en el límite, toda una ciudad atenta, temerosa y excitada). La escena está, pues, dispuesta para ofrecerse a la mirada del otro. Segundo rasgo llamativo: esta escena es, en efecto, un conjunto de relaciones, pero relaciones de enfrentamiento material en el que el discurso y el cuerpo son los protagonistas. Un tercer rasgo: la verdad se revela mediante la ficción teatral desplegada. La verdad de la escena, a saber, el conflicto corporal y sexual, no es accesible de forma directa a la razón, sino

solo mediante el rodeo por esta farsa suntuosa que es la escena del exorcismo.

Un último planteamiento que queremos retomar, por coincidir con nuestra perspectiva y ampliar el alcance de los análisis tradicionales, es el que presenta Silvia Federici (2004) en su libro *Calibán y la bruja*. Federici realiza un análisis sobre el papel que jugó la persecución y caza de brujas en el inicio de la modernidad europea, como elemento fundamental de lo que Marx (1867/2014) denominó “acumulación primitiva”,¹¹ es decir, del proceso de acumulación de riqueza necesario para el advenimiento del capitalismo. El análisis de Federici se extiende hasta el trabajo no remunerado de las mujeres y su capacidad reproductiva como base de dicho proceso, algo que Marx no habría tomado en cuenta, o al menos no lo habría enfatizado suficientemente. La explotación del trabajo reproductivo de las mujeres durante el periodo colonial fue esencial para reunir ejércitos, poblar las colonias, producir fuerza de trabajo para la industria emergente, etc.

Esta explotación supuso “un proceso de degradación social que sufrieron las mujeres con la llegada del capitalismo” (Federici, 2004, p. 221). Federici retoma el concepto de “biopoder” de Michel Foucault,¹² para señalar que el poder político fue indispensable para el control de los cuerpos de las mujeres en los orígenes del capitalismo. El control biopolítico se enfocó, en el caso de las mujeres, en su capacidad reproductiva, y la caza de brujas fue una consecuencia inmediata de la necesidad del capitalismo emergente por controlar la reproducción y la fertilidad. Pero no debe entenderse que el biopoder simplemente inventa la brujería como pretexto para lograr el control corporal de las mujeres, sino que persigue, demoniza y aplasta el conjunto de prácticas y creencias de las mujeres en relación con sus cuerpos y su fertilidad, su salud y sus enfermedades, así como las prácticas que permiten su curación, todas ellas arraigadas en saberes antiguos o medievales (Ehrenreich y English, 1973/2019). Es por ello por lo que, para Federici (2004), la brujería puede entenderse como un proceso de resistencia ante el avance del capitalismo emergente en la Modernidad:

la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron a la difusión de las relaciones capitalistas y al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar. (p. 233)

Para las y los autores que hemos examinado en este apartado, la brujería y la caza de brujas en Europa no fueron solamente un teatro orquestado por el poder eclesiástico, ni tampoco mero producto de la

ignorancia, superstición, imaginación o sugestionabilidad de las personas a finales de la Edad Media. La brujería debe entenderse en su carácter relacional y agonístico, como un proceso de confrontación y de resistencia de las mujeres, a veces muy consciente y concertado, a veces como un “subproducto” (Russell, 1980/1998, p. 111) involuntario o inconsciente de la propia represión política y religiosa. La caza de brujas se enfrentó a un conjunto de saberes y prácticas que resultaban un obstáculo para las instituciones políticas y económicas que estaban emergiendo en ese tiempo; saberes y prácticas mágicas o paganas que fueron desautorizados y estigmatizados. Al mismo tiempo, la resistencia de las mujeres se manifestó en un conjunto de efectos corporales que, en principio, afirmaban las sospechas de los inquisidores, pero que luego los rebasaban y los desconcertaban. Vemos en esto último el gesto típicamente histórico del desafío al saber del amo.

Feminismo, brujería y espiritualidad

El feminismo no manifestó un interés específico en la bruja, la brujería, la espiritualidad pagana, y mucho menos en la histeria, como emblemas de lucha teórica o política, sino hasta la segunda mitad del siglo XX. Cabe señalar, no obstante, que existen conexiones interesantes entre ciertos fenómenos de espiritualidad religiosa, cercanos a la histeria, que se encuentran genealógicamente relacionados con algunos feminismos tempranos del siglo XIX. Nuria Varela (2008) muestra cómo es que las primeras sufragistas norteamericanas surgen en el contexto de la herencia puritana de la Reforma protestante en Europa, sobre todo en Inglaterra. Una de las sectas más influyentes en el contexto del puritanismo de las colonias inglesas en Norteamérica fueron los llamados “cuáqueros”, quienes, en abierto desafío a la Iglesia oficial, permitían a las mujeres participar en las tareas de la iglesia, dirigir la oración y hablar públicamente ante la congregación. Dado que los cuáqueros defendían la idea de una interpretación personal de la Biblia, favorecían que las mujeres aprendieran a leer y escribir, lo que permitió que, dentro de esta secta, los índices de analfabetismo de las mujeres fueran mucho menores que en Europa y que pudieran crearse centros de estudio para ellas. Todo esto permitió el surgimiento de una clase media de mujeres educada que constituyó la base del movimiento sufragista.

El historiador George Rosen (1968/1974) señala que los cuáqueros tomaron su nombre de la designación que se les dio a los seguidores de

George Fox, quienes manifestaban un temblor corporal acompañado de una suerte de delirio místico en sus ritos. Antes de la secta protestante, en las últimas décadas del siglo XVIII, el término llegó a emplearse con un grupo de mujeres norteamericanas, las “cuáqueras”, procedentes de Inglaterra, quienes “se hinchan, se estremecen y tiemblan, y cuando vuelven en sí, empiezan a predicar lo que el Espíritu Santo les ha confiado”, según un testimonio de la época (citado en Rosen, 1968/1974, p. 242). Estas y otras extravagancias (como desnudarse en las calles para orar), se les atribuían a las y los miembros de la secta. Así que aun cuando no haya una tematización explícita de la espiritualidad puritana en el movimiento de mujeres sufragistas de la primera mitad del siglo XIX, sí podemos señalar sus raíces religiosas y místicas, y sus semejanzas, al menos en la forma, con las grandes epidemias psíquicas de danzantes, posesos y posesas, movimientos de renovación religiosa, etc., de finales de la Edad Media.

La referencia feminista hacia la brujería y las brujas se vuelve cada vez más insistente en las primeras décadas del siglo XXI. Pero ya desde 1968, en el Manifiesto fundacional del grupo W.I.T.C.H. (Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell), encontramos la reivindicación, por parte del feminismo radical, de la figura de la bruja, exaltando incluso las representaciones negativas que a ella se asocian: la violencia, la rebeldía, la magia negra, etc. Ahí se nos dice:

Somos BRUJAS. Somos MUJERES. Somos LIBERACIÓN. SOMOS nosotras. La historia oculta de la liberación de las mujeres comenzó con brujas y gitanas, porque son las más antiguas guerrilleras y luchadoras de la resistencia, las primeras pro aborto practicantes y distribuidoras de hierbas anticonceptivas. (W.I.T.C.H., 1968/2007, p. 53)

La actividad de W.I.T.C.H. influyó decididamente en feministas tales como Mary Daly, Barbara Ehrenreich y Deirdre English, quienes se encargaron de sentar la idea de la necesidad, por parte de las mujeres, de recuperar el poder que se les había sustraído. Tal poder se identificaba con los saberes ancestrales de hechiceras, curanderas, matronas y expertas en medicina natural (Ehrenreich y English, 1973/2019). Como lo señala Aura Fernández Tabernilla (2017), estas pensadoras y activistas feministas ensalzaban el valor de la figura de la bruja no porque necesariamente creyeran en los poderes sobrenaturales de la magia, sino como un emblema de resistencia ante el poder del patriarcado.

La feminista llamada Starhawk (cuyo nombre original fue Miriam Samos) es también representativa del esfuerzo por reivindicar no solamente

BRUJAS, HISTÓRICAS Y ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS

el valor de la bruja como bastión de resistencia al capitalismo, sino cierta forma de espiritualidad femenina orientada hacia saberes y prácticas paganos. Para Starhawk, la identificación con la “Diosa” es un medio fundamental para que la mujer encuentre su propio “yo”, se sobreponga al poder patriarcal y “renazca” como un ser divino y creativo (Starhawk, 1979/1989). Entre otros planteamientos, también destaca la preocupación por conformar una comunidad pagana autodeterminada y preocupada por el medio ambiente.

El planteamiento de Starhawk es valorado de forma positiva por Isabelle Stengers (2005), quien concibe la magia, de acuerdo a las activistas brujas neopaganas, como una

técnica, un trabajo artesanal o un arte al cual muchos pueden estar tentados a reducir a una cuestión de mera psicología, relajación, psicosociología, etc. Pero el nombre “magia” torna explícito algo que, tanto las feministas como las activistas no violentas, han descubierto: la necesidad de crear técnicas que puedan encajar en lo que he llamado despsicologización. (p. 195)

Esto supone que las actividades neopaganas de las brujas producen técnicas alternativas a los mecanismos de codificación social que emplea el capitalismo, entre ellos, predominante, la psicología. Los rituales tales como la identificación con la Diosa, a la que invita Starhawk, permiten, en opinión de Stengers (2005), un desbalance del “yo” del sujeto contemporáneo y, por tanto, un rompimiento del modelo de subjetividad tal como es promulgada por la psicología, por el consumo de mercancías y por la ideología burguesa.

En estos rituales, la Diosa se presentifica como una causa sin representación: “es una causa que no está en otra parte sino en el efecto que ella produce” (Stengers, 2005, p. 195). Y este efecto no es simplemente el de volverse consciente de algo que alguien más ya sabía pero que uno desconocía, ni la caída de algún velo ideológico, sino que produce una relación entre la “pertenencia” y el “devenir” que favorece una experimentación consigo misma que, no obstante, siempre está en peligro de sedimentarse en un hábito psicológico. Esta concepción spinoziana y deleuziana de la Diosa como una causa inmanente, es designada por Starhawk (1982) como “espiritualidad inmanente”. Kathleen Skott-Myhre (2018) aclara que esta forma de espiritualidad se produce a sí misma sin una causa trascendente, y con ello se distancia de las concepciones patriarcales-jerárquicas de la deidad personificada en una figura masculina,

cuyo reino es trascendente, ideal, incognoscible y correspondiente con una causa abstracta.

Una espiritualidad inmanente podría ser una alternativa de resistencia ante lo que Isabell Stengers y Phillipe Pignarre (2005/2017) denominan “brujería capitalista”, es decir, el modo de funcionamiento altamente complejo que caracteriza al capitalismo de nuestro tiempo, debido a las “alternativas infernales” en que basa su mantenimiento y reproducción. Las alternativas infernales, nos dicen las autoras, son “el conjunto de situaciones que no parecen dejar otra opción más que la resignación, o una denuncia [...] marcada de impotencia, porque no da ninguna salida, porque siempre vuelve a lo mismo: lo que debería ser destruido es todo el sistema” (p. 61), de tal forma que la resistencia se reduce a “luchas defensivas”, ya que “el modo de funcionamiento mismo del capitalismo mata la política” (p. 63). Las alternativas infernales de la brujería capitalista proliferan y se complejizan debido a que funcionan sobre la base de “flujos reorganizadores movibles” (Stengers y Pignarre, 2005/2017, p. 64), lo cual implica que resulta obsoleto pensar en el capitalismo como un sistema centralizado o que la única forma de explotación es la económica. La brujería capitalista actúa como un sistema de trances permanentes y multidireccionales que impiden concentrarse en un punto unificador de la lucha, y desmantelan la capacidad colectiva e individual de oponerse efectivamente a ella.

La espiritualidad inmanente puede ofrecer un punto de resistencia ante esta complejización de la dominación en el capitalismo más avanzado, pues permite reactivar saberes, prácticas y formas de conocer ancestrales, propias de las mujeres (brujas, hechiceras, curanderas, matronas, místicas, hadas, etc.) que han sido marginalizados, reprimidos o tergiversados por el avance de la racionalidad patriarcal moderna. Skott-Myhre (2018) encuentra en estas prácticas y vías de conocimiento no estrictamente racionales (tales como el sentimiento, la imaginación, la intuición, etc.), una posibilidad para forjar un proyecto político común que permita no solamente resistir sino superar la maquinaria apropiativa del capitalismo. La espiritualidad inmanente es desafiante respecto de los mecanismos capitalistas de producción de subjetividad, pues al plantearse como un conjunto de técnicas de producción inmanente del “yo”, a la manera de una dialéctica entre la permanencia y el devenir, se opone frontalmente a la psicologización capitalista de la subjetividad.

Para concluir

Hemos trazado un desarrollo que intenta mostrar una continuidad, tanto genealógica como estructural, de las formas históricas en las que las mujeres han resistido el embate de poderes culturales, religiosos, políticos y económicos. Pero, sobre todo, hemos querido mostrar que no encontramos solamente resistencia en la posición que la mujer adopta en esta tensión, sino que dicha posición se caracteriza esencialmente por el desafío permanente sobre el que se sostiene. Este desafío inconforme es el rasgo característico del discurso histérico, tal como lo hemos analizado en el primer apartado. Podemos pues afirmar que la histerización del discurso es la base estructural sobre la cual se alza toda relación de desafío y rebeldía ante el poder de un amo que intenta subordinar y constreñir, en un saber totalizante, aquello que concierne al deseo del sujeto. La estructura misma del discurso histérico implica que esto último se torna imposible. Por eso, la histérica, pero también la bruja, la posesa, la mística y actualmente la feminista, son las encarnaciones subjetivas del tipo de discurso que obtura la intención de un dominio absoluto por parte del amo.

Es importante destacar la posición histérica de estas figuras históricas de la mujer rebelde, para desmitificar las lecturas políticas que reducen su condición a mera locura, enfermedad, ignorancia, credulidad, sugestionabilidad o estupidez. No está por demás decir que cuando aquí empleamos el término “histeria”, al reinterpretarlo a la luz de la teoría de los discursos de Jacques Lacan, lo despojamos de su connotación patologizante, y lo desprendemos del uso normalizante y opresivo que había tenido durante buena parte de la historia de occidente. Tampoco está de más enfatizar que dicho uso no está superado, porque, aunque el término haya desaparecido de los grandes manuales de psiquiatría actuales, sigue siendo empleado —junto con otros muchos— para descalificar la lucha de las mujeres en contra del poder patriarcal y capitalista. Por ejemplo, no dejamos de constatar la descalificación del movimiento feminista (en toda su complejidad interna) mediante su patologización histerizante. Para nosotros en cambio, mediante un vuelco dialéctico, la histerización de la lucha feminista, lejos de desacreditar la lucha de las mujeres, clarifica su núcleo estructural y pone de relieve su más íntima potencia. La lucha feminista tiene, a este respecto, una valiosa enseñanza para ofrecer a las luchas de otros grupos que también han sido históricamente oprimidos, explotados, violentados y marginalizados.

Como lo señalamos ya en otro lugar (Hernández, 2019), el paralelismo entre la posición histérica y la clase proletaria que Lacan (1969-70/2002) advierte, permite inferir que el malestar del obrero, su inconformidad con el trabajo, al igual que el síntoma histérico que excluye a la mujer del ideal patriarcal de feminidad, ambos, tienen una función crítica. Ni el malestar del obrero ni el síntoma histérico deben concebirse como desajustes o anormalidades individuales susceptibles de ser simplemente rectificadas por psicólogos laborales o clínicos. Mediante una inversión dialéctica, el malestar proletario y el síntoma deben colocarse en su justo sentido crítico: son la protesta contra la explotación y la enajenación de un saber confiscado por el *Otro* en sus respectivas encarnaciones de *Amo capitalista* y *Amo universitario*. La fuerza de trabajo y el saber técnico del obrero, así como el saber de la histérica sobre su propio deseo, aparecen ahora afuera de la propia clase proletaria y del propio sujeto histérico, expoliados e instrumentalizados por el aparato económico capitalista y por la ciencia moderna. Esa fuerza de trabajo y ese saber se muestran como “éxtimos” al sujeto, son lo más cercano a su ser propio, pero al mismo tiempo son lo que se le enfrenta como un poder extraño. Pero justamente desde el momento en que se revela la verdad de este paralelismo entre el obrero y la histérica, y se desmitifica su condición de simple desajuste o desarreglo, ya es posible comenzar a transformar este horizonte de explotación y opresión. Como señala David Pavón-Cuéllar (2014), el discurso histérico y el movimiento revolucionario forman parte del “acontecimiento político-subversivo” que favorece la “enunciación y la denuncia”, la “des-identificación con el significante amo”, la “des-ideologización” y la “des-idealización”, en tanto permite la “irrupción del saber en la verdad”, e impulsa la “insurrección” y la “emancipación” (p. 164).

De forma instructiva, podríamos volver sobre la reflexión de Slavoj Žižek (1989/2008) acerca de la confrontación entre la impaciencia histérica de la estrategia revolucionaria de Rosa Luxemburgo (quien no se declaraba abiertamente feminista, pero que lo era a pesar de eso) y la obsesividad de la estrategia bernsteiniana y leninista. Recordemos que Luxemburgo se enfrenta al ala socialdemócrata de la 3ª Internacional exigiendo —casi a gritos— la movilización revolucionaria, sacudida en buena medida por los acontecimientos de la Revolución de Octubre. La procrastinadora respuesta de los socialdemócratas es siempre la misma: “demasiado pronto”, “prematuramente”, no hay aún “condiciones objetivas”. Luxemburgo justifica su impaciencia aduciendo que el único modo que tiene el proletariado de alcanzar la madurez es educándose en la revolución misma,

y que toda revolución tiene algo de prematuro, pues nunca se puede estar segura de estar suficientemente preparada.

Žižek (1989/2008) nos recuerda que la argumentación luxemburguiana es perfectamente histórica en la medida en que pone de relieve que no hay metalenguaje revolucionario, no hay saber preciso sobre el momento correcto o la estrategia infalible para emprender la lucha. No hay pues forma de “decir” la verdad-toda sobre el objeto de deseo (α) del proletariado, así como tampoco de la histórica. Es así que “la histórica [...] se rebasa a sí misma en su acto y desenmascara así la falsedad de la posición obsesiva” (Žižek, 1989/2008, p. 92), ya que esta última no puede sino fungir —como lo ha hecho en muchas ocasiones hasta ahora— como un obstáculo de indecisión y de retraso de la lucha revolucionaria, con todas las consecuencias políticas que eso entraña: desde la postergación eterna de la revolución hasta la seductora adhesión al poder por parte de las vanguardias, los comités centrales del partido o los líderes.

Entonces, finalizamos enfatizando el valor de una histerización de la lucha de las mujeres, y principalmente de los feminismos, pero también la necesidad de una histerización de las diferentes luchas que, en este momento de la historia, resisten al embate de ese complejo y letal modo de funcionamiento del capitalismo patriarcal que Stengers y Pignarre denominan “brujería capitalista”. Ante la complejización de las “alternativas infernales” del capitalismo, una histerización de saberes y prácticas —enfatizando aquellas que provienen de la historia de las mujeres marginalizadas oprimidas y explotadas— puede ofrecer una vía alternativa para ya no solamente resistir, sino para avanzar hacia el desmantelamiento del sistema.

Notas

¹ De aquí en adelante, al referir el término “estructura” en relación con el discurso histórico, debe entenderse que no hablamos de la estructura en el sentido en que Lacan se refería a ella en la década de los cincuenta del siglo XX, como la estructura significativa que era descifrable bajo un esquema formalizable según el modelo saussureano o levi-strausseano. La teoría de los discursos en Lacan, como señala Jean-Claude Milner (1995/1996), supone un paso desde el “primer clasicismo” de la estructura (propio de los años cincuenta y parte de los sesenta) hasta el “segundo clasicismo”, caracterizado por una aspiración a la literalización, en el cual podemos constatar la intención de formalización, pero no el objetivo de la cuantificación.

² El número de referencias bibliográficas en donde se aborda el desarrollo histórico desde la histeria freudiana, pasando por la estructura histérica en Lacan y arribando al discurso histérico dentro de la teoría de los cuatro discursos lacaniana, es inabarcable en este escrito. Aquí solamente recomendamos el ya clásico trabajo *Génesis de los conceptos freudianos* de Paul Bercherie (1988), así como *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica* de José María Álvarez, Ramón Esteban y Francois Sauvagnant (2004).

³ Sobre estos temas también debemos decir que el número de referencias es ingente. Para estudiar la histeria en la concepción griega conviene acercarse al clásico *Los griegos y lo irracional* de E. R. Dodds (1951/2015), así como *Razón y locura en la antigua Grecia* de Simon Bennett (1978/1974). Para una mirada panorámica sobre la histeria en la Edad Media y en la Modernidad, puede leerse la monumental obra *El descubrimiento del inconsciente* de Henri Ellenberger (1970/1976), también el libro bien documentado de Ilza Veith (1965) *Histeria. The History a Disease*, así como *Hysteria. The Biography* de Andrew Scull (2009). Para abordar este problema en el contexto de la neurología charcotiana del siglo XIX, resulta altamente recomendable el libro de Georges Didi-Huberman (1982/2007) titulado *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, así como *El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconsciente*, de Gladys Swain y Marcel Gauchet (1997/2000). Para consultar una perspectiva crítica sobre la virtual desaparición de la histeria como categoría psicopatológica y nosológica en el siglo XX y XXI, se puede consultar el artículo *Cómo desembarazarse de la histeria o la histeria en el siglo XX*, del recientemente fallecido Jean-Claude Maleval (1994). Por nuestra cuenta, ya hemos abordado la cuestión de la histeria en el artículo *Brujería e histeria: el síntoma como crítica* (Hernández, 2019).

⁴ Estos desarrollos pueden consultarse en los siguientes textos: *Manuscrito K* del 1° de enero de 1896 (Freud, 1896/2004), *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar* de 1893 (Freud, 1893/2004), *Estudios sobre la histeria* (Freud, 1895/2004), *Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)* (Freud, 1894/2004) y *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (Freud, 1896/2004), entre otros.

⁵ Inflación que se relaciona directamente con su “americanización”, es decir, con la incorporación del concepto de narcisismo dentro de la *Ego Psychology*, tal como lo muestra Elizabeth Lunbeck (2014) en *The americanization of narcissism*. Hemos abordado este problema en: *Revisitando la cultura del narcisismo: ¿ocaso del sujeto en el capitalismo tardío?* (Hernández, 2023).

⁶ Por ejemplo, para Žižek (1986), la posición histérica se manifiesta incluso en el sujeto *borderline* (fronterizo), pues este siempre “queda capturado en la paradoja

del deseo” (párr. 53). La posición subjetiva del borderline, en los tiempos del capitalismo avanzado, sigue mostrando que todo el saber “científico” ofrecido por la psicología o por la cultura terapéutica contemporánea no es suficiente para dar cuenta del deseo del sujeto. Esto lleva al filósofo esloveno a defender la idea de que la llamada “cultura del narcisismo”, a pesar de sus profundos efectos domesticadores, no puede terminar de aplastar la protesta histórica en contra de la alienación en el Otro.

⁷ Puede consultarse al respecto: *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de indeterminación textual*, editado por Ian Parker y David Pavón-Cuéllar (2014). También puede revisarse el capítulo titulado “El discurso capitalista” del libro *Lacan, pasador de Marx*, de Pierre Bruno (2010/2011).

⁸ Para abordar el problema de la brujería europea se recomiendan: *Los demonios familiares de Europa* de Norman Cohn (1975/1980), *Historia de la brujería y Witchcraft in the Middle Ages*, ambas de Jeffrey Burton Russell (1980/1998; 1972/1992), *El miedo en Occidente* de Jean Deleumeau (1978/2012), *La caza de Brujas en la Europa Moderna* de P. Levack (1987/1995), *Los Benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, e *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*, ambas de Carlo Ginzburg (1966/2005;1986/1991). El clásico *Las brujas y su mundo* de Caro Pio Baroja (1966/2020), examina la brujería en el contexto español y vasco. La brujería en la antigüedad es estudiada por Pedro Ángel Fernández Vega (2018) en *Bacanales. El mito, el sexo y la caza de brujas*. Para un estudio más abarcador del fenómeno hasta la brujería en la cultura contemporánea, puede revisarse *Brujas, sapos y aquelarres* de Pilar Pedraza (2014). Para una recopilación de testimonios sobre los procesos por brujería en Inglaterra y las colonias inglesas en Norteamérica, entre el siglo XVI y el XIX, incluyendo los famosos procesos por brujería de Salem, puede revisarse *El libro de las brujas Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813)*, de Katherine Howe (2014). Imposible de soslayar es el estudio reciente sobre el papel de la caza de brujas en el capitalismo incipiente en la modernidad, al que está dedicado el libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* de Silvia Federici (2004). Así también, para una perspectiva crítica sobre la caza de brujas europea, entendida como una avanzada misógina de aniquilación específicamente de las mujeres, puede leerse *La caza de brujas en Europa. 200 años de terror misógino* de Anne Lewellyn Barstow (1994/1999) y *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta* de Guy Bechtel (2003/2022).

⁹ Una perspectiva panorámica sobre el problema de la brujería y la hechicería en sociedades tradicionales y no europeas puede encontrarse en el libro *Brujería, hechicería, rumores y habladurías* de Pamela J. Stewart y Andrew Strathern (2004/2008).

¹⁰ A pesar de su fama, el *Malleus* no fue el primer libro en el que se estableció la supuesta complicidad de la mujer con el diablo. Ya en el *Formicarius* (“El hormiguero”), del dominico alemán Hans Nidler, publicado en 1435, encontramos una advertencia de la conspiración universal contra Dios que la brujería representa, entendida como herejía, en la cual las mujeres jugaban un rol principal (Bechtel, 2003/2022). Así también, según Robert Muchembled (2000/2016), la primera caracterización del aquelarre, con sus protagonistas femeninos, surgió a partir de proceso llevado a cabo en la ciudad francesa de Arrás entre 1428 y 1430, en la que se acusó a varias personas (incluido un obispo) de participar en cultos relativos a la herejía valdense.

¹¹ En *El Capital*, Marx (1867/2014) se refiere al proceso de la “acumulación primitiva” en relación con la esclavitud africana durante la expansión colonialista europea. Sin el aprovechamiento del trabajo no remunerado de los esclavos, los países europeos no habrían podido acumular el excedente de riqueza necesaria para desarrollar el capitalismo como un sistema de explotación en los siglos subsiguientes. De acuerdo con esto, el punto de origen del capitalismo se localiza en procesos de esclavización, robo y expoliación de las colonias europeas. Aun cuando Federici (2024) explora la caza de brujas europea como parte del proceso de acumulación primitiva del capitalismo en su forma naciente, no obstante, defiende la idea de que este proceso no es solo originario sino permanente, es un “fenómeno constitutivo de las relaciones capitalistas en todas las épocas que siempre se repite” (2019/2020, p. 46), que sirve continuamente al capitalismo para su propia expansión y para la superación de sus propias crisis.

¹² El *biopoder* es descrito por Foucault como una racionalidad política centrada en el cuidado y control de la vida. Sus dos brazos principales son la *anatomopolítica del cuerpo humano*, cuyo objetivo es disciplinar el cuerpo individual, y la *biopolítica de la población*, cuyo objetivo es la administración de la vida de las poblaciones entendidas como un “cuerpo-especie” (Foucault, 1976/2001, p. 168).

Referencias

- Álvarez, J. M., Esteban, R., Sauvagnat, F. (2004). *Fundamentos de psicopatología psicoanalítica*. Síntesis.
- Álvarez, J. M. (2017). *Estudios de psicología patológica*. Xoroi edicions.
- Baroja, C. P. (2020). *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial.
- Barstow, A. L. (1999). *La caza de brujas en Europa. 200 años de terror misógino*. Tikal.
- Bechtel, G. (2022). *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*. Pagana Editorial.
- Bennett, S. (1984). *Razón y locura en la antigua Grecia*. Akal Ediciones.

BRUJAS, HISTÉRICAS Y ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS

- Bercherie, P. (1988). *Génesis de los conceptos freudianos*. Paidós.
- Bruno, P. (2011). *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma*. S&P Ediciones.
- Charcot, J. M. (1981). Descripción del gran ataque histérico. *Revista de la Asociación española de Neuropsiquiatría*, 2(1), 121-126,. <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/14605/14484>
- Cohn, N. (1980). *Los demonios familiares de Europa*. Alianza Editorial.
- Delumeau, J. (2012). *El miedo en Occidente*. Taurus.
- Dodds, E. R. (2015). *Los griegos y lo irracional*. Alianza Editorial.
- De Certeau, M. (2012). *La posesión de Loudun*. Universidad Iberoamericana.
- Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Cátedra.
- Ehrenreich, B., English, D. (2019). *Brujas, parteras y enfermeras*. Bauma.
- Ellenberger, H. (1976). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Editorial Gredos.
- Federicci, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.
- Fernández Tabernilla, A. (2017). Brujas, diosas, ocultistas y feministas. Las mujeres que marcaron el camino en las nuevas religiones. En H. Gallego Franco y M. C. García Herrero (Eds.), *Autoridad, poder e influencia: mujeres que hacen Historia. Vol. 2* (pp. 527-539). Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres.
- Fernández Vega, P. A. (2014). *Bacanales. El mito, el sexo y la caza de brujas*. Siglo XXI España.
- Foucault, M. (2005). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, S. (2004). Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson

- (Trads.), *Obras completas. Vol II* (pp. 27-44). Amorrortu. (Obra original publicada en 1893)
- Freud, S. (2004). Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol III* (pp. 41-68) Amorrortu. (Obra original publicada en 1894)
- Freud, S. (2004). Estudios sobre la histeria. En: J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol II*. Amorrortu. (Obra original publicada en 1895)
- Freud, S. (2004). Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol III* (157-184). Amorrortu. (Obra original publicada en 1896)
- Freud, S. (2004). Manuscrito K. Las neurosis de defensa. (Un cuento de Navidad). (1° de enero de 1896). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol I* (260-268). Amorrortu. (Obra original publicada en
- Freud, S. (2004). La interpretación de los sueños. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. V*. Amorrortu. Obra original publicada en 1900)
- Freud, S. (2004). Fragmento de un análisis de un caso de histeria (caso Dora). En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas. Vol. VII* (pp. 1-107). Amorrortu. (Obra original publicada en 1905)
- Gauchet, M., Swain, G. (2000). *El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconsciente*. Ediciones Nueva Visión.
- Ginzburg, C. (2005). *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. Editorial Universitaria. Universidad de Guadalajara.
- Ginzburg, C. (1991). *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. Muchnik Editores, 1991.
- Hernández Delgado, R. (2019). Histeria y brujería: el síntoma como crítica. *Revista Affectio Societatis*, 16(30), 185-207.
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/affectiosocietatis/article/view/330987>
- Hernández Delgado, R. (2023). Revistando el debate sobre la cultura del narcisismo: ¿ocaso del sujeto en el capitalismo tardío? *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 11, 97-137.
<http://inflexiones.unam.mx/ojs/index.php/inflexiones/article/view/170>

BRUJAS, HISTÉRICAS Y ESPIRITUALIDADES FEMINISTAS

- Howe, K. (2014). *El libro de las brujas Casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericanas (1582-1813)*. Alba Editorial.
- Kramer, H.; Sprenger, J. (2013). *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa masa*. Editorial Maxtor.
- Lacan, J. (2002). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós, 2002. (Seminario dictado entre 1968 y 1969)
- Lacan, J. (2021). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: De otro al otro (1968-1969)*. Paidós. (Seminario dictado entre 1969 y 1970)
- Lacan, J. (2021). Radiofonía. En *Otros Escritos* (pp. 425-472). Paidós.
- Levack, B. P. (1995). *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Alianza Editorial.
- Lunbek, E. (2014). *The americanization of narcissism*. Cambridge University Press.
- Maleval, J.-C. (1994). Cómo desembarazarse de la histeria o la histeria en el siglo XX. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 49(14), 269-290. <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/15372/15233>.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Libro I. Tomo I*. Ediciones Akal.
- Milner, J.-C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Manantial.
- Muchembled, R. (2016). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Pedraza, P. (2014). *Brujas, sapos y aquelarres*. Valdemar.
- Orobitg, G. (2003). Sexo, género y antropología. En: Tubert, S. (ed.). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (pp. 253-280). Editorial Cátedra.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. Paradiso Editores.
- Parker, I; Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Lacan, discurso, acontecimiento. Nuevos análisis de la indeterminación textual*. Plaza y Valdéz.
- Recalcati, M. (2021). *El hombre sin inconsciente*. Paradiso.
- Rausky, F. (1977). *Mesmer: el periodo parisino*. http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/rausky_mesmer.htm.
- Rosen, G. (1974). *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*. Alianza Editorial.
- Russell, J. B. (1998). *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*. Paidós.

- Russell, J. B. (1992). *Witchcraft in the Middle Ages*. Cornell University Press.
- Scull, A. (2009). *Hysteria. The Biography: The disturbing history (Biographies of Disease)*. Oxford University Press.
- Skott-Myhre, K. (2018). *Feminist spiritualism under capitalism. Witches, Fairies, and Nomds*. Routledge.
- Starhawk. (2012). *La danza espiral*. Nirvana Libros.
- Starhawk. (1982). *Dreaming the dark: Magic, sex & politics*. MA: Beacon Press.
- Stengers, I. (2005). Notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11, 183-196. <https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>
- Stengers, I.; Pignarre, P. (2017). *La brujería capitalista*. Heckt Libros.
- Stewart, P.J.; Strathern, A. (2008). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Ediciones Akal.
- Swain, G. (2009). El alma, la mujer, el sexo y el cuerpo. En: Swain, G. *Diálogo con el insensato* (pp. 199-214). Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Varela, N. (2008). *Feminismo para principiantes*. Ediciones de Bolsillo.
- Veith, I. (1965). *Hysteria. The History of a Disease*. The University of Chicago Press.
- W.I.T.C.H. (2007). *WITCH. Comunicados, textos y hechizos (1968-1969)*. La Felguera.
- Žižek, S. (1986). "Pathological Narcissus" as social Mandatory Form of Subjectivity. <http://www.manifesta.orgmanifesta3/catalogue5>
- Žižek, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.

Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica

Althusser against mainstream psychology: five ideas from Althusserian Marxism for critical psychology

Luis Pablo López-Ríos
Universidad de Guadalajara, México

Resumen

El artículo expone algunas ideas filosóficas de Louis Althusser y explica la forma en que estas ideas pueden servir como herramientas teóricas en el campo de la psicología crítica. En un primer momento, se examina la crítica de Althusser y los althusserianos al saber psicológico. Luego, se resalta la importancia del marxismo althusseriano para criticar a la psicología en los tiempos neoliberales. En tercer lugar, se exponen cinco ideas althusserianas y su posible uso para criticar los presupuestos ideológicos de la psicología positiva y del cientificismo de la psicología basada en evidencias: los conceptos de causalidad estructural e ideología; la reivindicación althusseriana del inconsciente; el método althusseriano de lectura sintomal; por último, el materialismo aleatorio. Se concluye con una defensa del papel de la teoría en psicología crítica frente a los ataques del pragmatismo, así como potencial teórico y subversivo de la incompatibilidad del marxismo althusseriano con el saber psicológico.

Palabras claves: Louis Althusser, marxismo, materialismo, psicología crítica, teoría

Abstract

This paper presents some philosophical ideas of Louis Althusser and explains how these ideas can serve as theoretical tools for critical psychology. Firstly, it explores

Recibido: 15/04/2025. Aceptado: 16/05/2025



Luis Pablo López Ríos es Doctorando en Teoría Crítica por el 17, Instituto de Estudios Críticos. Maestro en Estudios Psicoanalíticos por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Licenciado en Psicología por la Universidad de Guadalajara (México). Adscrito al Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras, Universidad de Guadalajara (México). Editor y Miembro del Comité Editorial en la publicación periódica *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis* (ISSN: 2966-1579). Lagos de Moreno, Jalisco, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3243-3391>

Contacto: luispablolr@gmail.com

Cómo citar: López-Ríos, L. P. (2025). Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica. *Revista stultifera*, 8(2), 99-132.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-05.

the Althusser's and the althusserians' critique of psychological knowledge. Then, it emphasizes the importance of Althusserian Marxism for criticizing psychology in neoliberal times. Third, it presents five Althusserian ideas and their possible use to criticize the ideological assumptions of Positive Psychology and the scientism of Evidence-Based psychology: the concepts of structural causality and ideology; the althusserian vindication of the unconscious; the althusserian method of symptomatic reading; and finally, the aleatory materialism. It concludes with a defense of theory in critical psychology against attacks from pragmatism, as well as theoretical and subversive potential of the incompatibility of Althusserian Marxism with psychology.

Keywords: Louis Althusser, Marxism, Materialism, Critical Psychology, Theory

...la psicología...el lugar de las peores confusiones y perversiones ideológicas de nuestro tiempo. (Louis Althusser, *Cartas a D...*, 1966)

No cabe duda de que Louis Althusser (1918-1990) introdujo una nueva forma de entender a Marx. Ya sea para adherir a su modo de plantear problemas o para criticarlo, lo cierto es que Althusser produjo un sismo al interior de la ortodoxia marxista, entonces marcada por una reivindicación humanista que sirvió de respuesta al dogmatismo teórico-político del estalinismo.

El estallido althusseriano aconteció a mediados de la década de los sesenta, con la publicación en 1965 de *Pour Marx*, así como con la publicación del seminario de lectura organizado por Althusser en torno a *El Capital* de Marx, titulado *Lire Le Capital*, en colaboración con sus alumnos. Estas obras se caracterizaron por el entrecruzamiento de las más variadas referencias que, si bien eran ajenas al marxismo, fueron condición de posibilidad para la renovada lectura que Althusser ofrecía de Marx. Ambas obras fueron producto de la coyuntura teórica-política de la época: por un lado, Althusser se enfrentaba con el dogmatismo teórico al interior del Partido Comunista Francés; por el otro, su trabajo se situaba en el estructuralismo que había comenzado a ganar terreno en la *intelligentsia* francesa al desplazar a la fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty (Descombes, 1988; Dosse, 2004).

El ímpetu althusseriano pronto se precipitó hacia su disolución tras la efervescencia política de los acontecimientos del mayo francés en 1968, la aparición de una serie de críticas a las tesis althusserianas, las propias autocríticas de Althusser, así como la tragedia de 1981 en la que —en estado delirante— el filósofo de la École Normale Supérieure asesinaba a su

compañera. La crisis del althusserianismo culminaba con su silenciamiento total.

Tuvieron que pasar casi treinta años para que la colosal piedra del silencio que pesaba sobre Althusser fuera removida y así comenzar una lectura renovada de sus tesis filosóficas y sus implicaciones teórico-políticas (Murillo, 2011; Ortega Reyna, 2018; Romé, 2020). Este retorno a Althusser, si se me permite la expresión, no equivale a una simple repetición de lo ya dicho, sino a buscar “aquello que, en la superficie de sus textos, quedó sin ser visto” (Romé, 2011, p. 9). Se trata, por lo tanto, de leer los puntos sintomáticos y los silencios discursivos que Althusser dejó en sus textos, de modo que ellos nos permitan no tanto encontrar respuestas definidas, sino producir preguntas y modos de reflexión que habiliten la discusión teórica.

Ante la creciente psicologización de la vida social (De Vos, 2012), planteamos la necesidad de recurrir a herramientas teóricas que permitan elucidar críticamente el saber psicológico. De ahí entonces la pregunta que guía este trabajo: ¿Qué le ofrece el marxismo althusseriano a la psicología crítica? En un primer momento, examinaremos el cuestionamiento que el filósofo marxista dirige a la disciplina psicológica, así como las críticas que se derivaron del planteamiento althusseriano en Francia y Latinoamérica. Luego, a través de una reflexión teórica, identificaremos y desarrollaremos cinco ideas althusserianas y la forma en que estas pueden servir a la psicología crítica, entendida un campo heterogéneo en el que se toma por objeto de estudio al saber psicológico, sus presupuestos pretendidamente objetivos, neutrales y universales, así como su lugar y sus funciones ideológicas en la sociedad capitalista (Pavón-Cuéllar, 2019c).

Este artículo prosigue, hasta cierto punto, lo expuesto ampliamente en otros trabajos (Abeijón, 2013; Hernández, 2019; Pavón-Cuéllar, 2019a, 2019b). No obstante, nos distanciamos de ellos en la medida en que iremos más allá de la exposición o recapitulación histórica, para (re)comenzar un trabajo teórico que, como sugiere Althusser (1968, 1969a), permita realizar una crítica y al mismo tiempo, abrir nuevas cuestiones.

Althusser, crítico de la psicología

A diferencia del psicoanálisis, la psicología ocupa un lugar periférico en las reflexiones de Althusser. Las veces en las que el filósofo galo se refirió al saber psicológico solo fue para criticarlo, para rechazarlo radicalmente y para distanciarse de él, en cualquiera de sus formas. El comienzo de este rechazo radical puede fecharse en julio de 1963, en el artículo *Filosofía y*

ciencias humanas. Allí, Althusser (2008b) pone en duda el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, cuyo surgimiento es correlativo del avance de la tecnocracia capitalista y de la desvalorización del pensamiento filosófico. Estas disciplinas, incluida la psicología, tan solo utilizarían la etiqueta de la cientificidad como una simple “coartada” o “impostura”, pues sus problemas obedecen, en realidad, no a formulaciones científicas, sino a una “demanda” tecnocrática que proviene de la economía capitalista (Althusser, 2008b, p. 57): la necesidad de adaptar a los sujetos a las condiciones de producción.

Si las ciencias humanas, y la psicología en particular, son tan requeridas en la actualidad, nos dice Althusser (2008b), “lo son, como resulta más que evidente, en tanto que medio de una determinada orientación, de un determinado fin, y por ende de determinados intereses definidos” por la “máquina de expansión capitalista” (p. 59). En este sentido, la psicología sería una “técnica de aprendizaje, de condicionamiento” que tendría por fin la “adaptación” a las condiciones sociales existentes (Althusser, 2008b, pp. 57-58). Este carácter tecnocrático de la psicología será precisado y reiterado por Althusser (1996b) al decir que la psicología es una “técnica de readaptación ‘emocional’ o ‘afectiva’”, que responde a los intereses del “mundo contemporáneo” (p. 33). Aquí se hace patente el eco de la crítica de Canguilhem (2009). En 1956, Canguilhem (2009) formulaba una demoledora crítica a la psicología conductista, pues sus presupuestos pretendidamente científicos resultaban ser afines al instrumentalismo capitalista propio del taylorismo y sus correlativas necesidades industriales de la administración y racionalización de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, para Althusser, la función de la psicología no se agota en la aplicación de una simple técnica. La psicología pone en marcha un proceso ideológico pues produce representaciones ilusorias que mistifican la realidad. Tras haber expuesto los peligros de la psicologización del psicoanálisis en una conferencia dictada en el marco de un seminario dedicado a Lacan y al psicoanálisis, Althusser (2014) identifica que la psicología no quiere saber nada del inconsciente, pues permanece en la “confusión” —necesariamente ideológica— que identifica la figura del “sujeto” con la del “yo” y con la del “individuo” (pp. 92-95). Al caer en la “fatalidad” de esta confusión, la psicología desconoce la “trascendencia” del inconsciente, esto es, el hecho de que hay un “más allá del sujeto psicológico” irreductible a la figura yoica (Althusser, 2014, pp. 92-93).

En esa misma conferencia, Althusser (2014) señala la “paradoja” constitutiva de la psicología: a pesar de que el objeto de la psicología sea un sujeto psicológico que parece ser dueño-de-sí, autónomo, como si “fuera el origen de sus propias acciones”, al mismo tiempo y de forma paradójica, sus acciones revelan que su “origen es manifiestamente político” (pp. 94-95). El objeto de estudio de la psicología depende, por así decir, de un olvido de su condición política. El *homo psychologicus* es, por definición, un sujeto despolitizado. Sin embargo, esta represión de lo político no implica su eliminación, pues persiste como su reverso necesario.

Como indica Althusser (2014), si el objeto de la psicología es político es porque la psicología es ella misma un “subproducto” de las diversas ideologías existentes (p. 96), y en cuanto tal, mantiene un doble funcionamiento. Por un lado, funciona como “patología normativa” al establecer ideológicamente una norma subjetiva que impone un *deber ser* —y señalar las desviaciones patológicas respecto a esta—; por otro lado, si la psicología es normativa es porque en sus presupuestos teóricos se reflejan, se racionalizan y se justifican los ideales políticos y morales a los cuales se encuentra ligada; es decir, ella misma es un “fundamento en espejo” de la ideología dominante (Althusser, 2014, p. 96).

La psicología es ideológica porque, como advierte Althusser (1968), sus presupuestos teóricos son también un “subproducto” de un trabajo técnico y no científico (p. 140). La práctica técnica se conforma por fines establecidos con antelación y medios adecuados para lograr dichos fines. El conocimiento que se deriva de la práctica técnica no es un conocimiento científico, sino un conjunto de nociones ideológicas ligadas al sentido común que son el resultado de la “espontaneidad” de la propia técnica, o de forma más precisa, son el resultado de “la reflexión de este fin, no criticado, no conocido, sobre los medios de realización [del fin] (Althusser, 1968, p. 140).

Si la psicología no pone en cuestión el fin técnico sobre el que trabaja —la adaptación de la fuerza de trabajo— “permanece prisionera de este fin, y de sus ‘realidades’ que lo han impuesto como fin” (Althusser, 1968, p. 140). La psicología podría constituirse como verdadera ciencia si realiza una “práctica teórica” que consista en la “producción de un conocimiento” y en “la crítica de una ilusión” a través de “medios de producción” específicos a esta práctica: el resultado de esta práctica teórica debe ser una “ruptura epistemológica” con las nociones ideológicas, lo que implica la aparición de una “nueva problemática” (Althusser, 1968, pp. 135, 137, 152-153, 159). Hasta ahora, este trabajo teórico no ha sido realizado, pues la disciplina

psicológica se encuentra en continuidad con la ideología dominante; de ahí que Althusser (1996c) la defina como una “formación teórica de la ideología burguesa” (p. 204).

Althusserianos contra la psicología: Francia y Latinoamérica

La crítica de la psicología del filósofo galo suscitó un fuerte interés en algunos de sus epígonos en Francia y Latinoamérica. Tal fue el caso de Jacques-Alain Miller, Michel Pêcheux, Didier Deleule, Carlos Sastre y Néstor Braunstein. Un examen amplio de estos trabajos ha sido realizado en otros lugares (Hernández, 2019; López Ríos, 2024; Pavón-Cuéllar, 2019b, 2019a), por lo que solo retomaremos algunos puntos cruciales.

En 1964, Jacques-Alain Miller (2017), alumno de Althusser y posteriormente yerno de Lacan, diferencia la “acción de la estructura” de la “experiencia” vivida e imaginaria del sujeto: mientras que la primera determina las acciones del sujeto, la segunda desconoce esta determinación pues tiene como efecto una “distorsión general” de la “economía estructural” (pp. 195-196). Esta distorsión es definida por Miller (2017) como el resultado de una “causalidad metonímica” que produce un “desplazamiento [imaginario] de la determinación” en el que la causa estructural se presenta en “primera persona”, lo que hace que el sujeto tome “el efecto por la causa” (p. 202). Este desplazamiento de la causalidad es lo que se encuentra en el núcleo de los “análisis psicológicos” que se atienen solo a la “esfera psicológica” del sujeto y que, en consecuencia, no hacen sino caer en un “desconocimiento funcional de lo estructurante” (Miller, 2017, p. 199). Esta ignorancia de la “estructura estructurante” que determina a los sujetos es lo que lleva a los psicólogos a considerar sus objetos de estudio como datos naturales, pues se les atribuye una “posición estatutariamente idéntica frente a los objetos del mundo”, lo que conduce inevitablemente a una “corrección del funcionamiento subjetivo” (Miller, 2017, pp. 195, 199).

Michel Pêcheux retomará la reflexión althusseriana en un breve pero contundente texto publicado con un pseudónimo en *Cahiers pour l'analyse*. La crítica retoma el estatuto tecnocrático de la psicología. Esta disciplina, como el conjunto de las denominadas ciencias sociales, no posee un estatuto científico pues procede del mismo modo que una técnica, esto es, mediante la “realización de lo real” que consiste en la adecuación entre el producto técnico y la realidad que lo demanda (Herbert, 1973, pp. 204-205). En el caso de la psicología, esta no reproduciría un real natural, sino un “real psicosociológico”, es decir, ya intervenido por la práctica política y las ideologías derivadas de esta práctica: por ello, la psicología, como las otras

ciencias sociales, sería la “prolongación directa” de estas ideologías políticas (Herbert, 1973, p. 214). La psicología debe responder a las demandas de este real psicosociológico, por lo que sus instrumentos y sus productos deben ser relativos a esta demanda. Esta demanda es clara: se trata de la “adaptación o readaptación de las relaciones sociales” a la dinámica de la estructura capitalista (Herbert, 1973, p. 215). Así, el sujeto adaptado no es más que una realización subjetiva de ese real, su extensión y su redoblamiento a través de las técnicas de los psicólogos.

En el mismo tono, Deleule (1969) pone en tela de juicio la pretendida científicidad de la psicología, al afirmar que esta obsesión por la objetividad y neutralidad no es más que un intento por encubrir y escamotear la verdadera función técnica-ideológica de la disciplina. En su intento por demostrar su científicidad, los psicólogos como Watson recurrirían al aparato conceptual proveniente de la biología, pero ello tendría por consecuencia la aceptación de los presupuestos adaptacionistas, de modo que el trabajo del psicólogo se reduce a “reajustar” a los “no-adaptados” al medio social (Deleule, 1969, p. 74). Esta adaptación de los sujetos equivale a “prevenir” y “ahogar” cualquier conflicto que se suscite al interior de cualquier organización social, lo que revela el origen tecnocrático y la “pertenencia ideológica al sistema” de la disciplina psicológica en su versión conductista (Deleule, 1969, p. 79). Incluso en su versión humanista, la psicología se reduce a ser una “ideología de recambio”, pues sustituye la rigidez taylorista por un humanismo psicológico que funciona como “sutil refuerzo” de la ideología adaptacionista y cuya tarea sigue siendo la “asfixia de la conciencia política” (Deleule, 1969, pp. 93, 149). En ambos casos, tanto en la psicología conductista como en la psicología humanista, la “finalidad” es la de la “eliminación de aristas y el escamoteo de los conflictos sociales” (Deleule, 1969, p. 80). Es por ello por lo que Deleule (1969) puede aseverar que la psicología no es una ciencia sino, más bien, un “mito científico”, pues ella “se agota completamente en su determinación ideológica” (pp. 52, 151).

En Latinoamérica, particularmente en Argentina, la crítica de la psicología también continuó por el sendero althusseriano. Sastre (1974) relega a la psicología al “campo ideológico seudocientífico” por no ser más que el resultado de la “colección y entrecruzamientos de discursos que se contradicen”, discursos ligados al “sentido común” (p. 87). Una vez que se reconoce el hecho de que la psicología forma parte de una “red abierta a su combinación con diversas formaciones ideológicas (filosóficas, políticas, profesionales, etc.)”, entonces se puede comprender la aparición de ciertos

contenidos como los de la psicología conductista de Watson, que combina la “ideología naturalista” con la “ideología política dominante” del mundo capitalista, y cuyo resultado es una “ideología adaptacionista” (Sastre, 1974, p. 98). Esta ideología adaptacionista de la psicología se pone en marcha cuando la “vida familiar” o la “vida religiosa” no aseguran la reproducción ideológica: frente este problema, el sistema capitalista recurre a “nuevas vías” de ideologización como las ofrecidas por la psicología que no es sino una “ideología de control”, pues tiene la finalidad de obturar “la búsqueda y el conocimiento de las estructuras inconscientes” que determinan al sujeto (Sastre, 1974, pp. 179, 184).

Quizás la crítica althusseriana a la psicología más difundida y conocida es la que Néstor Braunstein y sus colegas publicaron en 1975 bajo el título *Psicología: ideología y ciencia*. En plena dictadura argentina, las posiciones de Braunstein y sus colegas les valieron la persecución, el exilio y el calificativo de “agentes de la subversión ideológica” (Braunstein, 2020, párr. 10). Siguiendo la argumentación epistemológica althusseriana, Braunstein (1991a) califica el trabajo de la psicología de ideológico, pues los términos de *conciencia* o *conducta* solo son “naciones precientíficas” (p. 21). La noción de conciencia es ideológica puesto que se sostiene sobre la ilusión de la “autonomía del yo” (Braunstein, 1991c, p. 74) que “oculta las verdaderas relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia” (Braunstein, 1991b, p. 35); la segunda noción, la de conducta, implica una “reducción” de “lo cultural, lo económico, lo psicoanalítico” a lo “biológico”, y al mismo tiempo, una filiación al “proyecto adaptacionista” del capitalismo (Braunstein, 1991b, pp. 38-41). Lo novedoso de la crítica de Braunstein es el haber introducido explícitamente el método althusseriano de lectura, a saber, la *lectura sintomal* (Althusser, 1969a), que abordaremos más adelante.

Marxismo althusseriano como recurso de la psicología crítica: contra la psicología positiva y la psicología basada en evidencias

La creciente psicologización de la economía y de la política, así como las complicidades de las teorías psicológicas con la ideología neoliberal (Adams et al., 2019; De La Fabián & Stecher, 2017; Ferraro, 2016; Gezgin, 2019) justifican la necesidad de un examen crítico de la psicología. Tal es la tarea fundamental de la psicología crítica, pues ella pone bajo cuestión la disciplina psicológica recurriendo a campos del saber ajenos al psicólogo, como el marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la crítica decolonial, entre otras (Pavón-Cuéllar, 2019c).

Partimos del hecho de que el marxismo althusseriano ofrece recursos teóricos valiosos para criticar a la psicología. Evidentemente, esta elección no es arbitraria. Si hemos destacado el marxismo de Althusser es porque, como quedó explícitamente demostrado en las secciones anteriores, su marxismo y sus planteamientos son incompatibles con el saber psicológico. Este marxismo no busca una conciliación con la psicología, sino que opone abiertamente a ella en cualquiera de sus formas. Esta elección también se justifica porque el argumento althusseriano sobre la psicología no ha sido agotado: muchos conceptos de este marxismo no fueron utilizados por el propio Althusser y por sus discípulos para abordar críticamente a la psicología.

En este artículo exponemos cinco ideas o conceptos que forman parte del marxismo althusseriano y el modo en que pueden servir como herramientas teóricas para las y los psicólogos críticos, pues entrañan un carácter antipsicológico y una complejidad teórica que permiten hacerle frente a las psicologías dominantes como la psicología positiva y la psicología basada en evidencias.

La elección de estas dos psicologías no es arbitraria; responde, por el contrario, a la coyuntura concreta en la que surgen y en la que han encontrado una aceptación casi unánime dentro y fuera del campo académico. La psicología positiva, fundada por Martin Seligman a finales de la década de los noventa, representa un verdadero viraje al interior de la disciplina psicológica, en la medida en que introdujo un objeto de estudio distinto: la felicidad (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000; Seligman, 2017). Los objetivos de Seligman (2017) al asumir la presidencia de la American Psychological Association eran claros: desprender a la psicología del énfasis en la patología mental y, por el contrario, desarrollar en los sujetos las fortalezas y virtudes necesarias para alcanzar el bienestar, incluso cuando las situaciones sean inherentemente displacenteras.

La propuesta novedosa de Seligman puede resumirse en esto: ya no se trata únicamente de corregir una conducta inadaptada, como lo suponía la tradición conductista, sino de *prevenir* esa inadaptación mediante el recurso a la felicidad (Seligman, 2017). Para ello, el psicólogo de la felicidad pone a disposición toda una serie de técnicas y de tareas psicológicas para que el sujeto pulverice sus pensamientos negativos, sus sensaciones de malestar, sus posibles tensiones con su alrededor. El libro más famoso de Seligman, *La auténtica felicidad*, está plagado de evaluaciones para que el sujeto pueda examinarse constantemente a sí mismo (Seligman, 2017).

Estamos, por lo tanto, frente a un verdadero cálculo del placer, a una vigilancia extrema sobre el modo en que se piensan determinados hechos.

Rápidamente, la psicología de Seligman empezó a ganar terreno más allá del campo académico: la política, el ejército, la educación, la familia, el trabajo, todos ellos constituyeron objetos de potencial aplicación de los principios de la psicología positiva (Seligman, 2017, 2018). Todo sujeto, en cualquier ámbito de su vida, podría desarrollar su felicidad gracias a las técnicas psicológicas. Ahora bien, el problema de esta psicología estriba en el hecho de que su surgimiento y expansión están marcados por el dominio generalizado de las políticas neoliberales y sus respectivas mutaciones en todas las esferas sociales. Podemos decir que la preocupación por la felicidad no es tanto una preocupación ingenua, como una preocupación económica y política (Davies, 2011). No obedece a la casualidad que una psicología de la felicidad sea tan necesaria en las condiciones miserables a las que conduce el capitalismo neoliberalizado. Es necesario que el sujeto deba estar lo suficientemente feliz para sobrellevar su miseria material, para soportar los extenuantes ritmos de trabajo impuestos por el posfordismo neoliberal (Sennett, 2000). Como he mostrado en otro trabajo, la psicología positiva existe en la medida en que facilita y posibilita la explotación del sujeto por el capital (López-Ríos, 2025b).

El otro objeto de nuestra crítica althusseriana es el programa epistemológico de la psicología basada en evidencias, en el que se han aglomerado las terapias cognitivo-conductuales. La preocupación central de este programa es la reivindicación del pretendido estatuto científico de la disciplina psicológica: bajo la óptica de este programa, es necesario que la práctica de la psicología esté fundamentada en un sólido cúmulo de evidencias empíricas constituido por las diversas investigaciones disponibles, la experiencia clínica registrada, así como los casos previamente analizados (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006). Mediante el recurso a los “métodos empíricos”, se busca la “generalización” de los casos y los tratamientos, incluso frente a cualquier contingencia (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006, pp. 271-272). En esta tarea se reconoce, implícitamente, la necesidad desconcertante de predecir y de controlar, no hechos naturales, sino al propio sujeto y la dimensión singular que lo caracteriza.

Debemos reconocer, sin embargo, que la psicología basada en evidencias deja entrever un problema añejo que es constitutivo del nacimiento de la psicología moderna, a saber, la pregunta por su estatuto

epistemológico. Es sabido que la psicología siempre ha buscado su cientificidad, pero esta búsqueda ha estado marcada, desde el comienzo, por una obsesión con el ideal de la ciencia moderna, cuyo paradigma suele situarse —no sin dificultad, pues su avance metodológico está marcado no por un proceso lineal sino por variaciones históricas— en la física (Chalmers, 1992). Este cientificismo fue tempranamente denunciado por Politzer (1972) quien reprochaba a los psicólogos la importación acrítica de los métodos de las ciencias físicas. Esta importación puede explicarse, al menos en parte, por una suerte de garantía o legitimidad teórica que ofrecerían las ciencias exactas, pero al realizarse acríticamente, se cae en un cientificismo pedante y hasta peligroso (Adorno, 2008; Haack, 2012; Lacan, 2009c).

Causalidad estructural

En el seno de la efervescencia estructuralista de los años sesenta en Francia, marcada por un fuerte interés en la galilenización-matematización de lo humano, por el descentramiento del sujeto y la oposición a toda experiencia fenomenológica (Balibar, 2005; Milner, 2003), Althusser produce uno de sus conceptos cruciales en su lectura de Marx: la causalidad estructural. Nos detendremos un momento en esta formulación.

En la primera mitad de la década de los sesenta, Althusser (1968) diagnosticaba una suerte de inercia teórica al interior del Partido Comunista Francés, inercia que tomó la forma de un pragmatismo político acéfalo, así como de una nula reflexión teórica sobre la filosofía marxista, desembocando en una cómoda interpretación humanista de Marx que servía como expiación de culpa por el periodo estalinista. En estas condiciones, Althusser (1968) plantea un objetivo claro: releer a Marx y dar cuenta de la especificidad de su filosofía, esto es, la “ruptura epistemológica” que separa a Marx de Hegel, de Feuerbach y de los economistas clásicos (p. 23).

Para Althusser (1968), la relación entre Marx y Hegel no puede reducirse a una simple “inversión” del método filosófico (p. 72), en donde la dialéctica hegeliana sería el método importado por Marx y aplicado a las condiciones materiales de existencia. Sin embargo, la simple inversión implica la conservación de toda la “problemática” hegeliana, en la que la dialéctica consiste en un “principio interno simple”: la progresión contradictoria de la conciencia en sus diferentes enajenaciones históricas hacia el *Saber Absoluto* (Althusser, 1968, pp. 83). En efecto, la contradicción hegeliana, como elemento fundamental de la dialéctica, es simple y única, pues es la misma en cada momento del desarrollo histórico. Una interpretación apresurada de Marx es la que traslada esta contradicción

hegeliana simple al campo de la historia, en donde la economía —la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción— sustituye a la conciencia como principio rector del desarrollo histórico: el marxismo, bajo esta perspectiva, se reduce a un simple economicismo (Althusser, 1968).

Althusser (1968) enfatizará el hecho de que el estatuto de la dialéctica es distinto en Marx que en Hegel, pues en Marx, la contradicción jamás es simple ni única, sino que su existencia se ve marcada por condiciones materiales en las que convergen las más diversas contradicciones: no hay un centro que determine todo lo demás —como lo quisiera el economicismo—, sino una red compleja de relaciones en la que las múltiples contradicciones se deben unas a otras su sentido. Tomando un término proveniente del psicoanálisis, Althusser (1968) concibe la contradicción marxista como una contradicción “sobredeterminada”¹, pues ella misma es “inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero”, “inseparable” de las condiciones de existencia en las que ella misma es “afectada” (p. 81). Dicho de otra manera, la sobredeterminación implica “la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo” (Althusser, 1968, p. 173). Siguiendo el argumento de Mao Tse-Tung (2016) en torno a la desigualdad y multiplicidad de las contradicciones sociales, Althusser (1968) nos recuerda que las “contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal” (p. 170).

Althusser (1968) identifica esta sobredeterminación en la Revolución Rusa de 1917: este acontecimiento no se derivó exclusivamente de una contradicción fundamental, sino del conjunto articulado de múltiples contradicciones que se agudizaron en esa coyuntura. La contradicción económica fundamental —aquella sostenida por el economicismo— no es tan fundamental cuando se toma en cuenta el conjunto de las demás contradicciones, singulares en cada coyuntura. Esta singularidad coyuntural, que parece ser una excepción de la regla economicista, resulta ser la “regla de la regla”: la sobredeterminación está “siempre-ya” operando en cada momento (Althusser, 1968, pp. 86, 164). La sobredeterminación es el “rasgo más profundo” de la dialéctica materialista de Marx y lo que constituye su “diferencia específica” con respecto a Hegel (Althusser, 1968, pp. 171, 180).

En *Leer El Capital*, la sobredeterminación pasa a ser el concepto de la causalidad estructural que Althusser identifica en Marx. De forma más

precisa, esta causalidad estructural es definida como la “eficacia de la estructura” sobre sus “efectos”, esto es, la “determinación”, “presencia” y “existencia” que tiene la estructura en cada uno de sus elementos (Althusser, 1969b, p. 203). Esta existencia de la estructura en sus efectos toma la forma de una “ausencia”, pues ella tan solo puede captarse en lo que sobredetermina; dicho de otro modo, la estructura está ausente sin que por ello deje de estar presente en cada efecto: actúa, paradójicamente, como “causa ausente” (Althusser, 1969b, pp. 195, 204).

No hay nada que pueda escapar de la estructura y su sobredeterminación, pues ella es, como lo reconoce Althusser (1969b) con un tono marcadamente spinozista, “inmanente a sus efectos” (p. 204): ningún elemento es exterior o trascendental a la estructura, sino que se produce y se organiza dentro de ella. Spinoza (2000) también atribuía esta inmanencia a Dios, pues él es “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (p. 55), en el sentido de que permanece y se vehiculiza en aquello que determina, y al mismo tiempo, esas cosas que no son sino atributos o modos de Dios, solo pueden existir en y por él.

Así, Althusser (1969b) llega a la conclusión de que Marx examina los fenómenos económicos, como la explotación de plusvalía, no como resultado de un sujeto económico individual —el *homo oeconomicus*— sino de una estructura compleja que involucra diversos elementos como relaciones de producción específicas, una organización precisa de las fuerzas productivas, así como ciertas superestructuras ideológico-políticas. Digamos que la plusvalía, descubierta por Marx (2014), es al mismo tiempo efecto y condición de la estructura capitalista y sus elementos: en el plusvalor ya está actuando la causalidad estructural del capitalismo. En este sentido, podemos ver que es la causalidad estructural lo que lleva a Althusser (1968, 1969b) a rechazar cualquier hipótesis antropológica-humanista, cuya premisa es la de atribuirle al sujeto una pretendida autonomía, así como una supuesta naturaleza o esencia universal. A este humanismo, Althusser (1968) le opone el “antihumanismo teórico” de Marx (p. 190).

La causalidad estructural althusseriana también trastornará el entendimiento sobre el concepto de tiempo histórico (Althusser, 1969b), cuestión que pocas veces se ha tomado en cuenta salvo excepciones (véase Ré, 2020). Para Althusser (1969b), el tiempo no es algo que se desarrolle cronológicamente, sino que obedece a una organización lógica, o mejor aún, topológica, inaprehensible de forma empírica. La historia no se reduce a una única línea temporal, sino que es el resultado de la combinación de

múltiples tiempos, historias diferenciales que poseen desarrollos desiguales y desajustados —*décalage*, según el término francés utilizado por Althusser—, pero a la vez articulados estructuralmente. El tiempo histórico es complejo, pues es un “tiempo de tiempos” en el que la “especificidad” de una historia temporal es definida por “el tipo de dependencia” que mantiene con otras historias, con otros tiempos (Althusser, 1969b, pp. 110-111). Althusser nos da el ejemplo de la filosofía:

La historia de la filosofía, por ejemplo, no es una historia independiente por derecho divino: el derecho a existir de esta historia como historia específica está determinado por las relaciones de articulación de eficacia relativa existente en el interior del todo [estructural]. (Althusser, 1969b, p. 110)

El concepto de causalidad estructural resulta importante en psicología crítica pues permite examinar las condiciones de existencia y de posibilidad del saber psicológico (López-Ríos, 2025a; 2025b). En cierto modo, es esta causalidad estructural la que se encuentra implícitamente planteada por Canguilhem (2009) y por Rose (1996), quienes han mostrado que determinadas formas de psicología surgen como el efecto de condiciones históricas precisas en las que convergen elementos económicos, políticos, culturales y filosóficos. En este sentido, el saber psicológico y su historia no están situados en un plano trascendental, universal o exterior a las condiciones estructurales, sino que es un efecto de la inmanencia estructural: *un efecto sobredeterminado por la estructura, por sus elementos, por los tiempos diferenciales*. Para decirlo de otra manera, el saber psicológico solo puede comprenderse a condición de definir su lugar en la estructura social, de determinar las relaciones diferenciales en las que ella participa, de dar cuenta de su “índice de eficacia” como elemento particular que incide retroactivamente en la estructura (Althusser, 1969b, p. 117). La verdad de la psicología se localiza en la estructura y su dispersión constitutiva (López Ríos, 2024).

Así, los objetos de estudio de las distintas psicologías deben entenderse en función de la estructura social que los produce. El surgimiento de la psicología positiva y su interés en el estudio de la felicidad (Seligman, 2017) obedecen menos a criterios científicos que a condiciones económicas y políticas precisas, entre ellas: la expansión frenética de las políticas neoliberales; sus imperativos ideológicos como la competencia y el rendimiento; la exigencia moral de bienestar que busca el placer de los sujetos en las condiciones extenuantes del posfordismo; la identificación subjetiva con los objetivos empresariales; la aparición del imperativo

neoliberal de goce que simula una falsa recuperación de la satisfacción pulsional (López Ríos, 2024).

Del mismo modo, el programa cientificista de la psicología basada en evidencias, cuyo fin es la acumulación de datos y la generalización-estandarización de los tratamientos (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006), es correlativo de la tecnocracia neoliberal que busca predecir y manipular los mercados financieros (Laval & Dardot, 2013), y al mismo tiempo, busca controlar la subjetividad mediante su cifrado numérico-estadístico reduciendo por completo su singularidad transindividual (Braunstein, 2020; Deleuze, 2006). De ahí entonces que podamos hablar de una *psicología neoliberal*, pues ella surge al interior de la estructura capitalista.

La causalidad estructural también nos sirve en psicología crítica para criticar la psicologización del malestar contemporáneo. En lugar de concebir el malestar subjetivo como algo personal y privado, producto del desajuste neuroquímico, de las distorsiones cognitivas o de la falta de motivación y resiliencia, la causalidad estructural pone en juego el descentramiento del sujeto, su dispersión en la estructura, de modo que la condición individual de su malestar es tan solo aparente, pues este último aparece como un efecto sobredeterminado, un elemento que ya no es interior al sujeto, sino que se localiza en la exterioridad política de la estructura. Mientras que la psicología culpabiliza al sujeto de su malestar pues se contenta con el efecto imaginario de la causalidad metonímica (Miller, 2017), la psicología crítica debe repolitizar el sufrimiento, una repolitización que pasa por el discernimiento de la estructura social que lo produce. Así, la depresión o la ansiedad, síntomas contemporáneos, podrán ser referidos a las exigencias ideológicas de rendimiento, competencia y flexibilidad del capitalismo neoliberal, y no a una supuesta interioridad psicológica que se puede predecir y controlar en el laboratorio o en el consultorio.

Debemos insistir, sin embargo, en que la causalidad estructural no se aprehende empíricamente, no es una realidad tangible, sino que es el producto de una práctica teórica en la que participan medios teóricos de producción específicos. Así, se impone una exigencia teórica a la psicología crítica, pues de lo contrario, el empirismo acéfalo —que pretende atenerse a lo real, a lo práctico, desdeñando la reflexión teórica— puede conducir a las mismas confusiones ideológicas en las que incurren los psicólogos.

Ideología

Quizás el concepto más difundido y conocido de Althusser es el de ideología. La publicación de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970) fue un verdadero hito en la teoría marxista, pues produjo una nueva forma de comprender el funcionamiento de la mistificación ideológica. Sin embargo, la cuestión de la ideología aparece en Althusser mucho tiempo antes, en 1964, en el texto *Marxismo y humanismo*, incluido en *Pour Marx*. Althusser (1968) define por primera vez a la ideología como un “sistema (que posee su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada”, un sistema que funciona como una “atmósfera” que resulta “indispensable” para que la sociedad pueda “subsistir” (pp. 191-192). Estas representaciones ideológicas se imponen al sujeto “sin pasar por su conciencia” (Althusser, 1968, p. 193), aunque él experimente dichas representaciones como productos de su actuar consciente. Sin embargo, este actuar consciente se encuentra siempre mediado por una “relación imaginaria” establecida por la ideología, es decir, por una “sobredeterminación de lo real por lo imaginario”, por lo que la experiencia vivida y consciente “pasa por la ideología, más aún, es la ideología misma” (Althusser, 1968, p. 163). Este carácter imaginario de la ideología será enfatizado nuevamente en 1970, al definirla como la “representación de la relación imaginaria” que el sujeto mantiene con sus condiciones sociales de existencia (Althusser, 2015b, p. 295).

El modo en que la ideología se impone a los sujetos fue examinado por Althusser (1996d, 2015b) en dos textos importantes: en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* de 1966, y en el famoso artículo de 1970 anteriormente citado. En 1966, Althusser (1996d) introduce por primera vez el concepto de “interpelación” como el mecanismo por excelencia de la ideología. Esta interpelación ideológica “es la que asegura la función de designar” a los sujetos adecuados que ocuparán la “función-soporte (*Träger*)” que cada estructura social define en un momento determinado (Althusser, 1996d, p. 117): esta función-soporte puede ser la de un obrero, un gerente, un político, un empresario, un docente, o cualquier otra, lo importante es que la ideología se asegure de que cada sujeto esté cumpliendo su papel. Esta interpelación tiene como efecto paradójico un sujeto que cree que tiene una identidad propia, pero la realidad es que es esta interpelación lo que le proporciona “sus documentos de identidad” (Althusser, 1996d, p. 121). Es por ello por lo que podemos decir que la ideología produce un oxímoron: el reconocimiento de la identidad y, al

mismo tiempo, el desconocimiento del lugar del sujeto en la estructura social.

En el texto de 1970, la teoría althusseriana de la ideología encuentra su forma más acabada. Ahí, Althusser (2015b) introduce el concepto de *Aparatos Ideológicos de Estado*, concepto que permite definir a la ideología en su carácter material, pues la interpelación ideológica no sucede en el plano de las ideas, sino que se despliega en la inmanencia de las prácticas materiales existentes en aparatos ideológicos específicos: la escuela, la familia, la cultura o la política, por mencionar algunos. Estos aparatos ideológicos se articulan en un “concierto” guiado por la “partitura” de la ideología dominante (Althusser, 2015b, p. 290), de modo que esta ideología cobra múltiples formas y se reproduce a través de las evidencias impuestas por las prácticas materiales (p. 302).

La interpelación ideológica, como señala Althusser (2015b), tiene como fin la reproducción de las condiciones sociales existentes. La ideología se dirige a los individuos mediante su nombre y su función, lo que parece asegurar la autonomía e identidad del sujeto, pues responden “¡Sí, soy yo, yo soy ese!”. Sin embargo, esta autonomía es ilusoria, pues la respuesta al llamado, la confirmación del sujeto de que se trata de él, equivale a su sujeción: la interpelación no es otra cosa sino la inoculación de las representaciones ideológicas en el sujeto. Se trata de un movimiento de “redoblamiento especular” en el que el sujeto interpelado no hace sino reflejar en su interior —entiéndase, en su pretendida autonomía— a la ideología exterior que lo interpela y lo sujeta (Althusser, 2015b, p. 307).

Cabe una precisión más en torno a la ideología. Esta última es una realidad omnipresente y omnihistórica —lo que no quiere decir que se trate siempre de la misma ideología—, por lo que no puede existir un afuera de la ideología. Así como para Lacan (2009b) no hay metalenguaje, para Althusser (2015b) no hay un afuera pre-ideológico. Somos “siempre-ya” sujetos de la ideología (Althusser, 2015b, p. 304), lo que equivale a decir que la interpelación ideológica opera desde antes de nuestro nacimiento. No hay un momento originario, previo a la interpelación ideológica, pues “la existencia [material] de la ideología y la interpelación de los individuos en cuanto sujetos son una y la misma cosa” (Althusser, 2015b, p. 304). Ahora bien, aquel o aquella que se cree fuera de la ideología, es quien se encuentra más ideologizado. La ideología tiene como finalidad el “imponer...las evidencias como evidencias” (Althusser, 2015b), es decir, la interpelación ideológica tiene la función paradójica de hacer que los hechos ideológicos

sean percibidos como hechos naturales, lo que produce una sensación de exterioridad con respecto a la ideología. Por ejemplo, quienes creen fervientemente en la naturaleza (neo)liberal del humano, no hacen sino confirmar su sujeción a la ideología dominante del capitalismo avanzado.

En psicología crítica, el recurso al concepto de ideología nos permitirá examinar el modo en que las psicologías dominantes participan en el concierto ideológico y, por tanto, en la reproducción ideológica de la estructura capitalista. Se podrá interrogar, por ejemplo, por qué la psicología positiva pone énfasis en el optimismo resiliente y en la capacidad de fluir de las personas (Seligman, 2017): ¿acaso no vemos aquí el hecho de que la ideología de la flexibilidad, propia del capitalismo posfordista neoliberal, encuentra su prolongación y reproducción en el discurso psicológico? En este sentido, la psicología fundada por Martin Seligman no solo encubriría a la ideología dominante, sino que la reproduce y la reorganiza a través de diferentes términos aparentemente científicos y objetivos. La ambición de generalizar los datos en la psicología basada en evidencias también resulta problemática, pues ¿qué es aquello que se quiere generalizar, sino determinados presupuestos ideológicos en torno a los sujetos que reciben los tratamientos? Esta tendencia científicista no es sino la forma en que la ideología se autoconfirma a través de los procedimientos empíricos de los psicólogos.

El entendimiento de la interpelación ideológica también permite dilucidar la lógica de la psicologización. Como lo ha mostrado De Vos (2019), la psicologización equivale a una interpelación, en el sentido althusseriano del término. De forma más precisa, la existencia de la psicología se reduce a la psicoeducación de los sujetos (De Vos, 2019): se les debe enseñar que poseen una interioridad psicológica delimitada, objetivable, susceptible de ser estudiada, medida, modificada y controlada. Para decirlo en tono althusseriano, digamos que la interpelación realizada por los psicólogos se consume en el momento en que se produce una pretendida *naturaleza o esencia psicológica*. El trabajo del psicólogo crítico estriba, entonces, en examinar las condiciones ideológicas de esta psicologización.

El concepto de ideología, correlato lógico de la causalidad estructural, impide la reducción psicologizante del sujeto, pues los comportamientos y las actitudes que se le puedan atribuir no son productos de su interioridad psicológica, sino de las prácticas materiales existentes y su respectiva interpelación ideológica. Lo más exterior, la exterioridad de la ideología, termina por convertirse en lo más interior, y viceversa: lo más interior del

sujeto parece lo más ajeno y exterior, pues es la ideología lo que habla a través de él.

Reivindicación althusseriana del inconsciente

La crítica althusseriana de la psicología tiene como condición de posibilidad el reconocimiento de la cientificidad del psicoanálisis y, por lo tanto, de la reivindicación del descubrimiento freudiano (Althusser, 1996b, 1996a). De forma más precisa, la recuperación lacaniana de esta herencia es lo que se encuentra en el núcleo de la crítica filosófica de Althusser a la psicología (Abeijón, 2013; Gillot, 2010; Pavón-Cuéllar, 2019a). No hay crítica althusseriana de la psicología sin una reivindicación previa del descubrimiento freudiano. Es el objeto del psicoanálisis, el inconsciente, lo que lleva a Althusser (1996b) a rechazar no solo el presupuesto del *homo psychologicus* que se cree dueño y autor de su discurso, sino también su correlato en la economía: el *homo oeconomicus*.

Ahora bien, la herencia freudiana tiene un lugar aún más fundamental en la reflexión teórica del filósofo galo, que va más allá de la crítica de la psicología. El psicoanálisis aparece en Althusser de tres formas distintas, pero relacionadas entre sí. En primer lugar, el psicoanálisis aparece como un recurso invaluable para la práctica teórica, pues en él se pueden encontrar diversos conceptos con las que se puede abordar a Marx: sobredeterminación, desplazamiento y condensación, lo imaginario, síntoma. Esta valoración del psicoanálisis y sus términos está ligada necesariamente al reconocimiento de su estatuto científico (Hernández, 2019): Freud habría fundado la nueva problemática en torno al inconsciente, cuya condición fue una ruptura epistemológica con la psicología clásica de la conciencia (Althusser, 1996b, 2014).

En segundo lugar, el psicoanálisis es considerado en su homología con el marxismo: tanto en Marx como en Freud, se encuentra planteado “el mismo problema teórico”: la sobredeterminación o la causalidad estructural (Althusser, 1969b, p. 203). Otro punto de homología reside en el hecho de que la teoría freudiana es tan “conflictiva” como la teoría marxista, pues ambas introducen una “escisión” con respecto a la ideología burguesa y a la ideología psicológica (Althusser, 1996c, pp. 196-197). El marxismo y el psicoanálisis también son homólogos en su carácter “materialista” y en su búsqueda de lo “verdadero” (Althusser, 1996c, p. 195-196). Es quizás gracias a Althusser por lo que Lacan (2021a) —y posteriormente Žižek (1992)— también puede establecer una homología entre Marx y Freud.

Ambos se ocuparían de la pérdida que se produce en la estructura social: la plusvalía y el plus-de-gozar (Lacan, 2021a).

La tercera forma en que el psicoanálisis aparece en Althusser es a través de la reivindicación que el filósofo marxista hace del inconsciente. El materialismo histórico no puede ignorar el inconsciente, es decir, una teoría materialista de la historia no puede prescindir de la teoría psicoanalítica del deseo, y viceversa, la teoría del deseo inconsciente debe tener por condición la teoría marxista de la historia (Althusser, 1996b, 1996d, 1996a). Así, Althusser (1996d) plantea que el materialismo histórico debe prestar atención a la forma en que el inconsciente “se articula sobre el sujeto ideológico”, pues el primero es lo que “permite a los individuos humanos asumir la función de sujetos ideológicos” es decir, el inconsciente es “indispensable para que funcione el sistema” que requiere ideológicamente de dichos sujetos (pp. 122-123). De igual modo, Althusser (1996b) insiste en tomar en cuenta el problema de la “variación histórica” de las estructuras sociales y cómo ella puede “afectar sensiblemente” al inconsciente (p. 46). La ideología, en Althusser, vehiculiza y materializa al inconsciente: la ideología otorga al inconsciente la “modalidad de su materia” (Althusser, 1996b, p. 37). De este modo, el reproche que Žižek (1992) dirige en contra de Althusser por haber descuidado la cuestión del sujeto del inconsciente, se vuelve insostenible. Podemos decir que, para Althusser, la crítica de la economía política debe implicar una crítica a la economía libidinal.

Althusser exhorta a la psicología crítica a tomar en serio el inconsciente. En la actualidad, es necesario examinar las formas en las que el capitalismo neoliberal expolia y explota la fuerza libidinal de trabajo, es decir, es necesario que los psicólogos críticos se planteen las siguientes preguntas: ¿de qué modo la economía libidinal del sujeto se convierte en un elemento necesario para la reproducción social?, ¿cómo participa la psicología en esta explotación de la economía libidinal? En el capitalismo, el deseo y el goce, entendidos como deseo y goce del *Otro* (Lacan, 2009b), son cooptados por la lógica del capital flexible. De forma más precisa, en el capitalismo neoliberal, el goce, entendido como la tensión-satisfacción pulsional (Lacan, 2015, 2021b), ya no se encuentra prohibido por la cultura, sino que la cultura neoliberalizada produce la ilusión de un goce sin límites, un goce que no pasa por la mediación simbólica del deseo (Recalcati, 2021). Aquí, el recurso a Lacan se vuelve indispensable pues, al igual que en Althusser, su propuesta teórica sobre el inconsciente es irreductible a la lógica individualista y psicologizante. Para Lacan (2009a, 2009b), el inconsciente no se encuentra en el interior del sujeto, sino que está

estructurado y causado por los significantes del gran *Otro* (la cultura, la economía, la política, la ideología).

La reivindicación del inconsciente en psicología crítica se vuelve también necesaria frente a los embates científicistas que provienen de las ciencias sociales, y particularmente de la psicología dominante (Pavón-Cuéllar, 2023b, 2023a). El científicismo y su obsesión por la objetividad tienen por efecto el rechazo y la “supresión del sujeto [del inconsciente]” (Lacan, 2021c). La psicología basada en evidencias, al generalizar y estandarizar los tratamientos, anula la singularidad de cada sujeto, pues elimina su historia al reducirla a un dato numérico que será acumulado en el conjunto de evidencias (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006). El inconsciente supone un problema para este programa científicista, pues su movimiento metonímico y frenético desborda cualquier intento de objetivación.

Lectura sintomal

Althusser también le ofrece a la psicología crítica una importante herramienta metodológica para abordar los discursos de la psicología contemporánea, a saber, la *lectura sintomal*. Este método de lectura es propuesto por Althusser (1969a) en su proyecto de retorno a Marx y se deriva del modo en que Marx lee a los economistas clásicos. Lo interesante es deducir las consecuencias posibles de este novedoso método que Althusser elabora sirviéndose de la herencia freudiana.

Althusser (1969a) hace parte de la pregunta ¿cómo leer a Marx? Primero, establece una línea de demarcación con respecto a una simple lectura transparente de cualquier texto en la que nos encontraríamos frente a una continuidad textual sin perturbaciones o fragmentaciones. Este tipo de lectura tiene como fundamento dos posiciones filosóficas complementarias: el idealismo y el empirismo. Por un lado, Althusser (1969a) refiere esta forma de lectura a la concepción idealista hegeliana de la esencia: para Hegel, la esencia se expresa en cada uno de sus elementos, de modo que la verdad está ya contenida, de forma transparente, en cada uno de ellos. Por otro lado, la idea de una apropiación directa de la verdad textual es correlativa de la concepción empirista del conocimiento (Althusser, 1969a). El empirismo supone la existencia del conocimiento en el objeto real, por lo que bastaría realizar una simple extracción —la experiencia directa del sujeto cognoscente— de la verdad contenida en lo real mismo (Althusser, 1969a). Considerada críticamente, esta concepción empirista no es sino la proyección de los propios mitos del sujeto

cognoscente sobre el objeto que se quiere conocer; en el caso de la lectura, el objeto es el texto que revela inmediatamente una verdad accesible de forma directa. Esta proyección produce un redoblamiento especular: al proyectar un *a priori* teórico que se presupone presente en el objeto real, el sujeto no hace sino reencontrarse a sí mismo, falsificando así el proceso de conocimiento (Althusser, 1969a). De ahí entonces que Althusser (1969a) insista en un distanciamiento del “mito especular del conocimiento” basado en un “reconocimiento en espejo” establecido entre una solución anticipada a un problema planteado a partir de esta solución (pp. 24, 59).

En estas condiciones, Althusser identifica que Marx introduce una nueva forma de lectura que trastorna la pretendida transparencia y unidad de todo texto. Esta nueva forma de leer se encuentra en la crítica que Marx dirige a los economistas clásicos, como Adam Smith. Marx no solo compara el discurso de la economía política clásica con el suyo, ni tampoco se limita a señalar aciertos y desaciertos en función de lo que él mismo descubre. Por el contrario, lo que muestra Marx es que, en el seno mismo del discurso de la economía política de Smith, se producen ciertos tropiezos o fisuras que trastocan la unidad textual. Lo que Marx descubre es que Smith *ve algo que sin embargo no ve*, produciendo una “identidad necesaria y paradójica” entre el ver y el no-ver (Althusser, 1969a). Para decirlo en otros términos: Marx identifica la existencia de algo que se asoma en el discurso de Smith y que, sin embargo, pasa desapercibido para el economista. Por ello, Althusser (1969a) declara que

lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que le falta, es, por el contrario, *lo que no le falta*; no es aquello en que falla, es, por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve. (p. 26)

Marx detecta, en el seno de la economía política de Smith, una confusión entre el valor del trabajo y el valor de la *fuerza de trabajo*. Smith describe, sin saberlo, un objeto nuevo, a saber, la única sustancia que puede crear valor: la fuerza de trabajo del sujeto; sin embargo, Smith permanece describiendo únicamente el trabajo, a secas, callando y guardando silencio sobre una nueva realidad que sin embargo se asomó de forma intermitente en su discurso (Althusser, 1969a). En este sentido, la lectura de Marx permite “ver blancos” en lo “apretado del texto” de Smith, blancos o silencios que dan cuenta de aquello que “el texto clásico dice sin decirlo y no dice al decirlo” (Althusser, 1969a, pp. 27, 32). En el texto de Smith, hay algo que se hace presente y, al mismo tiempo, se encuentra ausente: se trata de una “presencia fugitiva”, de algo visible que se elide y se escamotea en el propio

texto bajo la forma de “lapsus, de ausencia, de carencia o de síntoma teóricos” (Althusser, 1969a, p. 32). Es una presencia que tan solo está señalada con “puntos suspensivos” al interior de las respuestas que da el texto (Althusser, 1969a, p. 28).

En efecto, estos elementos excluidos y ausentes solo pueden aprehenderse, paradójicamente, a través de los significantes del propio texto. Así, Marx detecta “dos textos”, en la que el “segundo texto se articula sobre los lapsus del primero” (Althusser, 1969a, p. 33). Solo una lectura ingenua conservaría la integridad y unidad del texto, evitando este desgarramiento interno producido por la presencia —ausente— de un segundo texto que irrumpe sorpresivamente a través de estos elementos sintomáticos.

De ahí entonces la denominación de una *lectura sintomal*, que hace eco de la escucha freudiana del inconsciente, tal como Althusser (1969a) lo reconoce. Esta lectura es definida por Althusser (1969a) como aquella que concibe el texto como algo sintomático en el sentido psicoanalítico del término, es decir, como una *falla* en el discurso que revela una sobredeterminación compleja, una falla que dice más de lo que quiere decir: esta lectura sintomal “descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero” (Althusser, 1969a, p. 33). Es en el texto mismo en donde se produce y se articula una nueva verdad, que tan solo se escabullía en las diferentes dislocaciones, silencios, omisiones o confusiones. Ahora bien, Marx no se contenta con leer esos silencios o síntomas discursivos, sino que su lectura también implica una “restauración” de la “continuidad” del texto, es decir, intenta “establecer-restablecer” aquel segundo texto que solo estaba presente a través de una ausencia (Althusser, 1969a, p. 28). Marx es, por lo tanto, un lector del síntoma.

Debe considerarse aquí la objeción que Žižek (1992) realiza a la lectura sintomal. El reclamo del filósofo esloveno estriba en el hecho de que el método althusseriano de lectura ya no sería necesario en la actualidad, porque la forma de la ideología ya no es la del ocultamiento de una realidad, sino la de la manifestación cínica y descarada de los intereses mezquinos de las clases dominantes (Žižek, 1992). Sin embargo, Žižek no toma en cuenta que Althusser no divide el texto entre lo oculto y lo manifiesto, entre la verdad y su forma sintomática. Más bien, Althusser (1969a) presta atención a la forma en que la verdad se organiza a través de los significantes

textuales, a través de su sobredeterminación: la forma sintomática es ya la manifestación material de la verdad. Lo invisible del texto se articula en lo visible, siendo este último la forma misma de ese invisible, la forma de su revelación y de su presencia. De ahí entonces que la lectura sintomal sea “una lectura del descubrimiento más que del encubrimiento” (Pavón-Cuéllar, 2019b, p. 8).

La lectura sintomal resulta ser un método valioso para leer el discurso de la psicología dominante, tal como ya se ha realizado en otros trabajos (Braunstein, 1991a; López-Ríos, 2025b). Braunstein (1991a) concibe esta lectura sintomal como una lectura “inquietante” e “intranquilizadora”, pues ella está encargada de “producir preguntas”, de detectar una “estructura invisible” que es necesario “esclarecer” (p. 331). Este método de lectura le permitió a Braunstein (1991a) elucidar el hecho de que la psicología académica se encuentra “supeditada a una política que es la del capitalismo”, pues ella cumple un “encargo social” que le fue conferido: la sujeción de los sujetos a las condiciones existentes (pp. 354, 360). Así, la psicología crítica debe considerar el discurso de la psicología como algo sintomático, susceptible de ser leído críticamente para dar cuenta de sus condiciones de posibilidad. Esta lectura sintomal le permitirá al psicólogo crítico identificar y reconstruir la verdad de la psicología, así como las formas en que la ideología dominante se articula a través de los significantes del saber psicológico.

Materialismo aleatorio

En el último tramo de su vida y de su producción teórica, en la década de los ochenta, Althusser (2002, 2015a) introduce la cuestión del encuentro aleatorio, de lo contingente y lo acontecimental. El *materialismo aleatorio o del encuentro* rechaza cualquier teleología de la historia, es decir, del establecimiento de un fin trascendental hacia el cual se dirige todo el devenir histórico. Para Althusser (2002, 2015a), no existe un *Origen*, una *Causa Final*, un *Fin trascendental* o una *Génesis* de la historia. Todas estas concepciones implican la lógica idealista-hegeliana del *Saber Absoluto*: la conciencia que, en su autodesarrollo, es el punto de partida y el punto de llegada del devenir histórico.

Por el contrario, la historia, para Althusser (2002), es el resultado aleatorio, contingente, del “encuentro” de elementos en una “coyuntura”, un encuentro que “puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar” (pp. 33, 39). Que la historia sea el producto aleatorio de este encuentro quiere decir que no hay una necesidad *a priori* que establezca de antemano que

determinados hechos deben suceder de esa manera. La existencia del capitalismo, por ejemplo, no se deduce de una fuerza trascendental omnihistórica. No había nada necesario en el surgimiento del capitalismo: su aparición fue aleatoria e imprevista, derivada de un encuentro puramente fortuito. La historia, por lo tanto, está sujeta a la irrupción sorpresiva, inesperada y aleatoria de un encuentro que subvierta lo dado; al surgimiento imprevisto de acontecimientos que trastornan lo establecido; a esa desviación de los átomos producida por el “clinamen” que Althusser (2002) identifica en Epicuro (p. 33). De ahí que Althusser (2002) defina a la historia como

la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero del vacío. (p. 39)

Para ser más precisos, la estabilidad y la continuidad del curso histórico son provisionales pues no hay una necesidad trascendental que las garantice: el encuentro aleatorio es siempre inminente y, por lo tanto, la disolución de lo dado está a la orden del día. Que el capitalismo parezca eterno y necesario es un efecto ideológico que busca naturalizar algo que es producto de la contingencia histórica. El ascenso de las políticas de ultraderecha en el mundo puede considerarse como el intento por suturar la propia condición inestable del capitalismo neoliberal.

Es por esto por lo que la filosofía ya no puede ser la reflexión sobre la “Razón” o el “Origen” trascendental de las cosas, pues “no supone nada prestablecido”, sino que es la “teoría” del “hecho de la contingencia”: esta filosofía debe ser la del “materialismo del encuentro”, que parte de un “vacío filosófico” constitutivo en el que “ningún principio de decisión decide por adelantado” (Althusser, 2002, p. 34, 38-39). El materialismo del encuentro no parte de la “contingencia de la necesidad” sino más bien, de la “necesidad de la contingencia”: parte de lo que está dado aleatoriamente en una coyuntura (Althusser, 2002, p. 53). Así, un materialismo consecuente es aquel que no antepone ninguna teleología, ni siquiera la de la economía, pues hacer una teoría de los fines desemboca siempre en el idealismo.

Si bien la propuesta del materialismo aleatorio althusseriano se produce en una etapa tardía de la producción teórica del filósofo marxista, lo cierto es que ya prefiguraba en los años sesenta. En plena reflexión estructuralista, Althusser (1968) no duda en señalar esa “irrupción de la

historia real en la ideología misma” (p. 67), una irrupción inesperada que modifica radicalmente las condiciones de un pensamiento teórico como el de Marx. Esta irrupción de lo *real de la política* en la teoría, como el “descubrimiento de la lucha de clases, del capitalismo en carne y hueso y del proletariado organizado”, es lo que es lo que lleva a Marx a “cambiar de elemento”, a distanciarse de su pasado hegeliano (Althusser, 1968, p. 66).

Posteriormente, Althusser (1969b) vuelve sobre la naturaleza acontecimental de los “hechos históricos” y su capacidad de producir “una mutación en las relaciones estructurales existentes”, una “mutación real” (p. 112). Así, la contingencia de los acontecimientos políticos e históricos marcaría el límite, el “borde” de la propia estructura (Romé, 2017, p. 75). Lo aleatorio precede a la estructura, es su condición misma pues se encuentra siempre acechándola: de ahí entonces que el “orden” estructural surja después del “desorden” contingente y aleatorio (Althusser, 2002, p. 56). De ahí entonces que Althusser no pueda considerarse como alguien que cae en el fatalismo estructuralista (López-Ríos, 2025).

La contingencia también está presente en la historia y la producción de la ciencia. La historia de la ciencia, como advierte Althusser (1969a), no obedece a un movimiento teleológico en el que se desarrolle el progreso de la conciencia, sino que es “jalónada por discontinuidades radicales” que son el producto contingente de las “condiciones” de un momento determinado: por lo tanto, cuando se trata al saber científico, se debe plantear “la necesidad de su contingencia” (pp. 50-51). Althusser (2008a) llega a la conclusión de que la ciencia

Nace del concurso imprevisible, increíblemente complejo y paradójico, pero necesario en su contingencia, de *elementos* ideológicos, políticos, científicos (procedentes de otras ciencias, filosóficos, etc., que en un momento determinado *descubren, pero a posteriori, que ellos se buscaban*, ya que se encuentran sin reconocerse en la figura teórica de una ciencia naciente. (Althusser, 2009a, pp. 178-179)

En una carta dirigida a su psicoanalista, Althusser (1996a) rechaza la noción de “génesis” del sujeto porque “toda génesis es necesariamente teleológica”, pues implica que la historia del sujeto no sea otra cosa que el “desarrollo de un mismo individuo identificado por adelantado”, lo que produce una “ilusión retrospectiva” en la que el sujeto actual ya está contenido desde el comienzo (pp. 74-76). La ideología de la génesis sirve para introducir, de forma subrepticia, una pretendida naturaleza o esencia

humana que se desarrolla en el curso histórico del sujeto, independientemente de las variaciones de este curso.

El materialismo aleatorio de Althusser coincide, además, con la propuesta lacaniana del inconsciente, considerado ya no solo como estructurado como un lenguaje, sino como aquello que produce “sorpresa” y que “rebasa al sujeto” (Lacan, 2022, p. 33). El inconsciente es aquello que irrumpe, aquello que introduce una “hiencia” en el sujeto, pues lo confronta con un “real que puede muy bien [...] no estar determinado” (Lacan, 2022, p. 30). La dimensión de lo aleatorio es lo propio del deseo, pues su movimiento no cesa y nunca se sabe cuáles serán los significantes en los que se deslizará.

Podemos decir que el materialismo aleatorio althusseriano es incompatible con la lógica de la psicologización, pues esta presupone la existencia de una esencia o naturaleza psicológica eterna e invariable en el tiempo. En este sentido, la psicologización no es sino otra cara de la teleología. La psicología basada en evidencias materializa a la perfección este ideal teleológico, pues su lógica de la predicción y generalización tiene como condición que el sujeto sea el mismo en todos los casos. La psicología positiva tampoco puede prescindir de la teleología, pues ella tiene como premisa la naturaleza hedonista del sujeto. Aunque estas psicologías consideren las variaciones históricas, esto no implica una variación de la naturaleza psicológica del sujeto, precisamente porque se trata de una naturaleza invariable e inmutable. Para decirlo en términos que los psicólogos conocen muy bien, digamos que la naturaleza psicológica (los rasgos de personalidad, las emociones, las capacidades cognitivas, los comportamientos estandarizados) son la variable dependiente sobre la que actúan otras variables independientes, sin que por ello la variable dependiente modifique su esencia.

El materialismo aleatorio de Althusser, al igual que el psicoanálisis y su ética del deseo, reivindica la dimensión acontecimental del sujeto, posibilitándole una apertura, una desviación frente a la lógica cerrada de la psicologización. Lo aleatorio es la recuperación misma de la historia del sujeto, aquella que es suprimida en el cúmulo de datos de la psicología basada en evidencias. Es cierto que el sujeto puede ser aquello que se describe de forma estadística por los psicólogos, pero también puede ser otra cosa, puede escapar a la generalización, puede haber una sorpresa, una irrupción de algo nuevo: la irrupción de un acontecimiento que no pueda ser medido o aprehendido por los métodos empíricos de las psicologías

dominantes. Lo aleatorio nos enfrenta con la verdad de que no existe tal cosa como una esencia psicológica trascendental establecida de una vez y para siempre.

Conclusiones. La importancia de la práctica teórica en psicología crítica

En la actualidad, dentro de los movimientos de resistencia, se hace un llamado precipitado e impetuoso a la acción, a la praxis, a la militancia práctica, y al mismo tiempo, se promueve un desdén de la teoría bajo el pretexto de su ineffectividad política. Lo sintomático de estos llamados es que, paradójicamente, resultan tan compatibles y adecuados a la lógica neoliberal que pulveriza cada vez más el pensamiento crítico y filosófico, que exige un movimiento acelerado, inmediato, que no implique mayor reflexión.

Este desdén por la teoría en nombre de un materialismo práctico se basa paradójicamente en la división idealista entre teoría y práctica, entre pensamiento y realidad material. Sin embargo, como ya había mostrado Marx (1982), la teoría es una “manera de apropiarse” de lo concreto, sin que esta apropiación sustituya a lo concreto mismo (p. 22). Para Marx (1982), la teoría permite captar “múltiples determinaciones y relaciones” en lo concreto, es decir, logra discernir que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones” (p. 21). El trabajo teórico reproduce este concreto como un “concreto espiritual”, como un “concreto del pensamiento” (Marx, 1982, p. 22). Lo concreto real no se pierde de vista en el proceso teórico.

Desde una posición materialista, la teoría no es algo independiente de la política, sino que se encuentra sobredeterminada por ella, pues todo pensamiento teórico está siempre “basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada” (Althusser, 1969a, p. 48). La teoría es siempre de lo singular, pues se sitúa en situaciones políticas concretas y coyunturales (Althusser, 1969b, 2002; Romé, 2017); es por esto por lo que no puede haber una teoría de lo universal, ni de un trascendental teleológico. La teoría es una práctica específica que actúa en el mundo concreto, en la inmanencia de la materialidad social: ella también sobredetermina al mundo en el que se desarrolla, incide sobre él desde el momento en que “hace pensable lo político” (Romé, 2017, p. 73). De ahí entonces que podamos decir que toda teoría tiene efectos políticos, sea reproduciendo la ideología dominante, sea criticándola y denunciándola. Con ello no queremos decir que la teoría es el punto de partida de la transformación del mundo, sino que habilita nuevos modos de

inteligibilidad, siendo estos un momento necesario para la transformación política. Así como no hay teoría sin política, podemos decir que no hay política sin teoría.

La psicología crítica no puede prescindir del trabajo teórico. Renunciar a él es dar concesiones al pragmatismo y empirismo acéfalo. La apuesta por una alternativa radicalmente distinta a las psicologías dominantes debe tener por condición una práctica teórica que ponga en juego determinados medios de producción para realizar una crítica radical de los fundamentos ideológicos del saber psicológico, así como una elaboración seria de nuevos conceptos. El presente trabajo tan solo ha pretendido ofrecer algunos medios teóricos provenientes del marxismo althusseriano. Tal elección no fue arbitraria, pues encontramos en él un discurso antipsicológico, incompatible con la lógica psicologizante. Es quizás en esta incompatibilidad con lo psicológico —presente también en el psicoanálisis lacaniano, al cual nos hemos referido no por casualidad— en donde estriba su potencial subversivo y su capacidad teórica para producir no solo respuestas, sino nuevas preguntas en torno al sujeto, hasta entonces inexistentes en la psicología.

Notas

¹ El término *sobredeterminación* fue introducido por Freud (1979, 1986) para designar el modo en que las formaciones del inconsciente, como los sueños, los síntomas neuróticos, los chistes o los lapsus, son causados no por un centro, sino por una serie compleja y ramificada de acontecimientos que se entrelazan y concurren a su formación.

Referencias

- Abeijón, M. (2013). Psicoanálisis y psicología en la obra de Louis Althusser. *Affectio Societatis*, 10(18), 2-18. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.15596>
- Adorno, T. (2008). Sobre la lógica de las ciencias sociales. En *La lógica de las ciencias sociales* (pp. 41-71). Colofón.
- Adams, G., Estrada-Villalta, S., Sullivan, D., & Markus, H. R. (2019). The Psychology of Neoliberalism and the Neoliberalism of Psychology. *Journal of Social Issues*, 75(1), 189-216. <https://doi.org/10.1111/josi.12305>
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969a). De El Capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser & É. Balibar (Eds.), *Para leer El Capital* (pp. 18-77). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969b). El objeto de “El Capital”. En L. Althusser & É. Balibar (Eds.), *Para leer El Capital* (pp. 81-209). Siglo XXI.

- Althusser, L. (1996a). Cartas a D... En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 49-95). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996b). Freud y Lacan. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 17-48). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996c). Sobre Marx y Freud. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 193-211). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996d). Tres notas sobre la teoría de los discursos. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 97-145). Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio* (pp. 31-71). Arena Libros.
- Althusser, L. (2008a). Elementos de Autocritica. En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (pp. 169-208). Akal.
- Althusser, L. (2008b). Filosofía y ciencias humanas. En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (pp. 47-62). Akal.
- Althusser, L. (2014). Psicoanálisis y psicología. En *Psicoanálisis y ciencias humanas* (pp. 65-108). Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015a). *Filosofía y Marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015b). Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación). En *Sobre la reproducción* (pp. 271-311). Akal.
- APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice. (2006). Evidence-based practice in psychology. *American Psychologist*, 61(4), 271-285.
<https://doi.org/10.1037/0003-066X.61.4.271>
- Balibar, É. (2005). Structuralism: A Destitution of the Subject? *Journal of Feminist Cultural Studies*, 14(1), 1-21.
- Braunstein, N. (1991a). Introducción a la lectura de la psicología académica. En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, & F. Saal (Eds.), *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 329-360). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (1991b). ¿Qué entiende los psicólogos por psicología? En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, & F. Saal (Eds.), *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 21-46). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (1991c). Relaciones del psicoanálisis con las demás ciencias. En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, & F. Saal (Eds.), *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 62-103). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2020). *Psicología: ideología y ciencia 2020. Discurso de Xalapa*. Néstor A. Braunstein. nestorbraunstein.com/?p=741

- Canguilhem, G. (2009). ¿Qué es la psicología? En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp. 389-406). Amorrortu.
- Chalmers, A. (1992). La ciencia y cómo se elabora. Siglo XXI.
- Davies, W. (2011). The political economy of unhappiness. *New Left Review*, 71, 65-80.
- De La Fabián, R., & Stecher, A. (2017). Positive psychology's promise of happiness: A new form of human capital in contemporary neoliberal governmentality. *Theory and Psychology*, 27(5), 600-621. <https://doi.org/10.1177/0959354317718970>
- De Vos, J. (2012). *Psychologisation in Times of Globalisation*. Routledge.
- De Vos, J. (2019). *La psicologización y sus vicisitudes. Hacia una crítica psico-política*. Paradiso Editores.
- Deleule, D. (1969). *La psicología, mito científico*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis. Revista Académica de la Universidad Bolivariana de Chile*, 5(13). <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2006-N13-431>
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Ediciones Cátedra.
- Dosse, F. (2004). *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. Akal.
- Ferraro, D. (2016). Psychology in the age of austerity. *Psychotherapy and Politics International*, 14(1), 17-24. <https://doi.org/10.1002/ppi.1369>
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños (primera parte)*. Obras completas IV. Amorrortu.
- Freud, S. (1986). La etiología de la histeria. En *Obras Completas III* (pp. 185-218). Amorrortu.
- Gezgin, U. B. (2019). 20 theses on psychology and neoliberalism: from mainstream psychology to critical psychology. *Eurasian Journal of Anthropology Euras J Anthropol*, 10(2), 46-55.
- Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Nueva Visión.
- Haack, S. (2012). Six signs of scientism. *Logos & Episteme*, 3(1), 75-95.
- Herbert, T. (1973). Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular. En E. Verón (Ed.), *El proceso ideológico* (pp. 197-223). Tiempo Contemporáneo.

- Hernández, R. (2019). El estatuto epistemológico del psicoanálisis y la psicología en la obra de Louis Althusser. *Signos Filosóficos*, 21(41), 70-101. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/618>
- Lacan, J. (2009a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I* (pp. 231-309). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos II* (pp. 755-787). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009c). Más allá del Principio de realidad. En *Escritos I* (pp. 81-98). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2015). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós.
- Lacan, J. (2021a). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)*. Paidós.
- Lacan, J. (2021b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós.
- Lacan, J. (2021c). Radiofonía. En *Otros Escritos* (pp. 425-471). Paidós.
- Lacan, J. (2022). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964)*. Paidós.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- López Ríos, L. P. (2024). *Marxismo althusseriano y psicoanálisis lacaniano ante la psicología del capitalismo neoliberal: una lectura sintomal* [Tesis de Maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. Repositorio Institucional de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB_UMICH/18646
- López-Ríos, L. P. (2025a). La importancia del concepto de causalidad estructural en psicología crítica: reflexiones desde Althusser y Lacan. *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis*, 3(1), 54-66.
- López-Ríos, L.P. (2025b). *Contra la Psicología Positiva. Crítica althusseriana y lacaniana de la psicología neoliberal*. Religación Press. <https://doi.org/10.46652/ReligacionPress.269>
- Marx, K. (1982). Introducción. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858* (pp. 2-33). Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Libro I*. Fondo de Cultura Económica.

- Miller, J.-A. (2017). Acción de la estructura. En I. Parker & D. Pavón-Cuéllar (Eds.), *Marxismo, psicología y psicoanálisis* (pp. 194-203). Paradiso.
- Milner, J.-C. (2003). El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión. En *El periplo estructural. Figuras y paradigma* (pp. 183-254). Amorrortu.
- Murillo, S. (2011). La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y los recuerdos encubridores en tiempos del fin de “las ideologías”. En S. Caletti & N. Romé (Eds.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 29-42). Prometeo Libros.
- Ortega Reyna, J. (2018). *La incorregible imaginación. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*. Doble Ciencia.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019a). El althusserianismo ante el sujeto: rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis. *Esquizia. Revista de Psicoanálisis, Filosofía y Ciencias Sociales*, 2(1), 64-84.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019b). Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo. *Demarcaciones*, 7, 1-22.
https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N7_2019/PDFS/14_Articulos_Pavon-Cuellar.pdf
- Pavón-Cuéllar, D. (2019c). *Psicología crítica. Definición, antecedentes, historia y actualidad*. Itaca.
- Pavón-Cuéllar, D. (2023a). El sujeto de la psicología: reclusión, contracción, inmovilización, objetivación, inculpación, privatización y despolitización. *Nueva Hegemonía*, 17, 119-129. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.8127359>
- Pavón-Cuéllar, D. (2023b). Epistemología del capitalismo: goce del capital en la ciencia y la tecnología. *Nueva Hegemonía*, 16, 97-122.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7901933>
- Politzer, G. (1972). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Ediciones Martínez Roca.
- Ré, C. (2020). Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste. En C. Collazo & N. Romé (Eds.), *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos* (pp. 19-34). Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA.
- Recalcati, M. (2021). *El hombre sin inconsciente. Figuras de la nueva clínica psicoanalítica*. Paradiso.
- Romé, N. (2011). Presentación. Habitar los huecos de la teoría. En S. Caletti & N. Romé (Eds.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 9-12). Prometeo Libros.

- Romé, N. (2017). Pensar la política en los límites de la teoría. Lo teórico y lo político en la problemática althusseriana. En A. Popovitch (Ed.), *Althusser desde América Latina* (pp. 71-84). Biblos.
- Romé, N. (2020). Althusser y nosotrxs. En *For Theory. Althusser and the Politics of Time* (pp. 1-6). Rowman & Littlefield.
- Rose, N. (1996). *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*. Cambridge University Press.
- Sastre, C. (1974). *La psicología, red ideológica*. Tiempo Contemporáneo.
- Seligman, M. (2017). *La auténtica felicidad* (Ebook). Ediciones B.
- Seligman, M. (2018). Positive Psychology: A Personal History. *Annual Review of Clinical Psychology*, 15, 1-23. <https://doi.org/10.1146/annurev-clinpsy-050718-095653>
- Seligman, M., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology. An Introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Tse-Tung, M. (2016). Sobre la contradicción. En *Textos Escogidos (1926-1963)* (pp. 68-106). Editorial Ágora.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile

Between Precarity and Autonomy: Subjective Experiences of Digital Platform Delivery Workers in Southern Chile

Rodrigo Navarrete Saavedra, Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

Este artículo deriva de una investigación sobre las experiencias subjetivas de trabajadores de plataformas digitales de reparto en la ciudad de Puerto Montt, en el sur de Chile. La investigación se centra en cómo estas nuevas dinámicas de trabajo y precarización inciden en la relación de los sujetos con el trabajo, consigo mismos y con su entorno. El artículo se enfoca en los sentidos atribuidos al trabajo y los procesos de construcción de identidad laboral. Teóricamente, nos situamos desde una psicología social sensible a los impactos psicosociales de la precarización del trabajo sobre la subjetividad y en los imperativos neoliberales sobre las dinámicas laborales emergentes en plataformas digitales. Metodológicamente, se adoptó un enfoque cualitativo y un diseño exploratorio. El trabajo de campo permitió el acceso a 14 repartidores de la plataforma PedidosYa (mayoritariamente migrantes), y la entrevista individual focalizada semiestructurada fue la principal técnica de producción de información. Los hallazgos revelan que los trabajadores asignan al trabajo un sentido complejo y ambivalente: por un lado, como fuente de subsistencia, autonomía y proyección personal, y por otro, como espacio de sobrecarga, desgaste físico-emocional, discriminación y ausencia de derechos laborales. La identidad laboral se configura en tensión entre el orgullo por el

Recibido: 13/06/2025. Aceptado: 21/07/2025



Rodrigo Navarrete Saavedra es Psicólogo, Doctor en Ciencias Humanas. Académico del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Puerto Montt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3525-9595>

Contacto: rodrigo.navarrete@uach.cl

Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda son Psicólogas y Licenciadas en Psicología por la Universidad Austral de Chile, Puerto Montt.

Cómo citar: Navarrete Saavedra, R., Angel, J., Camilla, J., Cárdenas, D., Catalán, I., y Ojeda, F. (2025). Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile. *Revista stultifera*, 8(2), 133-160. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-06.

esfuerzo individual y la vivencia de una explotación algorítmica. Se concluye que estas experiencias encarnan las contradicciones del modelo neoliberal, y se discute su relevancia para una psicología social del trabajo interesada por las nuevas formas de precarización generalizada de la vida.

Palabras clave: precarización laboral, plataformas digitales de trabajo, subjetividad, identidad laboral, migración

Abstract

This article stems from a research study on the subjective experiences of digital delivery platform workers in the city of Puerto Montt, southern Chile. The study focuses on how these new labor dynamics, marked by precarity, shape workers' relationships with their jobs, themselves, and their social environment. The article addresses two specific research objectives: the meanings attributed to the work and the processes of labor identity construction. Theoretically, it is grounded in a social psychology attentive to the psychosocial impacts of precarious labor on subjectivity and critical of the neoliberal imperatives embedded in emerging platform-based work. Methodologically, a qualitative, exploratory design was adopted. Fieldwork involved 14 semi-structured focused interviews with delivery workers from the PedidosYa platform. Findings reveal that workers assign a complex and ambivalent meaning to their labor: on the one hand, it is a source of subsistence, autonomy, and personal projection; on the other, it is a space of overload, physical-emotional exhaustion, discrimination, and lack of labor rights. Labor identity is configured in tension between pride in individual effort and the experience of algorithmic exploitation. It is concluded that these experiences embody the contradictions of the neoliberal model and are key to a social psychology of work interested in understanding new forms of generalized precarity in contemporary life.

Keywords: labor precarity, digital labor platforms, subjectivity, labor identity, migration

La discusión en torno al trabajo y a las vivencias de las personas que lo desarrollan está inevitablemente vinculada a las condiciones de producción y de empleo que caracterizan a la sociedad en un momento determinado. En contraposición a las tesis en boga que han desacreditado la “centralidad del trabajo” en la comprensión de la realidad social contemporánea, compartimos que sigue siendo una relación social absolutamente central, mas no única, para dar cuenta de la reproducción de la vida (Julián-Vejar, 2022), y repercute directamente en la subjetividad de los individuos (Gómez y Roy, 2008).

Entendemos que el capitalismo postindustrial y la globalización neoliberal trajeron consigo un cambio paradigmático asociado a la precarización del trabajo asalariado, transformándolo en un mercado dinámico con fuerte énfasis en la individualización, la desregulación y la pérdida de derechos. Así, la precarización del trabajo sería una parte central de la precarización generalizada de la vida y de la sociedad contemporánea (Dörre, 2014; Lorey, 2015). Si bien en América Latina la precarización del trabajo no resulta una “nueva conmoción” (Julián-Vejar, 2022) como para las zonas centrales del sistema/mundo —pues se inscribe en una larga historia de explotación colonial, esclavitud, colonialismo interno, heterogeneidad estructural, dependencia periférica, etc.—, se trataría de captar tanto estas largas continuidades como también las rupturas y rasgos de las nuevas dinámicas de precarización neoliberal.

En nuestra región, el modelo neoliberal ha promovido la flexibilidad como principio regulador del trabajo, generando un malestar subjetivo derivado de la inestabilidad laboral (Señoret et al., 2022). Barattini (2009), por ejemplo, plantea que existiría un crecimiento de la economía no estructurada y las ocupaciones por cuenta propia; aumenta así el empleo en microestablecimientos y, con ello, ocupaciones que funcionan generalmente en condiciones de trabajo precarias, caracterizadas por salarios reducidos, inestabilidad e inseguridad, lo que impide el control de las demás esferas de la vida e imposibilita al sujeto a planificar y proyectar su vida.

Recientemente, a inicios del siglo XXI, entre las nuevas formas de empleo flexibilizado destacan las denominadas Plataformas Digitales de Trabajo (PDT), como Uber, PedidosYa, Rappi, Cabify, entre otras, que reorganizan la producción de manera individualizada y variable según la demanda, sin garantías laborales estables (Maza y Aguilar, 2022), en lo que también se ha denominado *uberización* del trabajo (Radetich, 2022). Aunque en el resto del mundo y en América Latina todavía representan un porcentaje relativamente bajo de la población ocupada —entre el 1% y el 10% según CEPAL-OIT (2021)— constituyen una expresión muy potente de la nueva dirección de la digitalización del trabajo y su precarización en el capitalismo contemporáneo (Stecher y Morales, 2024).

En Chile, hasta antes de la enorme expansión de estas formas de trabajo con la pandemia Covid-19, existía muy poca información sobre el trabajo en PDT (Atzeni et al., 2024). Desde entonces, la investigación se ha multiplicado, buscando dimensionar la expansión de estos regímenes de

trabajo y sus posibles impactos. De todos modos, la mayor parte de la información disponible se basa, en general, en algunas estadísticas y datos generados en encuestas, lo que permite caracterizar el fenómeno en términos generales, pero no acceder a cómo lo viven quienes lo ejercen. Esta investigación apuesta por un enfoque cualitativo precisamente porque busca comprender las experiencias desde la voz de los propios trabajadores. Escuchar sus relatos permite captar sentidos, tensiones y afectaciones que las estadísticas y los cuestionarios no alcanzan a registrar. Para una aproximación psicosocial, más que describir condiciones laborales, se trata de comprender cómo estas se encarnan en la vida cotidiana de los repartidores.

La presente investigación se enfocó en trabajadores de la app *PedidosYa* en Puerto Montt, por razones de accesibilidad. Este grupo presenta rasgos comunes: alta competitividad, informalidad, ausencia de seguridad social y una marcada presencia de varones migrantes (Subsecretaría del Trabajo, 2023). La migración, especialmente desde Venezuela, responde a la búsqueda de mejores condiciones de vida, aun a costa de empleos precarios mientras se regulariza la situación legal (Vásquez, 2015). En este escenario, Puerto Montt ha visto en los últimos años un aumento en la presencia de repartidores, muchos de los cuales encuentran en esta actividad su principal fuente de ingresos.

Concretamente, el artículo busca comprender los sentidos que estos trabajadores atribuyen a su labor —ya sea como fuente de subsistencia, autonomía o proyecto personal—, así como los modos en que construyen su identidad laboral en un contexto marcado por la flexibilidad forzada, el control algorítmico y la vulnerabilidad migratoria. Desde un enfoque cualitativo, se buscó captar cómo estas trayectorias se inscriben en narrativas personales y colectivas que oscilan entre la agencia y la subordinación.

Aunque esta realidad es parte del paisaje cotidiano de nuestras ciudades, pocas veces se reflexiona sobre las condiciones que enfrentan estos trabajadores: jornadas extensas, bajos ingresos, desprotección y fuerte incertidumbre. Comprender estas experiencias implica también visibilizar las dimensiones psicosociales de un modelo de empleo profundamente precarizado.

Neoliberalismo, Plataformas Digitales de Trabajo y subjetividad

Desde mediados del siglo XX, el ámbito laboral ha experimentado profundas transformaciones asociadas a la incorporación de tecnologías avanzadas, que favorecieron una mayor especialización y permitieron la deslocalización del trabajo, modificando la organización y distribución de la producción (Arango et al., 2021; Radetich, 2022). Con la etapa postindustrial, la revolución informática se volvió un eje central, al introducir nuevas formas de gestión que, si bien incrementaron la eficacia y la flexibilidad, también implicaron mayores niveles de vulnerabilidad para los trabajadores (Boltanski y Chiapello, 2002).

En Chile, estas transformaciones se insertaron en un modelo neoliberal impulsado por políticas orientadas a la liberalización de mercados, la privatización de empresas estatales y la desregulación económica. Entre sus pilares, la flexibilización laboral adquirió un rol clave al promover un esquema centrado en la competencia, la eficiencia y la responsabilización individual, consolidando al mercado como regulador de la vida económica y social. Aunque este modelo permitió cierto crecimiento económico sostenido, también profundizó desigualdades sociales y económicas, y amplió la brecha entre sectores privilegiados y vulnerables (Olmos et al., 2020). En este marco, la flexibilización laboral facilitó la precarización del empleo, redujo derechos y promovió el uso de contratos temporales e informales. Esto debilitó gravemente la capacidad de negociación colectiva y el poder organizativo de los trabajadores, así como limitó su incidencia en la mejora de sus condiciones de vida.

En particular, la expansión de Plataformas Digitales de Trabajo (PDT) en un contexto de escasa regulación ha intensificado la desprotección laboral y la inseguridad en el empleo (Maza y Aguilar, 2022). Se trata de una modalidad empresarial y modelo organizacional que emerge a inicios del siglo XXI, basado en tecnologías computacionales de nube, gestión algorítmica de enormes volúmenes de datos y creación de ecosistemas digitales que intermedian entre usuarios. En general, se trata de un modelo triangular donde la infraestructura digital vincula al cliente, la plataforma-empresa y los trabajadores. Para Stecher y Morales (2024), hay cinco grandes rasgos que caracterizan este modelo de negocio y su paradigma productivo: (a) la necesidad de infraestructuras socio-técnicas digitales para extraer y gestionar grandes volúmenes de datos; (b) la consideración de sus trabajadores no como empelados asalariados, sino como contratistas independientes, sin asumir ninguna obligación laboral ni proveer los

implementos de trabajo (auto, moto, bicicleta, por ejemplo); (c) un modo algorítmico de gestión y control a distancia del trabajo, con mecanismos automatizados y basados en inteligencia artificial; (d) una reorganización espacial del trabajo, con una fuerza de trabajo dispersa en distintos espacios y territorios, alcanzando escalas planetarias y, por último, (e) una cultura y un imaginario que promueve la figura del emprendimiento, la autonomía y otros rasgos de las subjetividades empresariales neoliberales.

Este último rasgo conecta de forma más evidente y directa con el análisis psicosocial. Aquí, el neoliberalismo impacta de forma profunda en los procesos de subjetivación, al configurar no solo la economía, sino también los modos de vida, comportamiento, relaciones y autopercepciones de los sujetos (Adams et al., 2019; Chandler y Reid, 2016; Laval y Dardot, 2013). Este modelo debe entenderse como una forma de sociedad y existencia que redefine las metas sociales e individuales en torno al ideal del “mercado libre”. La subjetividad, en cuanto producción histórico-cultural, se ve modelada por principios como la eficiencia y la maximización individual, que desvalora a quienes no triunfan en el mercado. De este modo, el neoliberalismo ejerce un poder que actúa desde dentro, promoviendo una forma de sometimiento voluntario: el sujeto neoliberal –autónomo, flexible y emprendedor de sí– participa activamente en su propia explotación (Sisto, 2022). Esta lógica se extiende incluso al plano afectivo, donde la competencia individual se proyecta sobre los vínculos interpersonales, y la hiperconectividad reemplaza el contacto directo, erosionando las relaciones humanas (Crespo y Serrano, 2011).

Desde este punto de vista, el neoliberalismo representa una racionalidad de gobierno que no solo regula las conductas externas, sino que interviene en la producción de subjetividad, de modo que los sujetos interioricen la lógica de la competitividad, el rendimiento y la maximización de la utilidad. Siguiendo las tempranas intuiciones de Foucault (2012), diversos autores han analizado el neoliberalismo como gubernamentalidad que opera a través de la libertad, y desplaza el control coercitivo hacia dispositivos de autogestión y responsabilidad individual (Castro-Gómez, 2016; Dey, 2013; Dilts, 2011; Rose, 1999; Scharff, 2016; Scott, 2018). Las formas de vida, los ideales y valores como la libertad, el esfuerzo, el emprendimiento y la meritocracia se convierten en sentidos comunes internalizados, donde la autoestima y el bienestar dependen de la capacidad de automejoramiento, eficiencia y éxito personal (Bröckling, 2015; Dardot y Laval, 2013). Este modelo no solo normativiza el comportamiento, sino

también las emociones: implica un giro afectivo que mercantiliza los sentimientos, transforma las aspiraciones en metas productivas y vuelve a la insatisfacción una fuente constante de impulso subjetivo (Lorey, 2016). En este marco, el neoliberalismo no solo moldea la economía, sino que redefine lo que es posible sentir, pensar y decir; consolida así una forma de vida orientada a la autorregulación permanente y la productividad emocional.

Este énfasis en la subjetividad y en las dimensiones psicosociales del trabajo ha permitido revalorizar el aporte de la psicología social del trabajo, tanto en sus vertientes más convencionales como en aquellas de orientación crítica. Desde la psicología del trabajo, se ha señalado que el empleo cumple un papel central en múltiples esferas de la vida —familiar, social y personal— y configura las formas en que los sujetos se relacionan consigo mismos y con los demás. En este marco, el trabajo adquiere una función estructurante, al proporcionar identidad y facilitar la inserción en las lógicas del orden capitalista (Romero, 2017). La psicología social del trabajo complementa esta visión a través del concepto de calidad de vida laboral, entendida como una dimensión compuesta por las condiciones objetivas del empleo y por las valoraciones subjetivas que las personas elaboran sobre su experiencia laboral (Blanch, 2007).

Desde estas perspectivas, resulta clave examinar cómo el neoliberalismo y las nuevas tecnologías han transformado no solo las formas organizativas del trabajo, sino también sus sentidos y significados subjetivos. Las plataformas digitales, en particular, no solo introducen mayor flexibilidad y precarización, sino que también reconfiguran las narrativas identitarias, las emociones y las prácticas de autovaloración de quienes participan en ellas, operando sobre el cuerpo, el tiempo, la afectividad y el modo en que los sujetos se piensan a sí mismos como trabajadores.

Nuevas relaciones de trabajo e identidades laborales

Respecto a la precarización laboral en nuestro país, durante las últimas décadas la sociedad chilena ha atravesado múltiples transformaciones asociadas a la instalación del modelo económico neoliberal, lo que provocó procesos profundos de reestructuración tanto productiva como empresarial. Para las organizaciones, dichos procesos implicaron cambios en las modalidades de empleo, en los procesos laborales y en la gestión de la fuerza de trabajo. De esta forma, los modelos laborales orientados a la flexibilidad

han dado lugar a nuevas formas de empleo cuyos rasgos centrales son la alta demanda, la intensificación de la carga de trabajo, la flexibilización de las jornadas y una mayor responsabilización individual del trabajador, tanto por los logros como por los fracasos alcanzados (Antunes et al., 2024; Stecher y Sisto, 2019;).

En cuanto a las nuevas relaciones laborales en este contexto, Farías y Osandón (2020) destacan las complejidades en torno a los derechos colectivos de los trabajadores, ya que, si bien estas formas laborales se presentan bajo una apariencia de libertad y flexibilidad, la figura despersonalizada del empleador conlleva formas significativas de subordinación y control. Bajo la idea de que los trabajadores organizan libremente su jornada y son dueños de su vehículo, las empresas evaden la relación de subordinación como vínculo laboral. Sin embargo, múltiples fallos judiciales a nivel internacional han reconocido el control ejercido por las plataformas: la sujeción a condiciones impuestas, la evaluación constante y la posibilidad de despido o desconexión mediante un simple clic. El funcionamiento de estas plataformas y, en particular, su negativa a asumir responsabilidades como empleadores, son expresiones de lo que Alfaro (2021) denomina la “fuga del empleador”.

Desde múltiples disciplinas, se ha pensado la articulación del trabajo en las sociedades contemporáneas, examinando cómo los sujetos interpretan y valoran sus experiencias laborales, los discursos simbólicos que configuran la identidad del trabajador y las formas de sufrimiento psíquico asociadas a la precarización y la descolectivización de los vínculos laborales. En esta línea, el campo de los estudios del trabajo sostiene que el empleo constituye el núcleo de la vida social y cultural en las sociedades modernas, en cuanto esfera organizada por dimensiones sociohistóricas, sociosimbólicas, socioinstitucionales y subjetivas (Stecher y Godoy, 2014). Desde esta perspectiva, el concepto de subjetividad en el trabajo remite a la manera en que los trabajadores viven, interpretan y dotan de sentido a su experiencia laboral. En el enfoque del estudio social del trabajo, se concibe al sujeto como portador de creencias, percepciones e individualidad, lo que hace necesario comprender su vínculo con el empleo considerando la relación entre lo cultural, lo social y lo individual. En este marco, emerge la noción de subjetividad laboral, entendida como “el modo en que cada individuo percibe, se representa, interpreta y valora la experiencia laboral y todos sus factores asociados, y que como conjunto de símbolos orientan y

animan su experiencia y dan sentido a su comportamiento laboral” (Orejuela y Ramírez, 2011, p.132).

Todos estos cambios en el mundo del trabajo han llevado a los sujetos a construir formas particulares de pensar, sentir y actuar respecto de sí mismos, los otros y el entorno. En palabras de Stecher (2013), la identidad laboral es una construcción simbólica que permite al trabajador, en un escenario laboral específico, dotar de sentido a sus acciones, alcanzar un cierto grado de distinción, singularidad y continuidad en su experiencia, y al mismo tiempo construir un sentimiento de pertenencia, semejanza e integración social. Esta creación de sentido coexiste con las restricciones institucionales que condicionan las estructuras, los recursos y los materiales disponibles para formar una identidad y construir una narrativa sobre sí mismo. El mismo autor señala que toda narrativa identitaria implica dos dimensiones claves: por un lado, una estructura temporal, donde la percepción que el sujeto tiene de sí mismo se basa en su historia pasada y, al mismo tiempo, habilita y limita sus proyecciones futuras; por otro, la emisión de juicios de valor, explícitos o implícitos, sobre los acontecimientos que conforman dicha historia. Así, la identidad profesional se configura en el cruce entre las trayectorias individuales y los marcos institucionales de reconocimiento, de modo que la identidad no es una esencia estable, sino el resultado siempre inestable de procesos de socialización, conflictos y negociaciones entre lo vivido y lo prescrito (Soto, 2011).

Considerando lo anterior, este nuevo paradigma, diverso y complejo, ha dado paso a lo que se ha denominado un proceso de individualización, en el que cada individuo, desde su posición específica en un orden social desigual, debe construir su propia biografía y tomar decisiones constantes en un entorno cambiante e inestable, que —a diferencia de modelos laborales anteriores— no ofrece marcos colectivos de referencia ni arraigo (Díaz et al., 2005).

Diversas investigaciones muestran que los sujetos se sienten presionados a ser eficientes y productivos en el trabajo, pero también auténticos, exitosos y con grandes aspiraciones frente a la mirada de los demás. Estas exigencias dificultan la construcción de un proyecto de vida que sea viable, socialmente aceptado y satisfactorio en términos psicológicos, y colocan a los sujetos en un escenario de tensión constante (Santos, 2010). Por otra parte, la individualización contemporánea está atravesada por formas estructurales de exclusión y desigualdad; constituye una de las fuentes más relevantes de injusticia y conflicto social, ya que

incluso los sectores excluidos participan de un campo cultural donde la libertad y la realización personal son presentadas como valores universales (Díaz et al., 2005).

Precarización laboral y migración

Por último, el marco actual de esta forma de flexibilización laboral, acompañada de condiciones informales poco regularizadas, da paso a la posibilidad de contar con importantes flujos de trabajadores migrantes que se encuentran trabajando de forma irregular en Chile, debido a los obstáculos para obtener permisos de residencia, impidiéndoles la búsqueda de empleos formales (Jirón et al., 2021; Tijoux et al. 2021).

El trabajo de los inmigrantes se caracteriza por las condiciones laborales flexibles y precarias que promueven la subcontratación y la informalidad. Pero, además, diversas fuentes señalan que la población inmigrante trabaja más horas y accede con mayor dificultad a contratación indefinida. Bravo (2023) realiza el análisis de datos procesados de la Encuesta Nacional de Empleo del INE: desde julio-septiembre de 2022 hasta julio-septiembre de 2023, hubo un aumento de 16613 reportes de empleos informales de extranjeros realizados por medio de plataformas digitales, y todo el empleo informal generado entre 2022 a 2023 se radica en la población extranjera. De esta forma, nos permite caracterizar a los ocupantes de esta forma de empleo en el país, que son en su mayoría extranjeros.

Aproximación metodológica

Enfoque y diseño

Para este estudio hemos optado por un enfoque cualitativo, propio de las ciencias sociales, orientado a comprender fenómenos desde la perspectiva de los participantes en sus contextos específicos, reconociendo los factores que configuran sus experiencias. Desde esta mirada, el conocimiento se construye junto a los sujetos de estudio y no sobre ellos (Conejero, 2020; Guerrero, 2016). La investigación cualitativa permite acceder al punto de vista de los actores sociales, al explorar cómo interpretan y valoran las circunstancias que los afectan, lo que requiere atender a la dimensión ideográfica de sus relatos, es decir, a aquello irrepetible y singular en sus trayectorias (Flick, 2012; Izcarra, 2014).

Se adoptó un diseño emergente de casos múltiples, que privilegia la respuesta a los problemas que surgen desde el campo, a los actores y los datos que se van revelando, más que imponer un esquema predefinido rígido. Esto significa que, si bien se identificaron inicialmente ciertos casos clave, tanto la delimitación de los casos como las estrategias de recolección y análisis fueron ajustándose progresivamente en diálogo con el campo, siguiendo una lógica inductiva y flexible propia de los estudios cualitativos (Denzin y Lincoln, 2011; Flick, 2015; Stake, 2005).

Acceso al campo y selección de participantes

El trabajo de campo exigió una aproximación situada, flexible y adaptativa, propia de la investigación cualitativa, especialmente en contextos marcados por la movilidad y la informalidad laboral. Acceder a repartidores, en su mayoría migrantes no regularizados, implicó sortear barreras prácticas y simbólicas: jornadas extensas, tiempos fragmentados y condiciones de alta exigencia física. Por ello, la estrategia de acceso se desarrolló de manera emergente, combinando planificación previa con acciones en terreno. Se inició con una convocatoria abierta mediante redes sociales y contacto directo en espacios públicos, explicando los objetivos y alcances del estudio. A partir de esta primera aproximación, se consolidó una estrategia de acercamiento centrada en la presencia sostenida en puntos de espera y recogida de pedidos, así como en el uso de recomendaciones de actores clave, como un emprendedor que también se desempeñaba como repartidor, quien facilitó el contacto con potenciales participantes. La mayor parte de los sujetos fueron contactados en las afueras del local PedidosYa Market, durante intervalos sin reparto. Esta dinámica permitió no solo respetar los tiempos y espacios de los trabajadores, sino también construir un vínculo mínimo de confianza. En estudios de esta naturaleza, especialmente con sujetos en situación de vulnerabilidad o desconfianza institucional, generar confianza y mostrar disponibilidad real resulta crucial para acceder a narrativas significativas (Creswell, 2007; Hammersley y Atkinson, 1994; Strauss y Corbin, 2002; Wolff, 2004).

Una vez establecido este acceso, se resguardaron los criterios básicos predefinidos, seleccionando participantes mayores de edad, con al menos un mes de experiencia como repartidores en la plataforma PedidosYa, en la ciudad de Puerto Montt. La muestra final quedó compuesta por 14 repartidores, con edades entre 21 y 46 años. Predominó la población migrante: 13 participantes eran de nacionalidad venezolana (12 en situación irregular y uno con documentación), y solo uno era chileno. La muestra fue

mayoritariamente masculina (13 hombres y una mujer), lo que refleja la composición de género dominante en este tipo de ocupaciones.

Técnicas de producción de datos

La técnica principal de producción de datos fue la entrevista semiestructurada de tipo individual y focalizada (Flores, 2009; Kvale, 2011), diseñada para indagar en profundidad las experiencias laborales, percepciones subjetivas e interpretaciones personales de los repartidores sobre su trabajo en plataformas digitales. Este tipo de entrevista permitió combinar una guía temática común con la flexibilidad necesaria para que los participantes desplegaran sus propios relatos. Inicialmente estaba pensado invitar a los participantes a las dependencias de la universidad para realizar las entrevistas, lo que fue rápidamente descartado luego de los contactos iniciales. Las investigadoras debieron acomodarse a las condiciones propias de la dinámica de trabajadores de *delivery*, flexibilizando tiempos y acordando espacios definidos por los propios trabajadores, esperando momentos libres en medio de la jornada laboral. Todas las entrevistas fueron grabadas en formato de audio digital y posteriormente transcritas de forma completa para su análisis. Esta técnica resultó especialmente adecuada para explorar dimensiones subjetivas, afectivas y narrativas, que no emergen fácilmente mediante métodos más estructurados (Flick, 2012; Sánchez et al., 2021).

Estrategia de análisis

Los datos fueron analizados mediante una estrategia de análisis de contenido temático, que permite identificar, organizar e interpretar patrones de significado a partir del material textual generado (Braun y Clarke, 2006). Este enfoque inductivo, centrado en el contenido emergente, se adapta especialmente bien a fenómenos complejos como la precariedad laboral, la migración o las relaciones de género en el contexto del trabajo en plataformas (Herold y Waring, 2016). Para facilitar el análisis, se utilizó el software ATLAS.ti, que permitió codificar, agrupar categorías, establecer relaciones y visualizar las conexiones entre temas. A través de este proceso, se buscó que las categorías analíticas surgieran desde los propios datos, sin imponer marcos teóricos previos, priorizando una comprensión situada de las experiencias de los trabajadores.

Criterios éticos y de calidad

Esta investigación se desarrolló respetando principios éticos fundamentales, como el consentimiento informado, la confidencialidad y la protección de los datos personales (Pérez, 2022). A todos los participantes se les entregó información clara sobre los objetivos y procedimientos del estudio, garantizando su participación voluntaria mediante la firma de un consentimiento informado. Dado el contexto de alta presencia de trabajadores migrantes en situación irregular, se consideró también la opción de un consentimiento verbal para evitar generar desconfianza; sin embargo, todos accedieron a firmar el consentimiento escrito.

Desde una perspectiva cualitativa, se atendieron los criterios de calidad propuestos por Lincoln y Guba (1985). La credibilidad se fortaleció mediante una exposición prolongada al campo y a los datos, además de estrategias de triangulación en diversos momentos del proceso, especialmente en el análisis de los datos, incluyendo el juicio de expertos. La auditabilidad se garantizó mediante un registro detallado del proceso investigativo, incluyendo decisiones metodológicas, codificación y análisis, y triangulación entre miembros del equipo y asesores (Castillo y Vásquez, 2003; Flick, 2014). Finalmente, los resultados fueron contrastados con literatura especializada en trabajo, plataformas digitales y bienestar laboral, para reforzar su pertinencia.

Resultados

Los hallazgos se organizan en dos dimensiones que responden a los objetivos acá focalizados: por un lado, el sentido atribuido por los repartidores al trabajo en plataformas de *delivery* y, por otro lado, la construcción de su identidad a partir de la dinámica laboral. Ambas dimensiones permiten aproximarse a la experiencia subjetiva del trabajo en este sector desde las voces de sus protagonistas.

Si no trabajo no como. El *delivery* como sostén material y familiar

Para la mayoría de los repartidores entrevistados, el trabajo en plataformas constituye una fuente inmediata e indispensable de ingresos, tanto para solventar gastos propios como para sostener a familiares en Chile o, fundamentalmente, en Venezuela. El *delivery* no es solo una ocupación temporal; es una estrategia de supervivencia que se vuelve central en la organización de la vida cotidiana y los proyectos personales. Muchos trabajadores expresan de manera directa que este empleo representa su única vía de sustento: “Yo tengo que pagar arriendo, comida, todo. Si no

trabajo, no como” (hombre, 32 años, venezolano). “Este trabajo para mí significa sustento, significa mi día a día” (hombre, 46 años, venezolano).

Las motivaciones económicas se entrelazan con un fuerte sentido de responsabilidad familiar, en especial hacia hijos, madres o hermanas: “Tengo que darle la leche, los pañales, y todo eso [a mi hija]” (hombre, 29 años, venezolano). “Trabajo solamente para mí y para mi mamá, que es la que tengo en Venezuela” (hombre, 21 años, venezolano). El envío de dinero a Venezuela aparece recurrentemente como una obligación moral, incluso cuando los ingresos son bajos o inestables: “Mando plata a mi mamá en Venezuela, aunque sea poquito, pero algo le llega” (hombre, 32 años, venezolano).

En algunos casos, el trabajo en *delivery* también permite proyectar objetivos de mediano plazo —como acceder a la vivienda o financiar estudios—, aunque siempre bajo condiciones precarias: “Con este trabajo busco cómo ayudar a tu familia, o estudiar, comprarme una casa” (hombre, 23 años, venezolano). “Estoy reuniendo el dinero y una de esas intenciones igual sería estudiar... pero también tengo otras necesidades... con mi hija.” (hombre, 37 años, chileno).

En todos los casos, el trabajo en plataformas es vivido como un sostén material vital que no admite interrupciones. La presión económica inmediata convierte al *delivery* en una actividad que organiza la vida entera, aun cuando se la perciba como transitoria o desgastante.

Ser mi propio jefe. El *delivery* como fuente de autonomía

Uno de los aspectos más valorados por los trabajadores de *delivery* es la autonomía en la gestión del tiempo y la ausencia de supervisión directa. En contraste con experiencias previas marcadas por el control, los bajos sueldos o el maltrato laboral, este tipo de empleo es percibido como una forma de trabajo “por cuenta propia”, donde cada uno define sus ritmos, responsabilidades y objetivos. Varios entrevistados destacan la libertad de decisión sobre los horarios y la carga laboral: “Yo decido mi horario, cuánto quiero ganar, cuánto quiero trabajar” (hombre, 46 años, venezolano). “Si uno quiere salir a trabajar sale; si uno no quiere, no sale” (hombre, 24 años, venezolano). “Si no quiero trabajar para dedicarme tiempo, suelto turnos en la mañana o suelto todo el turno del día” (hombre, 23 años, venezolano).

La posibilidad de trabajar sin jefaturas directas aparece como un alivio y como una conquista simbólica frente a la subordinación tradicional del trabajo apatronado: “Aquí al menos nadie me grita, nadie me humilla. Yo hago lo mío y ya” (hombre, 32 años, venezolano). “No, y se siente bien no tenerlo, uno no le trabaja a nadie” (hombre, 23 años, venezolano).

La figura del “jefe” es sustituida por la propia autoorganización o, en algunos casos, por la lógica algorítmica de la aplicación, que, si bien establece ciertas reglas, no interviene directamente en la jornada: “Uno se organiza solo, uno es su propio jefe” (hombre, 29 años, venezolano). “Nuestro jefe es la aplicación” (hombre, 37 años, chileno). Esta autonomía no implica necesariamente informalidad total ni ausencia de exigencia. Por el contrario, muchos reconocen que hay consecuencias si no se cumple con los estándares de la plataforma: “Uno crea sus responsabilidades, porque si no haces el trabajo te califican mal o te bloquean la cuenta” (hombre, 24 años, venezolano).

Al parecer, el *delivery* ofrece un modelo de autonomía relativa, altamente valorado por quienes han vivido empleos más jerárquicos y mal remunerados. Esta figura de “ser mi propio jefe” aparece como un ideal subjetivo de control y dignidad, aun dentro de un sistema que impone exigencias sin un marco de protección laboral formal.

Sin papeles y cuenta prestada. El *delivery* como espacio de inserción laboral rápida y accesible

Para muchos entrevistados, en su mayoría migrantes venezolanos, el trabajo de *delivery* representa una oportunidad inmediata de inserción laboral, especialmente ante barreras como la falta de documentos, estudios formales o redes institucionales. Se trata de un trabajo rápido de conseguir, flexible en sus requisitos y disponible incluso para quienes se encuentran en situaciones de vulnerabilidad administrativa o económica. La mayoría señala que el ingreso a la plataforma se produce gracias a contactos informales, familiares o amistades que los guían en el proceso o les prestan cuentas: “Mi hermano ya trabajaba en esto y me ayudó a empezar altiro” (hombre, 29 años, venezolano). “A través de un amigo buscamos una cuenta y buscamos una moto” (hombre, 21 años, venezolano). “Fue como un préstamo de la cuenta... porque yo todavía no tengo los papeles” (mujer, 30 años, venezolana).

El arriendo o préstamo de cuentas, así como la adquisición de implementos por vías alternativas, es una práctica habitual entre quienes no cuentan con documentación regularizada: “Yo, que no tengo documento, tengo una cuenta alquilada. [...] Porque en realidad exige una documentación” (hombre, 32 años, venezolano). “Solo necesitas una moto y alguien que te arriende una cuenta” (hombre, 32 años, venezolano). La facilidad para comenzar es ampliamente valorada, aunque también se reconoce que la permanencia implica desgaste y exigencias crecientes: “Es fácil empezar, lo difícil es mantenerse” (hombre, 32 años, venezolano).

El *delivery* aparece, así, como un nicho laboral de bajo umbral de acceso, sostenido por redes de migrantes, informalidad funcional y autoorganización. A pesar de la falta de seguridad social y de vínculos formales con la empresa, este trabajo es comprendido como una estrategia de sobrevivencia efectiva y rápida, ante contextos de exclusión del mercado laboral tradicional.

Yo me reviento todos los días. La identidad centrada en el esfuerzo y la autoexigencia

Una dimensión transversal en los relatos de repartidores y repartidoras es la construcción de una identidad laboral forjada en el esfuerzo extremo, la autoexigencia y la resistencia física y emocional. Trabajar en *delivery* no es percibido como una opción fácil, sino como un desafío constante que implica largas jornadas, exposición a condiciones climáticas adversas y la necesidad de sostener un rendimiento sin pausas.

La autorregulación aparece como núcleo identitario: “Yo me pongo una meta, que yo me voy a sacar tanto...” (hombre, 29 años, venezolano). “Toda la plata que haga va a depender de ti. Si trabajas dos horas, son lo que vas a agarrar. Si trabajas doce horas...” (hombre, 21 años, venezolano); “Yo trabajo de 10 a 12 horas diarias y tiendo a estar en el grupo uno por lo mismo, porque uno se exige mucho” (hombre, 22 años, venezolano).

En este marco, la continuidad laboral sin descanso se presenta no solo como una necesidad económica, sino también como parte de un estilo de vida marcado por metas, disciplina y sacrificio: “No me doy muchos días libres porque tengo metas que cumplir” (hombre, 29 años, venezolano). “No me permito el día libre... me dedico solo a trabajar” (mujer, 30 años, venezolana).

La autoexigencia es a menudo reforzada por el funcionamiento de la propia plataforma, que premia la disponibilidad y el rendimiento: “Si tú te vas a una cosa personal... cagaste; bajas de grupo, no cobras bien” (hombre, 28 años, venezolano). “Sí, hay una mayor carga laboral, pero eso depende de nosotros” (hombre, 24 años, venezolano).

Esta ética del esfuerzo también tiene consecuencias físicas y emocionales importantes: “Muchísimo [impacto en salud mental]. Es más estresante cuando va pasando el día... si llueve, si hace frío...” (hombre, 21 años, venezolano). “Entre más horas trabaja uno, más ganancias. [...] Si cansa demasiado. Demasiado cansancio, estrés. Demasiado estrés” (hombre, 32 años, venezolano)

Por todo lo anterior, el trabajo de *delivery* es vivido como una forma de afirmación personal a través de la fuerza de voluntad y la resistencia, pero también como un régimen de autoexplotación normalizado, donde el valor del trabajador se mide por su capacidad de sostener el ritmo y “aguantar”.

Nos ayudamos entre todos. Pertenencia colectiva y vínculos de apoyo entre pares

Aunque el trabajo de *delivery* se realiza de forma individual, la mayoría de los repartidores construyen redes informales de apoyo, contención y pertenencia. Estas redes, basadas en la colaboración entre pares y una fuerte identificación entre migrantes, permiten sobrellevar las exigencias del trabajo y crean un sentido de comunidad que va más allá del plano laboral.

El compañerismo cotidiano se expresa en gestos concretos de ayuda y solidaridad: “Tenemos grupo de WhatsApp... si hay un accidente, si se quedó varado, que necesita una llave...” (hombre, 29 años, venezolano). “Si alguien está parado... ellos se paran, me preguntan, ven si me pueden ayudar” (mujer, 30 años, venezolana). “Nos ayudamos unos con otros [...] cuando se te daña la moto, cuando te toca llevar un pedido a tal y no puedes” (hombre, 24 años, venezolano). Esta solidaridad entre trabajadores, en su mayoría migrantes venezolanos, refuerza la idea de un colectivo que se reconoce en condiciones similares: “Son todos unidos porque están en la misma situación” (hombre, 37 años, chileno). “Somos prácticamente como una familia toda aquí. [...] Si la moto se me dañó [...] llegan varios, ya voy

para allá” (hombre, 32 años, venezolano). “Sí, nos une el hecho de ser migrantes” (hombre, 23 años, venezolano).

La pertenencia no solo es instrumental, sino también emocional. Compartir experiencias, bromas o simplemente pasar tiempo juntos ayuda a aliviar la carga del trabajo: “Nos entendemos más... los cuentos y las bromas... se hacen terapia grupal” (hombre, 34 años, venezolano). “A veces hacemos asados o nos juntamos a conversar” (hombre, 46 años, venezolano). “Sí, sí, a veces compartimos, comemos, así. Cuando hay tiempo nos juntamos fuera del trabajo” (hombre, 21 años, venezolano).

De este modo, el trabajo de *delivery* da lugar a formas de sociabilidad que compensan en parte la precariedad y la soledad del trabajo digital, generando lazos que otorgan sentido y protección en la experiencia migrante.

Nos miran feo. Experiencias de discriminación, estigmatización y racismo cotidiano.

Por último, el trabajo de *delivery*, particularmente para personas migrantes, se desarrolla en un contexto social donde las experiencias de discriminación, estigmatización y racismo son frecuentes. Los repartidores relatan situaciones de maltrato, desconfianza y hostilidad tanto de parte de clientes como de fuerzas de orden, en una cotidianeidad marcada por la sospecha y la precariedad legal.

Los entrevistados identifican actitudes racistas como una barrera permanente en su vida laboral: “Una señora me dijo que me fuera a mi país” (hombre, 32 años, venezolano). Me han gritado cosas por la calle, sobre todo por ser extranjero” (hombre, 29 años, venezolano). Un trabajador chileno, reconoce esta problemática para sus colegas migrantes “Eso pasa a ser como una violación de los derechos humanos... discriminación o xenofobia” (hombre, 37 años, chileno).

Estas experiencias afectan profundamente la dignidad, especialmente al ser asociados con delincuencia, vagancia o ignorancia: “Nos miran feo a veces, creen que somos vagos o que andamos robando” (hombre, 32 años, venezolano). “Algunos clientes te miran en menos, creen que uno no estudió o que no vale nada” (hombre, 46 años, venezolano). “Como uno es delincuente, piensan que uno es un ladrón” (hombre, 21 años, venezolano).

La misma fuerza pública aparece reiteradamente como un actor de hostigamiento: “Con la fuerza pública, carabineros también” (hombre, 34 años, venezolano). “Los policías están cazándonos para buscarnos, agarrarnos” (hombre, 32 años, venezolano). “Los carabineros me han parado solo por tener acento extranjero” (hombre, 32 años, venezolano).

También se observan formas de violencia simbólica y psicológica asociadas al género y al acento: “Un caballero se bajó y me quería golpear... se dio cuenta que yo era mujer” (mujer, 30 años, venezolana). “Una vez un cliente no me quiso recibir el pedido cuando escuchó mi acento” (hombre, 29 años, venezolano).

A esto se suma el abandono institucional y la inseguridad jurídica: “No los gestiona, la empresa no hace nada, las cosas que pasan tienen que arreglarlas uno mismo” (hombre, 23 años, venezolano). “No tengo papeles... tenemos licencia venezolana... no nos deja desarrollarnos” (hombre, 34 años, venezolano).

En conjunto, estos relatos sostienen que el *delivery* es experimentado como un trabajo estigmatizado, que reproduce la desigualdad racializada y la marginalidad de quienes, sin redes ni protección legal, deben enfrentar la hostilidad del espacio público.

Discusión

Las experiencias de los trabajadores de reparto que participaron del estudio revelan una serie de tensiones constitutivas que desafían lecturas unilaterales sobre el trabajo en plataformas digitales. Lejos de ser simplemente un trabajo flexible, tecnológico y moderno, o una forma extrema de precarización laboral, el *delivery* encarna una serie de contradicciones que atraviesan tanto las condiciones objetivas como las formas subjetivas de experimentar el trabajo.

Uno de los rasgos más notorios de este tipo de ocupaciones es la coexistencia entre una precariedad estructural (marcada por la inestabilidad, la ausencia de derechos, la informalidad y la exposición constante al riesgo) y una experiencia subjetiva que enfatiza la autonomía, la flexibilidad y la autogestión del tiempo (“ser tu propio jefe”). Esta dualidad no es simplemente un engaño ideológico ni una inconsistencia cognitiva; más bien, constituye una paradoja estructural de la gubernamentalidad neoliberal contemporánea. Desde la perspectiva de Lorey (2016), esta forma

de vivir la precariedad puede entenderse como una “precariedad gubernamental”, donde la inseguridad es gestionada como norma. El valor de la libertad, clave en el neoliberalismo según Laval y Dardot (2013), ya no es un derecho, sino un imperativo: ser libre es autogestionarse, competir, producir sin descanso. Así, la “autonomía” parece operar paradójicamente como condición de subordinación. El trabajador precario es interpelado a narrarse como emprendedor de sí mismo (Bröckling, 2015), incluso cuando debe “reventarse todos los días” para sobrevivir. La paradoja es estructural, la flexibilidad que se experimenta como libertad es también la forma que adopta hoy la vulnerabilidad.

Además, esta figura del trabajador autónomo no puede entenderse fuera del marco de una racionalidad económica que invade el campo de la subjetividad. Como ha argumentado Dardot y Laval (2013), el sujeto neoliberal no solo trabaja más, sino que se vuelve él mismo capital humano, constantemente evaluado de forma externa, pero que también se vuelve sobre sí en un proceso incesante de autovaloración. Esta lógica produce un tipo de precariedad que ya no es solo material, sino también afectiva y simbólica, de manera que el fracaso se vive como responsabilidad personal y no como expresión de desigualdades estructurales.

Los relatos muestran cómo el trabajo de *delivery* no solo organiza el tiempo y el ingreso, sino también la forma en que los trabajadores se piensan a sí mismos. Frases como “yo me pongo metas”, “todo depende de uno” o “si uno quiere progresar, hay que meterle” expresan una subjetividad moldeada por ideales de rendimiento, disciplina y responsabilidad individual. Este tipo de subjetivación ha sido ampliamente discutido en la literatura crítica. Para Laval y Dardot (2013), el neoliberalismo produce un sujeto empresario de sí, que internaliza la lógica de la competencia y el automejoramiento constante. En esta línea, Lorey (2016) advierte que el mandato de autogestionarse refuerza formas de autoexplotación sin necesidad de coerción externa. En el contexto chileno, autores como Stecher y Sisto (2019) han señalado que la expansión de valores como el esfuerzo, la superación personal y la productividad emocional ha sido clave en la forma en que los sujetos asumen y resignifican su posición precaria. El trabajo deja de ser solo un medio de sustento para convertirse en espacio de validación moral e identitaria. Así, el sufrimiento cotidiano no es interpretado como injusticia estructural, sino como parte del camino hacia un éxito que depende solo de uno mismo. Como bien ha propuesto Scharff (2016), se trata de una vida psíquica del neoliberalismo, en la cual los afectos, las frustraciones y los

deseos se reconfiguran en función de ideales de productividad y competencia.

Aunque el trabajo de *delivery* está basado en la fragmentación y la competencia entre repartidores, los relatos recogidos dan cuenta de fuertes lazos de apoyo y pertenencia, especialmente entre migrantes. La existencia de grupos de WhatsApp, la ayuda mutua en caso de accidentes y la bienvenida a nuevos trabajadores evidencian una dimensión colectiva que desafía los imperativos del individualismo neoliberal. Lejos de desaparecer ante la flexibilización laboral, estas formas de comunidad se adaptan y reconfiguran, generando redes de solidaridad móvil que operan dentro de la precariedad (Julián-Véjar, 2023). En este contexto, la comunidad migrante resignifica el *delivery* como un espacio no solo de subsistencia, sino también de acogida y contención. En un país como Chile, donde el racismo estructural suele invisibilizar los aportes de los migrantes (Pavez-Soto, 2018), estas redes pueden entenderse como formas de resistencia cotidiana, que convierten un trabajo atomizado en un espacio de cuidado recíproco y pertenencia.

Por otro lado, los relatos también revelan una fuerte percepción de desvalorización del trabajo de *delivery*, tanto por parte de clientes como de instituciones. Esta desvalorización se entrecruza con procesos de racialización y xenofobia, donde el hecho de que la mayoría de quienes desempeñan esta labor en Puerto Montt sean migrantes, especialmente venezolanos, refuerza prejuicios asociados a informalidad, vagancia o delincuencia. En este marco, la subjetivación neoliberal en Chile no solo impone criterios de productividad y autovaloración individual, sino que también establece jerarquías morales entre trabajos “dignos” e “indignos”, ubicando en los márgenes del reconocimiento social a aquellos altamente visibles, físicamente exigentes y realizados por población migrante. Estas formas de estigmatización no se limitan a lo actitudinal, sino que se expresan también en controles policiales desproporcionados, restricciones burocráticas para acceder a las plataformas, y la falta de protección ante accidentes o enfermedades. El *delivery*, así, opera como una zona de frontera: una actividad permitida pero marginal, visibilizada pero desprotegida, tolerada pero desvalorizada.

Finalmente, nos parece relevante subrayar que el estudio no se propuso inicialmente focalizarse en la experiencia de trabajadores migrantes, sino en las formas de trabajo precarizado asociadas al reparto en

plataformas digitales. A pesar de ciertas estadísticas disponibles y de una percepción instalada en el sentido común, no habíamos formulado explícitamente como criterio de selección la nacionalidad de los participantes ni la migración era una dimensión analítica central del marco teórico. Sin embargo, en el desarrollo del trabajo de campo y en coherencia con el carácter emergente y recursivo del diseño cualitativo adoptado, nos vimos interpelados por la evidencia empírica contundente que el reparto en PDT en Puerto Montt es realizado mayoritariamente por migrantes de origen venezolano. Este hallazgo, lejos de ser accesorio, se transformó en una dimensión central, obligándonos a replantear nuestras categorías analíticas y abrirnos a una lectura más compleja de la precarización laboral. En el análisis de los resultados, del cruce entre trabajo y migración emergen experiencias que incluyen el envío regular de remesas como forma de sostén transnacional, la construcción de redes de apoyo y comunidad entre compatriotas, y múltiples percepciones de discriminación xenofóbica tanto actitudinal (insultos, burlas, maltratos) como estructural e institucional (acceso a plataformas, trabas legales para regularizar la situación migratoria, hostigamiento desproporcionado de agentes del Estado) que dan cuenta de esta complejidad. Nos parece, por lo tanto, que el trabajo en plataformas requiere ser interrogado a la luz de ciertas dinámicas de estructuración del mercado laboral según nacionalidad de origen y estatus migratorio. Esto puede relacionarse —aunque de forma compleja— con formas de racialización/etnificación del trabajo, lo que requiere, sin lugar a dudas, de investigación desde ciencias sociales atentas y críticas.

Los hallazgos de este estudio invitan a profundizar en la investigación del trabajo en plataformas digitales, especialmente en contextos marcados por la migración. El *delivery* puede verse no solo como una ocupación, sino también un espejo de los procesos sociales que atraviesan nuestras ciudades y economías contemporáneas. Comprender sus múltiples dimensiones (subjetivas, estructurales, políticas) resulta clave para una psicología social del trabajo que no solo describa las nuevas formas de precarización de la vida, sino que interroge también sus mecanismos de legitimación subjetiva y sus posibles fisuras. Reconocer estas tensiones no implica negar las experiencias de agencia, dignidad o comunidad que emergen en estos espacios, sino precisamente partir desde las voces de quienes habitan los nuevos espacios de la precarización, en su complejidad y ambivalencia.

Referencias

- Adams, G., Estrada-Villalta, S., Sullivan, D., y Markus, H. (2019). The psychology of neoliberalism and the neoliberalism of psychology. *Journal of Social Issues*, 75, 189-216. <https://doi.org/10.1111/josi.12305>
- Alfaro, A. H. (2021). Antonio A. Casilli (2019). En attendant les robots: Enquête sur le travail du clic. París: Editions du Seuil, 394 pp. *Revista Mexicana de Sociología*, 83(2), 499-504. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2021.2.59627>
- Antunes, N., Gonsales, M., y Van del Laan, M. (2024). Capitalismo de plataforma: los laboratorios de experimentación y las luchas por la regulación del trabajo uberizado. En A. Stecher y K. Morales (eds.), *Plataformas digitales de trabajo en América Latina. Organización productiva, desafíos regulatorios, acción colectiva y subjetividades* (pp. 79-101). LOM.
- Arango, M., Bedoya, M., y Muñoz, A. (2021). La vida como trabajo. La emergencia de la subjetividad trabajadora en el neoliberalismo. *Athenea Digital*, 21(3). <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2653>
- Atzeni, M., Gutiérrez, F., Elbert, R., Negri, S. y Pérez (2024). Relaciones laborales, proceso de trabajo y protesta obrera en la economía de plataformas. El caso del delivery en Argentina y Chile. En A. Stecher y K. Morales (editores) *Plataformas digitales de trabajo en América Latina. Organización productiva, desafíos regulatorios, acción colectiva y subjetividades* (pp. 103-124). LOM.
- Barattini, M. (2009). El trabajo precario en la era de la globalización: ¿Es posible la organización? *Polis*, 8(24), 17-37. <https://doi.org/10.4067/s0718-65682009000300002>
- Blanch, J. M. (2007). Psicología Social del Trabajo. En M. Aguilar y A. Reid (eds.), *Tratado de Psicología Social. Perspectivas Socioculturales* (pp. 210-238). Anthropos.
- Boltanski, L., y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
- Braun, V., y Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Bravo, J. (2023). Enfoque laboral N° 34: Aumento del empleo informal en la población de nacionalidad extranjera se concentra entre quienes ejercen su empleo a través de plataformas digitales. *Observatorio del Contexto Económico de la Universidad Diego Portales*. <https://ocec.udp.cl/cms/wp-content/uploads/2023/11/Enfoque-Laboral-34-VF-comp.pdf>

- Bröckling, U. (2015). *El self emprendedor: Sociología de una forma de subjetivación*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Castillo, E., y Vásquez, M. L. (2003). El rigor metodológico en la investigación cualitativa. *Colombia Médica*, 34(3), 164-167.
<https://www.redalyc.org/pdf/283/28334309.pdf>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2021). *Trabajo decente para los trabajadores de plataformas en América Latina. Coyuntura Laboral en América Latina y el Caribe*, No. 24 (LC/TS.2021/71). CEPAL.
<https://repositorio.cepal.org/handle/11362/46955>
- Chandler, D., & Reid, J. (2016). *The neoliberal subject: Resilience, adaptation and vulnerability*. Rowman y Littlefield International.
- Conejero, J. (2020). Una aproximación a la investigación cualitativa. *Neumología Pediátrica*, 15(1), 242-244. <https://www.neumologia-pediatrica.cl/index.php/NP/article/download/57/57/14>
- Crespo, E., y Serrano, A. (2011). Regulación del trabajo y gobierno de la subjetividad: La psicologización política. En Ovejero y Ramos (Comps.), *Psicología social crítica* (pp. 244-261). Biblioteca Nueva.
- Denzin, N., y Lincoln, Y. (2012). La investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En *El campo de la investigación cualitativa* (pp. 43-101). Gedisa.
- Dey, P. (2013). Governing the social through social entrepreneurship: A Foucauldian view of 'the art of governing' in advanced liberalism. En H. Douglas y S. Grant (Eds.), *Social entrepreneurship and enterprise: Concepts in context* (pp. 55-72). Tilde University Press.
- Díaz, X., Godoy, L., y Stecher, A. (2005). *Significados del trabajo, identidad y ciudadanía: La experiencia de hombres y mujeres en un mercado laboral flexible*. Centro de Estudios de la Mujer.
- Dilts, A. (2011). From 'Entrepreneur of the Self' to 'Care of the Self': Neo-liberal Governmentality and Foucault's Ethics. *Foucault Studies*, 12, 130-146.
- Dörre, K. (2009). La precariedad. ¿Centro de la cuestión social del siglo XXI? *Revista Actual Marx Intervenciones*, 8, 79-108.

- Fariás, J., y Ossandón, F. (2020). *Conductores de la nueva economía: Reflexiones y experiencias de trabajadores y trabajadoras de Uber en Santiago de Chile*. Friedrich Ebert Stiftung.
<https://library.fes.de/pdf-files/bueros/chile/16191.pdf>
- Flick, U. (2012). *Introducción a la investigación cualitativa* (3ª ed.). Morata.
- Flick, U. (2014). *La gestión de la calidad en la investigación cualitativa*. Morata.
- Flick, U. (2015). *El diseño de la investigación cualitativa*. Morata.
- Flores, R. (2009). *Observando observadores. Una introducción a las técnicas cualitativas de investigación social*. Ediciones UC.
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, J., y Roy, A. S. (2008). *Flexibilidad laboral y subjetividades: Hacia una comprensión psicosocial del empleo contemporáneo*. LOM Ediciones.
- Guerrero, M. A. (2016). La investigación cualitativa. *INNOVA Research Journal*, 1(2), 1-9. <https://doi.org/10.33890/innova.v1.n2.2016.7>
- Herold, F., y Waring, M. (2016). An investigation of pre-service teachers' learning in physical education teacher education: Schools and university in partnership. *Sport, Education and Society*, 23(1), 95-107. <https://doi.org/10.1080/13573322.2015.1127802>
- Izcara, S. (2014). *Manual de investigación cualitativa*. Fontamara.
- Jirón, P., Ulriksen, C., Margarit, D., y Imilan, W. (2021). *Trabajadores móviles digitales en Chile*. Universidad de Chile.
<https://uchile.cl/dam/jcr:f66dd98e-4d55-47d2-abb6-32c287148cd6/policy-brief-n2.pdf>
- Julián-Vejar, D. (2023). Subjetividad y precariedad del trabajo en América Latina: Algunas dimensiones y nodos cualitativos para su indagación. *Bajo Palabra*, 33, 117-140. <https://doi.org/10.15366/bp2023.33.005>
- Julián-Vejar, D. (2022). Sociedades precarias: estudios contemporáneos de la precariedad del trabajo. En D. Julián-Vejar y X. Valdés Subercaseaux (editores) *Sociedad precaria. Rumores, latidos, manifestaciones y lugares* (pp.13-37). LOM.
- Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Morata.

- Laval, C., y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- Lincoln, Y., y Guba, E. (1985). *Naturalistic Inquiry*. Sage.
- Lorey, I. (2015). *Estado de inseguridad: Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.
- Maza, A., y Aguilar, O. (2022). *Trabajando sobre ruedas entre las plataformas digitales y la ciudad: Una exploración cualitativa a la labor de reparto mediante aplicaciones móviles*. Departamento de Estudios de la Dirección del Trabajo.
<https://www.dt.gob.cl/portal/1629/articles-123451recurso1.pdf>
- Olmos, L., Matus, A., y Rubilar, L. (2020). *Trabajo en plataformas digitales: Una aproximación desde la experiencia de repartidores de comida en Santiago de Chile*. Fundación SOL. <https://fundacionsol.cl>
- Orejuela, J., y Ramírez, A. (2011). Aproximación cualitativa al estudio de la subjetividad laboral en profesionales colombianos. *Pensamiento Psicológico*, 9(16), 125-144. <https://www.redalyc.org/pdf/801/80118612008.pdf>
- Pavez-Soto, I. (2018). *Violencias contra las infancias migrantes en Santiago de Chile: resistencias, agencia y actores*. *Migraciones Internacionales*, 9(35), 155-184. <https://doi.org/10.17428/rmi.v9i35.423>
- Pérez, M. (2022). Resguardos éticos de la investigación cualitativa en psicología. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 39(3).
<https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/apl/a.10037>
- Radetich, N. (2022). *Capitalismo. La uberización del trabajo*. Siglo XXI Editores.
- Romero, M. (2017). Significado del trabajo desde la psicología del trabajo: Una revisión histórica, psicológica y social. *Psicología desde el Caribe*, 34(2), 120-138. <https://www.redalyc.org/pdf/213/21356011003.pdf>
- Rose, N. (1999). *The power of freedom: Reframing political thought*. Cambridge University Press.
- Sánchez, M., Fernández, M., y Díaz, J. (2021). Técnicas e instrumentos de recolección de información: Análisis y procesamiento realizado por el investigador cualitativo. *Revista Científica Uisrael*, 8(1).
<https://doi.org/10.35290/rcui.v8n1.2021.400>

- Santos, A. (2010). *Informe sobre desarrollo humano en Chile: Los chilenos, un desafío cultural*. PNUD. <https://revistas.usal.es/cuatro/index.php/1130-2887/article/view/7326/7365>
- Scharff, C. (2016). The psychic life of neoliberalism: Mapping the contours of entrepreneurial subjectivity. *Theory, Culture & Society*, 33(6), 107-122. <https://doi.org/10.1177/0263276415590164>
- Scott, S. (2018). The neoliberal subject: Resilience, adaptation and vulnerability. *Contemporary Political Theory*, 17(1), 78-81. <https://doi.org/10.1057/s41296-017-0122-2>
- Señoret, A., Rehner, J., y Ramírez, M. (2022). Impacto de la precariedad laboral en la percepción subjetiva del empleo. *Revista de Sociología*, 37(2), 16-32. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2022.69100>
- Sisto, V. (2022). Los intersticios de la precariedad: recorriendo sus fracturas y los susurros y gritos que emergen. En D. Julián-Vejar y X. Valdés Subercaseaux (editores) *Sociedad precaria. Rumores, latidos, manifestaciones y lugares* (pp. 41-65). Santiago: LOM.
- Soto, A. (2011). Narrativas de Profesionales Chilenos Sobre sus Trayectorias Laborales: La Construcción de Identidades en el Trabajo. *Psyche* (Santiago), 20(1), 15-27. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282011000100002>
- Stake, R. (2010). *Investigación con estudio de casos*. Morata.
- Stecher, A. y Morales, K. (2024). Trabajo de plataformas en América Latina: un mapa general para la discusión. En A. Stecher y K. Morales (eds.) *Plataformas digitales de trabajo en América Latina. Organización productiva, desafíos regulatorios, acción colectiva y subjetividades* (pp. 27-78). LOM.
- Stecher, A. (2013). Un modelo crítico-interpretativo para el estudio de las identidades laborales. *Universitas Psychologica*, 12(4), 1311-1324. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1657-92672013000400024&script=sci_arttext
- Stecher, A., y Godoy, L. (2014). *Transformaciones del trabajo, subjetividad e identidades: Lecturas psicosociales desde Chile y América Latina*. RIL Editores.
- Stecher, A., y Sisto, V. (2019). Trabajo y precarización laboral en el Chile neoliberal: Apuntes para comprender el estallido social de octubre 2019. En K. Araujo

(ed.), *Hilos tensados: Para leer el octubre chileno* (pp. 37–82). Universidad de Santiago de Chile.

Strauss, A., y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Subsecretaría del Trabajo. (2023). *La situación del empleo de trabajadores/as de plataformas digitales de servicios regulados por la Ley 21.43*. <https://www.subtrab.gob.cl/wp-content/uploads/2023/09/Documento-de-Trabajo-n%C2%B0-1-trabajadores-de-plataformas-digitales.pdf>

Tijoux, M. E., Luarte, V. V., y Cortés, C. A. (2021). El “trabajo migrante”: acumulación por desposesión en el Chile contemporáneo. *Revista Izquierdas*, 50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8142706>

Vásquez, K. (2015). *Trayectoria laboral de migrantes venezolanos profesionales en Santiago de Chile* [Tesis de grado, Universidad Alberto Hurtado]. <https://incami.cl/wp-content/uploads/2020/04/Vasquez-Katherine-Trayectoria-laboral-de-migrantes-venezolanos-profesionales-en-Santiago-de-Chile-1.pdf-2015-1.pdf>

RESEÑAS



Pararreseña de Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*. Akal. ISBN 978-84-460-5578-5

Para-Review of Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*. Akal. ISBN 978-84-460-5578-5

Juan Antonio González de Requena Farré
Universidad Austral de Chile, Chile

¿Cómo escribir la reseña académica de un escrito de situación, marcado por la preocupación por la barbarie presente y por la urgencia de pronunciarse ante lo inaceptable? ¿Por qué inscribir otro giro metatextual en torno a un libro sobre la tragedia en Gaza, cuando los hechos parecen hablar por sí mismos? En efecto, los desastres de la guerra se imponen con elocuente crudeza en los cadáveres, los mutilados, los heridos y en todos los rostros del sufrimiento humano; en los cuerpos famélicos, errantes, desplazados y amontonados; en la destrucción generalizada, la miseria incalculable y las ruinas inhabitables. Escribir una reseña académica en este contexto quizá resulte más problemático y cuestionable que escribir poesía después de Auschwitz.

Al fin y al cabo, el género de la reseña podría ilustrar algunos de los peores sesgos de la deriva contemporánea de la escritura académica. Lejos de cumplir la función de mediación crítica entre autores y lectores en la deliberación letrada o de contribuir a la formación racional de la opinión y la voluntad en la esfera pública, y en vez de limitarse a la función más acotada de presentar, describir evaluar y recomendar algún libro para algún lector determinado, las reseñas académicas quizá se hayan convertido en un dispositivo privilegiado —aunque poco leído— de encuadramiento, entrecomillado y enrarecimiento discursivo en los campos de la ortodoxia académica. Siguiendo la noción de orden del discurso de Foucault (1987), se trataría de un modo de introducir cierto control interno y externo de la

Recibido: 2/06/2025. Aceptado: 11/07/2025



Juan Antonio González de Requena Farré es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se desempeña como profesor del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Contacto: juan.gonzalezderequena@uach.cl

Cómo citar: González-de-Requena-Farré, J. A. (2025). Pararreseña de Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*. *Revista Stultifera*, 8(2), 163-171. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-07.

enunciación, por medio de la glosa y el comentario canónico, la fiscalización de la autoría, el formateo disciplinar de los discursos, el ritual de la promoción y del tribunal editorial, la conformación de sociedades de discurso y el modelado de públicos. Así, las reseñas académicas operarían como una modalidad de discurso autorreferencial inscrito en el supuesto saber universitario y la industria cultural académica; como un giro adicional en la recursión metatextual académica y en el distanciamiento intelectualista de los problemas acuciantes del presente; también, como una autoselección de lecturas y lectores de la especialidad en el mercado académico y un encuadramiento disciplinar del canon universitario. Ahora bien, no pretendemos escribir una meta-reseña sobre las funciones y usos discursivos de la reseña, sino más bien acoger el llamado de un escrito de emergencia y dar resonancia pública a su voz y a su denuncia: más que una reseña académica al uso, ofrecemos una *para-reseña* que se mimetiza con el tenor acusatorio de la voz del autor y se compromete polémicamente con la problematización de lo inaceptable y con la urgencia incondicional del asunto.

Como aclara el prefacio, el libro *Gaza ante la historia* no tipifica como un ejercicio de escritura académica distanciada ni como una obra canónica disciplinariamente autorizada; estamos ante un escrito comprometido y de urgencia, ante un inquietante y provocativo ensayo —esto es, una exploración situada, encarnada, apasionada y valorativa— que se pronuncia frente a una catástrofe moral, decididamente y sin pretensiones académicas, para afrontar el silenciamiento público de una problemática acuciante y una barbarie impune. El autor, el historiador italiano Enzo Traverso, asume que su punto de vista resulta discordante e introduce un contrapunto al consenso domesticado y al ruido de la opinión pública hegemónica sometida a las premisas ortodoxas de un supuesto Occidente. Derivado de otros escritos de situación como entrevistas y artículos en los medios, este ensayo constituye un ejercicio conmovedor y ejemplar de oficio intelectual crítico, ya sea entendido como el compromiso con la ontología de la actualidad y la apertura disruptiva de opciones en el momento presente (al estilo foucaultiano), o bien como la reivindicación de la memoria de la humillación, la injusticia y la opresión histórica (en la estela de la teoría crítica). En diálogo con el pensador palestino Edward Said (1994) —situándose más allá de la figura del sabio universal, de la intelligentsia del régimen de turno, del especialista académico, del gestor cultural o de la celebridad mediática—, Traverso parece vincular su posicionamiento con el perfil del intelectual

comprometido que incomoda al discurso dominante y asume la perspectiva de los excluidos y las víctimas. Pese a su tenor intempestivo y urgencia polémica, en el ensayo *Gaza ante la historia* resuenan algunos de los motivos e inquietudes que recorren el conjunto de la obra de Enzo Traverso: las encrucijadas y anudamientos entre historia y memoria: los quiebres y singularidades históricas, los usos políticos de la memoria, los conflictos ideológicos y la violencia política, el debate sobre el totalitarismo, la melancolía de izquierdas, la reacción contrarrevolucionaria y las formas emergentes de extrema derecha, la conceptualización de la revolución y el retorno del colonialismo.

Para sostener una perspectiva crítica sobre el debate en torno a Gaza, el ensayo de Traverso se sirve de recursos como la analogía histórica, el cruce de memorias y el encuadre ético-político alternativo. En el primer capítulo, significativamente titulado “Ejecutores y víctimas”, el autor se sirve de una comparación con el debate historiográfico sobre la responsabilidad del pueblo alemán en la barbarie nazi: así como algunos intelectuales alemanes desresponsabilizaron al pueblo alemán y diluyeron la culpa histórica por el desastre, al victimizar a Alemania o al justificar el nazismo como una respuesta radical al bolchevismo, hoy prima una narrativa sobre el conflicto de Gaza en que se defiende apologeticamente la posición de Israel, al inculpar a los palestinos y, concretamente a Hamas —en cuanto presunta encarnación del fundamentalismo islámico antioccidental y del antisemitismo inveterado—, como responsables exclusivos del mal. A través de todo el ensayo, Traverso denuncia de manera reiterada esta inversión imaginaria e ideológica de los roles de víctima y victimario, lamentablemente acompañada de la aprobación, la indulgencia o el silencio ante la barbarie. En virtud de esta inversión de roles, se desconoce la genealogía del conflicto y el trasfondo histórico de desplazamiento, confinamiento y represión que subyace a la brutal reacción de Hamas ante Israel el 7 de octubre del 2023. Además, se invisibiliza la asimetría de los contendientes y la desproporción de la masiva intervención militar de Israel en Gaza, marcada por la represalia desmedida, los crímenes de guerra, el desconocimiento contumaz del derecho internacional y, según Traverso, el genocidio organizado como matanza colectiva del pueblo palestino, la destrucción sistemática de sus condiciones de existencia y el impedimento de la natalidad. Por más que se haya identificado autorreferencialmente el genocidio con el exterminio de los judíos en la Shoah, existen otros medios de genocidio, y lo que actualmente ocurre en Gaza, el exterminio masivo, la matanza algorítmica y el empleo

del hambre como arma de guerra, merecerían también ser comprendidos bajo la lógica del genocidio.

No faltarán quienes objeten el empleo del término “genocidio” (sujeto a marcos jurídicos muy específicos que involucran el desarraigo sistemático y la aniquilación intencional de un grupo étnico, nacional o religioso), y consideren que estamos ante “crímenes de guerra” colaterales en un conflicto armado que podría justificarse como defensa ante un ataque terrorista. Pero, incluso aunque se estimara legítima la respuesta de Israel al responder con una guerra defensiva, no se puede justificar en modo alguno el ataque a los inocentes, la desproporción de las muertes entre civiles y combatientes, así como el bloqueo de recursos básicos de subsistencia como el agua o la alimentación y, además, la restricción de la ayuda humanitaria. Utilizando la terminología de Michael Walzer (2001), no se cumple en modo alguno el *Ius in bello*, o sea, la mínima moralidad y justicia en la conducción de la guerra.

El segundo capítulo del libro, “Orientalismo”, se sirve de otra analogía histórica que enmarca la ya mencionada inversión de víctimas y victimarios: utilizando el conocido planteamiento de Said (2016) sobre la autodefinición de Occidente por oposición a un otro colonizado y sobre la autojustificación de los genocidios coloniales como misión civilizadora, Traverso observa que actualmente se reproduce este marco orientalista al presentar a Israel como un bastión de la democracia moderna y la civilización occidental, asediado por la barbarie del fundamentalismo islámico y el terrorismo antisemita. Así, la racionalidad instrumental genocida y la sofisticación tecnológica de la inteligencia y del ejército israelí se presentan como un signo de modernidad y civilización, mientras la resistencia palestina se condena como vestigio de terrorismo bárbaro e irracional. Por otra parte, podríamos decir con categorías de Judith Butler (2006) que las víctimas israelitas del ataque de Hamas son individualizadas y se consideran susceptibles de duelo, en tanto las víctimas palestinas no cuentan y se pierden entre los escombros de un territorio arrasado. En ese sentido, el genocidio en Gaza parece representar un desplazamiento en las líneas de la identificación y exclusión racial, de modo que la comunidad judía —que históricamente encarnó cierta conciencia crítica como minoría desplazada y oprimida que luchaba por los derechos civiles y contra la segregación— ahora se alinea con el supremacismo blanco y con la ultraderecha etnonacionalista, al interiorizar la oposición entre un nuevo Oriente árabe y cierto Occidente judeocristiano,

identitariamente representado por el proyecto teológico-político etnonacionalista del sionismo.

No es difícil imaginar que habrá quienes, quizá amparados en la perspectiva de Buruma y Margalit (2005), objeten esta atribución de orientalismo y consideren que el problema radica en el “occidentalismo” de algunos académicos poscoloniales y de algunos intelectuales partidarios del islam político, que se limitan a realizar una construcción inversa y simétrica al esquematizar ideológicamente a su Occidente como una civilización materialista, carente de valores espirituales, imperialista y colonizadora. Sin embargo, no pueden igualarse los dispositivos discursivos hegemónicos del poder/saber académico, militar y colonial y, por otro lado, la resistencia anticolonial de los excluidos, sin sustento institucional o académico; la asimetría marca la diferencia, y la igualación solo consagra la nivelación de víctimas y victimarios, opresores y oprimidos.

En el tercer capítulo, Traverso cuestiona la apelación alemana a la razón de Estado —tradicionalmente entendida como privilegio arcano del poder político, en desmedro de los principios éticos— a la hora de justificar el apoyo incondicional a las posiciones de Israel, aunque se trate del genocidio organizado del pueblo palestino. El autor reflexiona críticamente sobre las formas de censura intelectual antidemocrática derivadas de esta dudosa política aquiescente, que parece un descargo de la culpa histórica alemana y un lavado de conciencia frente a sus crímenes coloniales: al mismo tiempo que el Estado alemán se presenta como inflexible enemigo del antisemitismo, en Alemania se discrimina hipócritamente a los inmigrantes musulmanes y se legitima el exterminio en Gaza. Es la consecuencia de interpretar el Holocausto como una singularidad excepcional, en vez de prestar atención a las diversas formas contemporáneas de genocidio.

En el capítulo cuarto, “Noticias falsas sobre la guerra”, Traverso vuelve a servirse de la analogía histórica para suministrar un encuadre alternativo del conflicto en Gaza. Rememorando las modalidades de desinformación habituales en la Gran Guerra, se entiende cómo la difusión de noticias falsas sobre el ataque de Hamas ha permitido la reproducción del prejuicio, la reiteración de la narrativa hegemónica respecto al odio antisemita islamista y la victimización de Israel, así como la autoconfirmación de la atrocidad bajo la apariencia de una retaliación justa. El capítulo quinto, “Antisionismo y antisemitismo”, profundiza en la distorsión mediática de un conflicto que se ha vinculado a menudo con el auge del antisemitismo. Si en los sesenta

se expuso públicamente a los estudiantes estadounidenses contrarios a la guerra de Vietnam como representantes del comunismo totalitario, hoy se censura y condena cualquier cuestionamiento de la masacre perpetrada por Israel como si fuese una muestra de antisemitismo. No parece importar que muchos de los estudiantes y profesores que participan en las manifestaciones a favor de Palestina sean estudiantes israelíes o intelectuales judíos con una vocación universalista y emancipadora (junto con jóvenes de sensibilidad poscolonial o afroamericanos que luchan contra la exclusión racial); tampoco parece relevante que algunos de quienes se pronuncian mediáticamente contra el antisemitismo sean representantes de la ultraderecha. Según Traverso, el antisemitismo imaginario se ha convertido en un arma ideológica en esta campaña mediática; permite denunciar como antisemita cualquier cuestionamiento del proyecto teológico-político etnonacionalista propio del sionismo. Sin embargo, —insiste Traverso— habría que distinguir el antisionismo que ha movilizado incluso a numerosos intelectuales judíos y, por otra parte, la fantasía mediática de un antisemitismo imaginario, que legitima la victimización de Israel y sirve como pretexto mítico para la barbarie en Gaza. Al desfigurar así el antisemitismo como pretexto del genocidio, se corre el riesgo de banalizar el Holocausto y desvirtuar el papel de la memoria de la Shoah como religión civil de consagración de los derechos humanos mediante la memoria de las víctimas; también se distorsionarían las coordenadas ético-políticas que nos permiten distinguir a la víctima y al victimario, y se debilitaría la cultura pública y la memoria democrática. Las analogías históricas planteadas en el libro *Gaza ante la historia* se condensan en este capítulo: el orientalismo constituiría como el marco de esta distorsión ideológica del genocidio y de la inversión de los roles al presentar a Israel como víctima, del mismo modo que el antisionismo se representa como antisemitismo fundamentalista contrario a Occidente.

El capítulo sexto, “Violencia, terrorismo, resistencia”, vuelve a jugar la baza de un encuadre ético-político alternativo por medio de las analogías históricas. Concretamente, se redescrive la resistencia palestina como una respuesta al desplazamiento forzado y masacres perpetradas tras la guerra árabe-israelí de 1948: en la llamada *Nakba* (traducible como “desastre”), las milicias sionistas y las organizaciones hebreas paramilitares dieron curso a la masacre y la humillación de los palestinos. Desde entonces, la violencia del Estado de Israel no cesó, y se han sucedido las décadas de ocupación, colonización, depauperación y opresión, con un objetivo persistente de

ampliar los asentamientos y confinar y desplazar al pueblo palestino. En ese contexto, la reacción extrema de Hamas no parece ser simple expresión de un carácter fundamentalista, antidemocrático y antisionista; el terrorismo de Hamas podría compararse con otras manifestaciones históricas de resistencia partisana con una motivación ideológica, un arraigo territorial y apoyo de la población. Incluso, —plantea Traverso— cabe pensar que el terrorismo de Hamás y su recurso a los medios ilícitos de una violencia emancipadora constituyen un reverso dialéctico del terrorismo de Estado ejercido por Israel y de la finalidad misma de la ocupación militar. Al fin y al cabo, los ejércitos de ocupación no son éticamente superiores a los grupos de resistencia solo por pertenecer a un Estado; además, la diferencia entre el terrorista y el combatiente resulta difusa, pues el recurso a la violencia terrorista se ha dado en la resistencia antifascista, en los movimientos de descolonización e incluso en la fundación del Estado de Israel. Ante semejante recontextualización del recurso de Hamas a la violencia, parece insensato insistir en el imaginario mediático de un fundamentalismo islámico esencialmente violento y propenso a la yihad terrorista; más bien podría discutirse si acaso el camino yihadista del islam político corresponde a una radicalización del islam bajo ciertas ideologías legitimadoras (como el salafismo) en respuesta a diferentes escenarios histórico-políticos (Kepel, 2000), o bien se trata de una expresión ideológica marginalmente moderna, esto es, una islamización del radicalismo en un escenario global de desterritorialización identitaria (Roy, 2003).

El título del séptimo capítulo, “Recuerdos cruzados” explicita uno de los marcos interpretativos del ensayo de Traverso: el uso de la analogía histórica como medio de rememoración que brinda alternativas a los relatos hegemónicos y hace posible la contraposición crítica a la narrativa oficial. En el conflicto de Gaza, el recuerdo de la *Nakba* —del desplazamiento, despojo y ocupación del pueblo palestino— parece incompatible con la narrativa sionista de una recuperación de tierras que pertenecerían a los judíos según la Biblia y un relato que daría cuenta de la emancipación de un pueblo victimizado. Sin embargo, aunque el recuerdo de numerosos intelectuales judíos permite impugnar el mito sionista y la distorsión de la memoria, se ha impuesto públicamente el relato que niega la historia palestina, borra y deshumaniza al pueblo palestino, e inviste simbólicamente a Israel como una reserva moral de resistencia al antisemitismo. Por eso, concluye el último capítulo, parece difícil concebir que la solución del conflicto pase por la coexistencia de dos Estados

soberanos; sobre todo, si Israel insiste en la anexión, la colonización y la limpieza étnica. Y es que la consagración de los dos Estados como entidades nacionales con identidades étnica y religiosamente homogéneas quizá solo reproduzca limpiezas étnicas cruzadas y dos fundamentalismos opuestos, en vez de permitir el cruce e intercambio cultural. Para Traverso, resulta más viable un Estado laico binacional que posibilite la convivencia e igualdad de derechos de ciudadanos judíos y palestinos bajo una república democrática. Sin embargo, Israel se aferra a una política identitaria extremista de autoafirmación existencial de la ciudadanía política solo para los judíos, de expansión territorial y de conquista de un presunto espacio vital, haciendo caso omiso del Derecho Internacional. En ese caso, —concluye Traverso— Gaza podría terminar con una segunda *Nakba* que deslegitime definitivamente a Israel.

Como se puede apreciar, *Gaza ante la historia* nos brinda una denuncia comprometida de la barbarie colonial y del genocidio en curso. En el ensayo, resulta ejemplar el recurso a la genealogía histórica como medio de movilización de una memoria crítica, de impugnación de las narrativas hegemónicas y de apertura de alternativas al presente. Por supuesto, podrá objetarse que la indignación moral y la inquietud ético-política de Traverso podrían desdibujar algunos matices del conflicto y proporcionar un relato poscolonial ideologizado e históricamente discutible; sin embargo, carece de sentido pedirle a un ensayo de situación las sutilezas de un tratado académico: la magnitud de la tragedia en Gaza no puede seguir aguardando a que terminen los derroteros del debate académico. En ese sentido, resulta discutible que un ensayo de urgencia concluya con la utópica esperanza de una convivencia democrática intercultural de los pueblos: parece más urgente acabar pronto con los crímenes de guerra y el genocidio, hacer cumplir el Derecho Internacional, impulsar la labor de la Corte Penal Internacional y, políticamente, frenar a la ultraderecha etnonacionalista (la israelí y la transnacional, especialmente el posfascismo fanfarrón trumpista); también parece más realista apostar por la solución de los dos Estados, tradicionalmente sostenida por la Organización de las Naciones Unidas. Por último, podría criticarse que Traverso no haya acogido las voces de los intelectuales palestinos (como Nur Masalha [2011] o Elias Sanbar [2012]) y no haya dialogado con quienes consideran que la *Nakba* palestina no es tanto un precedente histórico de la reacción de Hamas, sino un proceso continuo, en curso y planificado de desplazamiento, desposesión, confiscación, marginación, borrado y limpieza étnica, que ha suscitado una

memoria activa y resistencia cultural del pueblo palestino. Le dejamos al lector la tarea de rastrear ese diálogo posible.

Se supone que una reseña no solo ha de dar cuenta del contenido de una obra, sino también encontrarle un público lector. Sin embargo, esta pararseña no pretende interpelar a los lectores posibles que disfrutarían esta incómoda obra ni a la comunidad de recepción anticipable desde el texto; ese público objetivo ya entiende las razones de la indignación de Traverso, ya comparte los criterios morales para denunciar la barbarie en Gaza y ya cree importante repetir *J'accuse, Nunca más* o *No en mi nombre*. Es más bien a quienes no leerían el libro a quienes dirigimos nuestra pararseña: a todos aquellos que se desentienden de la barbarie, a todos aquellos que replican perezosamente o con mala fe la narrativa oficial, a todos aquellos que justifican el genocidio por acción u omisión, a todos aquellos que censuran —en nombre de la lucha contra el antisemitismo— el cuestionamiento del proyecto político-teológico del sionismo. Gaza no puede seguir esperando: no lean el libro si no quieren, pero no sigan callados, y hagan algo. En el ensayo de Traverso encontraran motivos y convicciones.

Referencias

- Buruma, I., y Margalit, A. (2005). *Occidentalismo*. Península.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Kepel, G. (2000). *La yihad. Expansión y declive del islamismo*. Península.
- Masalha, N. (2011). *El problema de los refugiados palestinos sesenta años después de la Nakba*. Casa Árabe-IEAM
- Roy, O. (2002). *El islam mundializado*. Edicions Bellaterra.
- Said, E. (1994). *Representaciones del intelectual*. Paidós.
- Said, E. (2016). *Orientalismo*. Penguin Random House.
- Sanbar, E. (2012). *Las figuras del palestino*. Canaán.
- Walzer, M. (2001). *Guerras justas e injustas*. Paidós
- .

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, *Revista 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, *Revista 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 8, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X

Editorial: Gaza, la humanidad sitiada

Alejandro Ochoa Arias

Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva

Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada

Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango

Aäron Moszowski Van Loon

Brujas, históricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal

Rigoberto Hernández Delgado

Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica

Luis Pablo López-Ríos

Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile

Rodrigo Navarrete Saavedra, Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda

Pararreseña de Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*

Juan Antonio González de Requena Farré