ISSN 3061-8924

tramas

subjetividad y procesos sociales



Políticas de la alegría y afirmación de la vida: Éticas, estéticas y afectividades colectivas

64

Diciembre 2025/Año 36

tramas

subjetividad y procesos sociales

tramas

subjetividad y procesos sociales

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad Autónoma Metropolitana
Gustavo Pacheco López, *Rector general*
Esthela Irene Sotelo Núñez, *Secretaria general*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
María Angélica Buendía Espinoza, *Rectora de la Unidad*
Irma Gabriela Anaya Saavedra, *Secretaria de la Unidad*
Leonel Pérez Expósito, *Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*
Roberto Escorcia Romo, *Secretario académico*
Teseo Rafael López Vargas, *Jefe del Departamento de Educación y Comunicación*
Diego García del Gallego, *Jefe de la Sección de Publicaciones*

Comité editorial
Verónica Alvarado Tejeda / Carlos Pérez y Zavala / Nadina Perrés Pozo /
M. Adriana Soto Martínez / Enrique Hernández García Rebollo /
Valeria Falleti Bracaccini / Diana Tonatzin Nava Ortiz / Diego Vargas Ugalde

Comité internacional de asesores
María Isabel Castillo (Universidad Diego Portales, Chile)
Silvia Emmer (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Lucio Gutiérrez (Sociedad Chilena de Psicoanálisis, ICHPA, Chile)

Directora
Nadina Perrés Pozo

Coordinadores de este número
M. Adriana Soto Martínez / Emma Hernández Rodríguez / Emiliano García Canal

Asistente editorial
Martha Elena Jiménez Calzadilla

Apoyo editorial
Fernanda Estefany Ramírez Arévalo / María Fernanda Guadarrama Sánchez /
Fernanda Catalina López Guel / José Ángel Manzo Domínguez / Yahir Alejandro López Morales

Diseño de portada
Martha Elena Jiménez Calzadilla

Fotografía de portada
Facebook Presos Políticos Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca

Tramas. *Subjetividad y Procesos Sociales* aparece en los siguientes índices, bases de datos y colecciones: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal (LATINDEX), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE).

TRAMAS

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

TRAMAS, año 36, volumen 2, número 64, julio-diciembre 2025, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación y Comunicación. Prolongación Canal de Miramontes 3855, colonia Rancho los Colorines, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14386, Ciudad de México y Calzada del Hueso 1100, Edificio V, primer piso, sala 3, colonia Villa Quietud, alcaldía Coyoacán, C.P. 04960, México, Ciudad de México, tel. 55-5483-7444 • Página electrónica de la revista: http://tramas.xoc.uam.mx y dirección electrónica: tramas@correo.xoc.uam.mx, revista.tramas.uamx@gmail.com • Editor responsable: Mtra. Nadina Perrés Pozo, Directora de la revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales • Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2019-072312532200-102, ISSN 3061-8924, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificados de Licitud de Título y de Contenido "en trámite", ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Distribuida por la Librería de la UAM-Xochimilco, Edificio Central, planta baja, teléfonos 55-5483-7328 y 29. Edición: Logos Editores, José Vasconcelos 249-303, col. San Miguel Chapultepec, alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11850, Ciudad de México, tel. 55-5516-3575, logos.editores@gmail.com., e impresión: Talleres Gráfica Premier, 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, C.P. 52170. Metepec, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 15 de julio de 2025, tamaño del archivo 8.7 mb.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Índice

INTRODUCCIÓN CRÍTICA 9

TEMÁTICA

TRAMAS DEL CUIDADO Y AFIRMACIÓN DE LA VIDA EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA Y DESPOJO. CUERPOS, COMUNIDADES Y TERRITORIOS ENTRE LA FRAGILIDAD Y LA RESISTENCIA

Cuidar en medio del daño: afectos, resistencias y sostenimiento de la vida desde lo cotidiano
Edgar Guerra 19

Infancias palestinas: resistencias vivas entre la muerte, el olvido y la ocupación
Sergio O. Navarro Montalvo
Diana Núñez García 39

Fragilidad compartida: la Comunidad del Cordero desde la *communitas* de Roberto Esposito
Paola Gabriela Espinosa Cruz
Josué Ramos Alba
Alfredo Jesús Flores Vargas 71

Afirmación de la vida frente a la vigilancia estatal en el paradigma sociopolítico actual en México
Roberto Israel Rodríguez Alamillo 95

Cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual
Valentina Hincapié Martínez 129

Entre la no existencia y el vínculo.
Intervenciones hacia la revinculación en el trabajo con la psicosis
Jorge Pérez Alarcón
María Rufina Ortega Cortez 155

FEMINISMOS, CUERPOS Y TERRITORIOS: ENTRAMADOS POLÍTICO-AFECTIVOS PARA LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA. LUCHAS SITUADAS, INTERDEPENDENCIAS Y COMUNES ECOFEMINISTAS

Cuerpos que arden, afectos que florecen: acuerpamiento en el Bloque Negro Feminista "Mariposas Negras"
María Elena Castillo Castillo
Martha Guadalupe Gama González
Nadia Domínguez Domínguez
Fernanda Catalina López Guel 185

Arte y desobediencia frente al orden de género en el Istmo de Tehuantepec
Patricia Matus Alonso. 209

Entramados político-afectivos: producciones narrativas desde una experiencia colectiva en Uruguay
Lucía Barreto Bisio
Elena Hernández López
Nazarena Guerra Pereira
Alicia Rodríguez Ferreyra
Daniela Osorio-Cabrera. 233

DISPOSITIVOS ESTÉTICO-COMUNICACIONALES, AFECTIVIDADES Y POLÍTICAS DE SÍ. PEDAGOGÍAS DEL CUIDADO, FESTIVIDADES AGÓNICAS Y PRÁCTICAS ARTÍSTICAS DE SUBJETIVACIÓN

La experiencia artística y el desarrollo de lo sensible: desaprender y sentir con las infancias
Juana Viridiana Becerril Fernández 261

Cuidado y crítica afectiva en la comunicación institucional durante la pandemia por covid-19
Rosa Manuela Hernández García 285

La fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación
Ariel Barbieri 317

Crítica a la expresividad y a la catarsis en música: hacia una política de sí
Fernando Emanuel García Canizales 343

CONVERGENCIAS

La mímesis de los afectos en la política. Tres reflexiones desde el spinozismo contemporáneo
Irving Daniel Robledo Girón 375

La compasión y la experiencia estética como resistencias al capitalismo desde Schopenhauer
Adolfo Ángel López Morales 405

Marguerite Duras o la escritura sobre el goce y la mirada. El homenaje de Lacan
Leticia Flores Flores 437

Entre infancias y niñeces: mirada sociohistórica sobre su construcción y atenciones institucionales
Eliud Torres Velázquez 459

Un punto de partida distinto: la experiencia de la discapacidad desde la fenomenología
Alejandro Cerda García 489

DOCUMENTOS

Apuntes para una apología de la esperanza en tiempos de oscuridad
Carlos Pérez y Zavala 517

RESEÑAS

Los nombres de una mujer
Raquel Aguilar García 533

El proyecto de educación lúdica de Antonio Paoli
Lauro Zavala 539

ALGO MÁS

Gráfica Íchjin ’Tsen
Minerva Ante Lezama
Emma Hernández Rodríguez 545

Políticas de la alegría y afirmación de la vida: Éticas, estéticas y afectividades colectivas

Introducción crítica

En este número de *Tramas*. *Subjetividad y procesos sociales*, proponemos que los artículos reunidos sean una invitación a reflexionar sobre el cuidado y la procuración de la vida, así como la reinvención de la alegría y de lo común. Ante la crisis civilizatoria que ha afianzado las expresiones del autoritarismo, la insistente presencia de la guerra y la violencia, la perpetuación de discursos de odio y hostilidad, la amenaza y el miedo, nos interesó poner atención en las prácticas sociales como afirmaciones vitales que derivan de aquellos procesos de subjetivación que han puesto en juego diversas formas creativas que, desde lo ético, lo estético y lo político, catalizan modos de la afectividad colectiva como apertura y potencia de la existencia.

En ese sentido, este número propone un acercamiento al horizonte de prácticas y reflexiones que experimentan otras formas de relación con el poder, alternativas quizás a los modos de oposición o denuncia explícita. Con *Políticas de la alegría y afirmación de la vida* no pretendemos ningún juicio de valor sobre los movimientos o las luchas que recurren a la acción antagónica y confrontación directa para encarar la violencia de las instituciones y las condiciones materiales de las injusticias y opresiones en nuestras sociedades, sin embargo, nos ha parecido importante revisitar experiencias que construyen, no sin dificultades, múltiples condiciones de posibilidad para lo político, es decir, para participar de la continua recreación de eso que llamamos "el mundo".

Al explorar éticas de cuidado colectivo, estéticas y afectividades creativas, así como procesos de subjetivación en apuestas por lo común, intentamos construir resonancias con una ruta de pensamiento y experiencia que reconoce los límites de la condición humana, asume la incertidumbre que configura la vida y reivindica la inter-

dependencia. En las coordenadas no dualistas de la filosofía y psicología crítica que articulan la razón y los afectos, recuperamos la dimensión política de la alegría que, en la tradición de Baruch Spinoza tiene que ver con la potencia de obrar, la posibilidad de accionar, de afectar y, sobre todo, de verse afectado; por este último motivo, debemos subrayar que la alegría tiene que ver con la transformación y el devenir permanente del sujeto y no con una suerte de optimismo esperanzador.

Los artículos aquí reunidos dan cuenta de ello, se refieren a la constitución de subjetividades que, frente a la precarización de la existencia, afirman, de acuerdo con sus posibilidades, otros modos de vida. Si retomamos a Tzvetan Todorov, no necesariamente se trata de "espíritus heroicos" que actúan por convicción consciente, que aspiran a controlar sus condiciones o que siguen reglas y prescripciones claramente definidas, más bien observamos "acciones de cuidado" de lo común y de la otredad, entendidas como formas de sobrevivencia frente a la violencia y el despojo. En lugar de activismos políticos e identidades colectivas fuertes y tradicionalmente consolidadas, encontramos experiencias animadas por lo que puede ser posible desde los vínculos afectivos que acogen la alteridad y reconocen la propia vulnerabilidad.

Al convocar a experiencias éticas y estéticas que afirman la vida, buscamos dar cuenta de los modos en que se politiza agónicamente el malestar. Frente a un mundo habitado por la muerte y el dolor, no se trata de promover la felicidad personal o de sonreír mediante técnicas de autorregulación emocional que dejan intactas las condiciones que producen la incomodidad; por el contrario, hemos querido referirnos a las potencias político afectivas involucradas en interesantes procesos de subjetivación que alteran, tal vez discretamente, los contextos y a las comunidades.

Al asumir la complejidad de los temas abordados y la articulación que puede observarse en los debates propuestos, hemos organizado la línea temática en tres ámbitos de resistencia creativa en los que se tejen las experiencias y reflexiones que de forma generosa han compartido los autores:

Tramas del cuidado y afirmación de la vida en contextos de violencia y despojo. Cuerpos, comunidades y territorios entre la fragilidad y la resistencia

El conjunto de estos trabajos comparte experiencias y reflexiones en las que la existencia se sostiene y se rehace en contextos marcados por la guerra, la violencia criminal, el despojo territorial, la vigilancia estatal y la exclusión radical. En las prácticas de creación comunitaria impulsadas por mujeres en Tierra Caliente, Michoacán, se observa que en lugar de la confrontación directa utilizada como una estrategia de las llamadas autodefensas, estas mujeres han aprendido a cuidar de los otros en el seno mismo de la violencia. En el caso de las infancias palestinas, las resistencias lúdico-afectivas operan como una trinchera simbólica frente a la ocupación y el exterminio; de acuerdo con los autores, "transformar el entorno, ya sea mediante el juego, el arte, la socialización o el simple acto de permanecer, constituye un modo radical de existencia frente al intento sistemático de borramiento." Por otro lado, partiendo del concepto de *communitas* de Roberto Esposito, la teología política y la dimensión crítica de la vida espiritual, se analiza cómo la Comunidad del Cordero configura subjetividades éticas, afectivas y poéticas. En "Afirmación de la vida frente a la vigilancia estatal en el paradigma sociopolítico actual en México" el autor analiza los dispositivos del control estatal instituido en los ámbitos legal y jurídico para exponer la tensión que generan dichos dispositivos ante el encuentro con la ontología relacional de la comunidad *Wixaritari* (huichola). En otra de las rutas de la resistencia creativa, la exploración de la hojarasca y los restos como materia sensible de memoria y cuidado del territorio, delinean distintas formas de imaginar la vida allí donde se ha instaurado de forma sistemática la violencia; se trató de un interesante ejercicio que "nace como una alternativa para comprender los modos de contacto que tiene una comunidad campesina con la tierra en un horizonte de recuperación de la vida cotidiana". A estas escenas se suma la experiencia de intervención en el contexto de la psicosis, se analiza la revinculación posible a partir de los dispositivos de acompañamiento

y conversación que buscan reconstruir lazos, abrir espacios de pertenencia y mantener "un pie en la vida" frente a la pulsión de muerte y el colapso de los vínculos. En todos los casos, la fragilidad –de los cuerpos, los vínculos, los territorios y de la propia inscripción en el lazo social–, no aparece sólo como déficit, sino como condición para la emergencia de formas de hospitalidad, acompañamiento y afirmación de la vida que se oponen a la lógica de la crueldad, la normalización de la muerte y la captura estatal. En estas experiencias del *dossier* proponemos entender el *cuidado* como una práctica política situada, que articula cuerpos, comunidades, territorios y existencias precarizadas en clave de resistencia.

Feminismos, cuerpos y territorios: entramados político-afectivos para la sostenibilidad de la vida. Luchas situadas, interdependencias y comunes ecofeministas

El segundo ámbito de resistencias, dirige la atención hacia las luchas y epistemologías feministas que ponen en juego prácticas corporales y territoriales entendidas como experiencias político-afectivas frente a las formas de violencia patriarcal, racista y extractivista. El análisis del acuerpamiento en el Bloque Negro Feminista Mariposas Negras muestra cómo el anonimato, la protección mutua, la rabia y la ternura se entretejen en prácticas colectivas de cuidado que reconocen el cuerpo como territorio político. En "Arte y desobediencia frente al orden de género en el Istmo de Tehuantepec", se analizan subjetividades en proceso que desbordan las identidades fijas; a partir de la práctica del cine comunitario y las artes plásticas de dos creativas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, se propone una reflexión conjunta que cuestiona las categorías fijas de género y etnicidad en un contexto de violencia contra las mujeres y la ocupación de megaproyectos. Para continuar explorando las experiencias de resistencia no antagónicas, es profundamente sugerente la reflexión sobre el colectivo Huerter@s de Colinas de Solymar que articula una

sensibilidad ecofeminista en la que el cuidado de lo vivo no-humano (semillas, suelo, agua, animales, plantas) y de las relaciones vecinales se vuelve condición de sostenibilidad de la existencia; a partir de una metodología de producción narrativa colectiva, las autoras posicionan la interdependencia y las ecologías afectivas como categorías vertebrales en sus análisis.

En su conjunto, estas tres propuestas permiten reflexionar sobre los feminismos no sólo como reivindicación de derechos, sino como producción de comunes corporeizados y territoriales, donde los afectos, las prácticas de cuidado y las alianzas con lo no-humano configuran modos de resistencia y de mundo compartido.

Dispositivos estético-comunicacionales, afectividades y políticas de sí. Pedagogías del cuidado, festividades agónicas y prácticas artísticas de subjetivación

El tercer ámbito pone atención en contextos y estrategias –escolares, comunicacionales, museísticos y musicales– que, en tanto dispositivos estético-comunitarios, organizan modos de sentir, de recordar y de relacionarse consigo mismo y con los otros. El proyecto de desescolarización de la experiencia artística en la escuela básica interroga la matriz disciplinaria del aula y propone maniobras lúdicas y corporales que habilitan una pedagogía del cuidado de la sensibilidad y de la creatividad infantil. En otra ruta, el análisis de la campaña de Susana Distancia y sus reapropiaciones digitales examina la comunicación institucional sobre el covid-19 como dispositivo que intenta gobernar los cuerpos y los afectos, pero que es reescrito por las audiencias en clave de humor, crítica y ternura, evidenciando una política de los afectos que desborda el diseño estatal. La intervención festiva del "fantasma de la inundación" en un museo del sur argentino reconfigura la memoria de la catástrofe a partir de una festividad agónica que combina juego, duelo y celebración, desplazando las formas monumentales de conmemoración. Finalmente, la crítica a la noción de catarsis en música propone comprender la práctica musical como

política de sí, esto es, como trabajo reflexivo y sensible sobre los afectos y el cuerpo. En conjunto, estos textos muestran cómo los dispositivos estético-comunicacionales no sólo representan la realidad, sino que instituyen regímenes de sensibilidad, posibilidades de cuidado y formas de subjetivación que resultan decisivas para pensar las políticas de la alegría y de la vida en la contemporaneidad.

En la línea de los estudios que reivindican las potencias afectivas de *lo posible*, dispusimos este espacio editorial para la descripción, la reflexión y los análisis de experiencias que han abierto condiciones de posibilidad para lo político como potencias de vida. Ya sea que se trate de "activismos gozosos", de "militancias alegres", de "luchas agónico festivas" que precipitan otros mundos posibles, se logró reunir manuscritos que se aproximan a los horizontes de movimientos sociales, experiencias comunitarias, encuentros barriales o comunitarios que apuestan por relaciones de encuentro, confianza, consideración y cuidado mutuo como acontecimientos y redefinición de las subjetividades.

M. Adriana Soto Martínez
Emma Hernández Rodríguez
Emiliano García Canal

temática

TRAMAS DEL CUIDADO Y AFIRMACIÓN DE LA VIDA EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA Y DESPOJO. CUERPOS, COMUNIDADES Y TERRITORIOS ENTRE LA FRAGILIDAD Y LA RESISTENCIA

Cuidar en medio del daño: afectos, resistencias y sostenimiento de la vida desde lo cotidiano

*Edgar Guerra**

Resumen

Este artículo explora experiencias de cuidado, afectividad y afirmación vital en contextos atravesados por la violencia criminal en Tierra Caliente, Michoacán. A partir de una aproximación etnográfica, se documentan y analizan las formas en que mujeres, jóvenes y actores comunitarios reinventan prácticas de sostén mutuo, protección cotidiana y reconstrucción de vínculos en medio del daño. El texto sostiene que, incluso en territorios profundamente violentados, se activan potencias del vivir que resisten el miedo sin recurrir al odio ni al repliegue. Más que documentar "buenas prácticas", el objetivo es comprender cómo la fragilidad, el juego y la escucha se vuelven tácticas de existencia. El artículo contribuye así a los debates sobre las prácticas de cuidado colectivo y la invención cotidiana de otros mundos posibles.

Palabras clave: cuidado, afectos, resistencia cotidiana, violencia criminal, prácticas de sostenimiento.

* Investigador por México de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación comisionado al Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo electrónico: [edgar.guerra@secihti.mx] / ORCID: [0000-0003-3502-0186].

Abstract

This article explores practices of care, affect, and vital affirmation in contexts shaped by criminal violence in the Tierra Caliente region of Michoacán. Drawing on an ethnographic approach, it analyzes how women, youth, and community actors generate and sustain mutual support, everyday protection, and the reconstruction of social ties in the midst of harm. Rather than seeking to identify "best practices", the article foregrounds the significance of fragility, play, and listening as tactics of endurance and modes of existence. It argues that even within wounded and surveilled territories, forms of life emerge that resist fear without resorting to hatred, withdrawal, or paralysis. In doing so, the article contributes to broader debates on collective care, affective resistance, and the everyday invention of possible worlds from below.

Keywords: care, affects, everyday resistance, criminal violence, practices of sustenance.

Introducción

Tierra Caliente, Michoacán, es una región históricamente marcada por diversas formas de violencia. Numerosos estudios han documentado la persistencia de conflictos sociales y políticos que han afectado este territorio desde tiempos coloniales (Knight, 2012; Lomnitz, 2022). La violencia criminal no ha sido una excepción (Maldonado Aranda, 2010; Guerra, 2018; Lomnitz, 2019). De hecho, ha sido precisamente la presencia persistente de esta violencia la que atrajo la atención periodística y académica desde el inicio de los operativos militares en el marco de la llamada "Guerra contra las Drogas" (Maldonado Aranda, 2019). Desde entonces, el estado de Michoacán en general –y particularmente la región de Tierra Caliente– ha sido afectado por la presencia de distintos grupos armados, tanto vinculados con la criminalidad y la delincuencia organizada –como La Familia Michoacana, Los Caballeros Templarios y Los Viagras– como

por expresiones de organización comunitaria, como el movimiento de autodefensas de 2014 (Maldonado Aranda, 2018). En este contexto, la región ha sido testigo de formas extremas de violencia como desapariciones, homicidios dolosos y actos de crueldad.

En efecto, en 2006 la biopolítica de securitización del Estado mexicano se intensificó en Michoacán, donde el gobierno federal inició los operativos militares que detonaron una nueva fase de violencia en el país. A partir de entonces, junto con la militarización de la seguridad pública en la región, se consolidó también un discurso punitivista que castigó particularmente a las poblaciones semirrurales del estado, dividiendo a la sociedad entre los criminales –quienes adquirieron la categoría schmittiana de enemigos (Schmitt, 1991)– y el resto de la población. Este dispositivo securitario fue acompañado por un marco discursivo construido desde la propaganda gubernamental, que criminalizó a comunidades enteras y deshumanizó a ciertos grupos sociales –como los integrantes de organizaciones criminales–, quienes desde entonces son percibidos como población prescindible. La región se transformó así, no sólo en un espacio de experimentación para una nueva forma de guerra –lo que John Gledhill llamó la "nueva guerra contra los pobres" (Gledhill, 2016)–, sino también en un escenario donde se instauró un marco de guerra en el que algunas vidas son llorables (*grievable*) y otras no (Butler, 2018).

Los testimonios y notas etnográficas que presento en este artículo son el resultado de un prolongado trabajo de campo en Tierra Caliente, Michoacán, realizado entre 2014 y 2021, en distintas temporadas –algunas extensas y otras más breves–. La perspectiva que exploro aquí es la del cuidado. En la región, la vida parece desgastarse entre la amenaza, la desconfianza y la impunidad. En este escenario, el cuidado emerge como un acto improbable, pero cotidiano y, al mismo tiempo profundamente político. En estos contextos, el cuidado no se reduce a asistir al otro. Va más allá: es una forma de sostener la vida en un espacio social donde no hay garantías de recomponer los lazos, precisamente porque todo aparece fracturado, los vínculos sociales están rotos y el sentido de comunidad se en-

cuentra atomizado –casi convertido en hostilidad–. El poeta apatzinguense Uriel Ramírez lo expresa con crudeza: "aquí todos somos sospechosos".

El cuidado no fue un hallazgo accidental en mi investigación. Desde 2015 –y hasta la actualidad–, mi pregunta central ha sido comprender cómo es posible la emergencia de organización social y comunitaria frente a la violencia. Con ese propósito, en un primer momento estudié el surgimiento del movimiento de autodefensas. Entonces comprendí que, junto al riesgo y el miedo, la confianza y los vínculos comunitarios fueron elementos clave para explicar tanto su origen como su lógica operativa (Guerra, 2017). Más adelante centré mi atención en las formas en que la sociedad civil se organiza y responde ante la violencia y la criminalidad. En particular, trabajé con colectivos de arte y cultura para explorar cómo, desde la imaginación artística y poética, se intentan construir espacios de resistencia (Guerra, 2023). En ese recorrido, entrevisté y conversé con decenas de personas en la región, quienes fueron revelando, poco a poco, esas pequeñas estrategias cotidianas de sostenimiento de la vida, creación de espacios y reconstrucción vital.

Metodológicamente, este trabajo se sustenta en un enfoque cualitativo de corte etnográfico. La producción del material empírico se basó en entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales, observación participante y observación sistematizada, así como en el registro continuo de notas de campo. Estos insumos se cristalizaron posteriormente en diarios etnográficos y transcripciones de testimonios, lo que permitió una aproximación situada, densa y empática a las experiencias de cuidado, afectividad y vida cotidiana en contextos atravesados por la violencia.

Resistencias afectivas y prácticas de sostén en contextos de violencia

Uno de mis acercamientos al campo tuvo como objetivo etnografiar los procesos de anclaje comunitario de los grupos criminales (Gue-

rra, 2018). En ese momento, me interesaba comprender cómo organizaciones armadas como La Familia Michoacana y Los Caballeros Templarios habían logrado instaurar un orden social basado en la dominación y la opresión dentro de las comunidades terracalentanas. Para entonces, el movimiento de autodefensas era reciente, pero la violencia y la presencia de civiles armados en la región no constituía una excepción. De hecho, no resultaba sorprendente encontrar la muerte y la crueldad como parte del paisaje cotidiano. Tanto en las calles de Apatzingán, Buenavista o Tepalcatepec, como en los testimonios y relatos recogidos, el ejercicio de la violencia física –cruenta y directa–, así como la violencia simbólica –expresada, por ejemplo, en los llamados "narcomensajes"– eran experiencias constantes. Durante las entrevistas, me intrigaba comprender cómo era posible tanta crueldad y sevicia. Los habitantes rememoraban actos degradantes, brutales e inimaginables que, sin embargo, se habían vuelto parte de lo cotidiano en la región.

Buena parte de esta violencia no era sólo estratégica (James, 2019), sino también profundamente simbólica. Es decir, la crueldad no se ejercía únicamente para eliminar al enemigo, sino –y sobre todo– para comunicar el terror, expresar una pretensión de dominio y ejercer control territorial, pero especialmente control sobre los cuerpos. Rita Segato ha demostrado con solvencia que los actos de violencia funcionan como ejercicios pedagógicos orientados a reproducir la cosificación de la vida (Segato, 2016). Estas prácticas violentas cumplen una función dentro de las relaciones sexo-genéricas del patriarcado, en las relaciones racializadas que persisten en el marco del colonialismo, y de las dinámicas de cosificación corporal impuestas por el capitalismo. Los cuerpos –y más aún, la humanidad de los sujetos– son transmutados en objetos con un único propósito: volver funcionales las lógicas de la vorágine capitalista, el orden colonial y la estructura patriarcal.

En Tierra Caliente confluyen tres lógicas de poder que se entrecruzan de manera estructural: el colonialismo, mediante la racialización y el despojo; el capitalismo, mediante los mercados ilícitos de drogas; y el patriarcado, por medio del control de los cuerpos.

El desecho de vidas y el martirio de los cuerpos son posibles porque existen sujetos desensibilizados que perpetúan la violencia y la opresión. Este entramado permite observar cómo dichos regímenes de poder se articulan en la vida cotidiana. Es ahí donde la cultura de las armas se asocia con un imaginario dominante sobre la masculinidad: los hombres, presionados por su papel de proveedores en condiciones de pobreza estructural, son empujados hacia las economías ilegales. La cosificación del otro se vuelve entonces un paso necesario que activa el mecanismo de la violencia y lo lleva al extremo.

El "mandato de masculinidad" (Segato, 2016) impone que los varones demuestren su valor no tanto a través del deseo sexual, sino por medio de su capacidad de ejercer dominio y exhibir poder frente a otros hombres. En contextos como Tierra Caliente, ese mandato se actualiza mediante la disposición a la guerra –como en el caso de las autodefensas– y a la crueldad –como en el caso de los grupos criminales–. Esto configura un campo de competencia violenta donde el reconocimiento masculino se conquista a través del control del territorio y del cuerpo del otro. La pedagogía de la crueldad opera aquí como un dispositivo cultural que enseña a naturalizar la deshumanización. A tal grado, que incluso la población civil, aun cuando es víctima, llega a interiorizar una distancia afectiva frente al dolor ajeno. No se trata simplemente de actos aislados de violencia, sino de un orden moral fracturado, en el que la empatía se erosiona y la espectacularización de la muerte se vuelve parte del paisaje cotidiano. En este sentido, Tierra Caliente no es sólo un escenario de violencia armada: es también una matriz cultural donde se entretejen el patriarcado, la guerra y la economía del despojo.

Aquí, no todas las vidas son lloradas. En *Marcos de guerra*. *Las vidas lloradas*, Judith Butler plantea una crítica profunda a la manera en que se construye social y políticamente la valía de las vidas humanas. Su argumento parte de una constatación incómoda pero fundamental: no todas las vidas se consideran igualmente llorables (*grievable*), y esta desigualdad es, en sí misma, un hecho político. Butler denomina "política del duelo" al conjunto de marcos sociales, mediáticos e institucionales que determinan qué muertes im-

portan y cuáles son invisibilizadas. En contextos marcados por la guerra, la violencia estatal o el racismo estructural, muchas muertes no se registran como pérdidas sociales significativas. Este fenómeno se acentúa en los cuerpos doblemente precarizados. Butler define la precariedad como una condición común de vulnerabilidad, compartida por todos los cuerpos por el solo hecho de estar expuestos a la violencia, la enfermedad y la pérdida. Escribe:

> Los cuerpos empiezan a existir y dejan de existir: como organismos físicamente persistentes que son, están sujetos a incursiones y enfermedades que ponen en peligro la posibilidad del simple persistir. Éstos son unos rasgos necesarios de los cuerpos –no pueden "ser" pensados sin su finitud y dependen de lo que hay "fuera de sí mismos" para sostenerse–, unos rasgos que pertenecen a la estructura fenomenológica de la vida corporal. Vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno (Butler, 2018: 52).

Sin embargo, en su planteamiento, esta condición de vulnerabilidad no se distribuye de manera equitativa: ciertas poblaciones están más expuestas al abandono, al daño y a la desprotección debido a estructuras históricas de poder como el racismo, el sexismo, el colonialismo o el clasismo. La precariedad, entonces, no es sólo biológica, sino también, política. Y en lugares como Tierra Caliente, la política del duelo se evidencia en la indiferencia institucional frente a las muertes y en la imposibilidad social de llorar ciertas vidas.

Durante mi primera incursión a la ciudad de Apatzingán, percibí que allí también ocurría algo distinto a los procesos hasta aquí descritos. El mismo día de mi llegada me hospedé en el único hotel que parecía viable, ubicado en el centro de la ciudad. Con hambre, salí a buscar un lugar para comer, pero antes decidí dar una caminata por la Plaza de Armas. El sol de la tarde aún era intenso, y el bullicio daba vida a la plaza principal. Entré a varios locales –muchos, en realidad– en busca de unas pilas para mi grabadora. Fue entonces

cuando noté algo significativo: la mayoría de los negocios eran atendidos por mujeres. Mujeres de distintas edades, algunas acompañadas por niños, otras por niñas o adolescentes. Fue así como conocí a Teresa,[1] que atendía un local y conversaba con otras mujeres en la entrada de su tienda. Su hospitalidad, pero sobre todo su genuino interés por mis preguntas, me llevó a aceptar su invitación a conversar en el lugar donde vivía y compartía espacio con otras mujeres. Mujeres que, como descubrí más adelante, se acompañaban mutuamente y aprendían juntas a sobrellevar aquello que no era "tan llevadero".

Rita Segato sostiene que, frente a las pedagogías de la crueldad –aquellas que desensibilizan, fragmentan y cosifican la vida–, emergen contrapedagogías silenciosas que restituyen el vínculo, cuidan la fragilidad y rehacen comunidad (Segato, 2018). En *Contra-pedagogías de la crueldad*, desarrolla esta idea desde una clave política y de resistencia al mandato patriarcal. En particular, plantea la oposición conceptual entre el "*proyecto histórico de las cosas*" (capitalista, cosificante e individualista) y el "*proyecto histórico de los vínculos*", que "insta a la reciprocidad y produce comunidad". Aunque la vida transcurre en ambos espacios, la "contrapedagogía de la crueldad trabaja con la consciencia de que solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida" (Segato, 2018: 15-16). En el marco de lo que llama una "politicidad en clave femenina", Segato señala que las mujeres, a partir de su experiencia histórica, han desarrollado formas de acción colectiva orientadas al arraigo, la proximidad, la resolución de problemas y la preservación de la vida.

> [Esta política es –dice–] una política del arraigo espacial y comunitario; no es utópica sino tópica; pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad; próxima y no burocrática; investida en el proceso más que en el producto; y sobre todo, capaz de resolver problemas y preservar la vida en lo cotidiano (Segato, 2018: 16).

[1] Con el fin de resguardar la confidencialidad y seguridad de las participantes, los nombres propios han sido sustituidos por seudónimos a lo largo del texto.

Desde esta perspectiva, frente a una pedagogía de la crueldad que cosifica y desensibiliza, la autora propone rescatar una "sensibilidad y vincularidad" como marco ético de cuidado mutuo, particularmente necesario ante el daño sistemático.

En Tierra Caliente, el acompañamiento afectivo entre mujeres se convierte en una forma silenciosa pero radical de resistencia al mandato de la crueldad. En contextos donde la muerte ha sido normalizada –e incluso el duelo es negado cuando se sospecha que el hermano, el hijo o el esposo formaban parte de grupos criminales–, muchas mujeres se congregan para compartir el dolor y sostenerlo juntas. No se trata de un acompañamiento institucional ni terapéutico, sino encarnado: un estar presente, escuchar y compartir que ofrece compañía y, quizá, consuelo. Es en estas acciones mínimas donde se cifra una política de lo sensible que desafía la lógica de la guerra, el odio y la desposesión. En estos contextos, cuidar significa resistir sin recurrir a la violencia. Desde este horizonte, ya no se trata de replicar el daño, sino de proponer otra forma posible de relación entre los cuerpos, incluso cuando el entorno la niega.

Muchas veces, las resistencias y los cuidados se encuentran soterrados en las "profundidades de la vida cotidiana" –como ha citado Melucci en otros contextos (Melucci, 1989)–. De hecho, como recuerda Veena Das, la violencia no necesariamente es un evento extraordinario (Das, 1995) que cae como un rayo en cielo sereno. Por el contrario, la violencia se pliega sobre lo cotidiano y se incorpora en las prácticas más mínimas del día a día. En *Life and Words*, Veena Das muestra cómo, tras episodios de violencia masiva, las mujeres reconstruyen lo ordinario tras el trauma. Su análisis de tres modos distintos del duelo y el luto revela cómo, a través de las prácticas diarias, tres mujeres enfrentan la pérdida, el trauma y reconstruyen sentido en espacios marcados por el dolor, el silencio y la violencia estatal (Das, 2007: 184-204). En ese sentido, descender a lo ordinario se vuelve una forma de habitar el mundo sin heroicidades ni grandes gestos, sino mediante acciones mínimas y relacionales. Con atención a los gestos pequeños, los vínculos silenciosos y la persistencia en lo cotidiano, Das nos permite entender que las mujeres reha-

cen el mundo sosteniendo la vida desde la cercanía y la presencia. Su texto permite comprender el cuidado no como un acto formalizado, sino como una práctica subyacente en el habitar diario frente al daño (Das, 2007). Desde esta perspectiva, el cuidado no es una respuesta posterior a la violencia, sino una forma de habitarla, sin convertirse en su prolongación.

Esto es crucial porque la violencia en Tierra Caliente no ha cesado. No se trató de un evento aislado del pasado, sino que persiste como una condición estructural de la vida en la región. En este contexto, acciones como escuchar, cocinar o jugar dejan de ser gestos triviales, y se convierten en prácticas que, al inscribir afecto en medio de la fractura, interrumpen la reproducción de la violencia y la reiteración del daño. En estos entornos marcados por la violencia social y criminal, la cotidianidad se vuelve el escenario donde se disputa no sólo la mera sobrevivencia, sino también la posibilidad de rehacer el lazo social, de imaginar otra forma de vida compartida.

Judith Butler nos recuerda que es precisamente en contextos de violencia estructural donde el cuidado adquiere un carácter radical: consiste en hacer visible aquello que el poder y la violencia han despojado de humanidad (Butler, 2018). Sostener, acompañar, lamentar –incluso en voz baja– son formas de resistencia frente a un orden que produce cuerpos descartables. Cuidar, en ese sentido, es disputar el encuadre de lo humano: afirmar que esa vida, aunque anónima, aunque amenazada, importa. Como he planteado en otros textos (Guerra, 2023), la precariedad y la vulnerabilidad pueden dar lugar a la emergencia de la acción colectiva. La organización comunitaria, la movilización activista e incluso el levantamiento armado se han constituido como formas de resistencia frente a un orden que convierte los cuerpos en desechables. Sin embargo, es necesario afinar la mirada para captar esas microrresistencias que se expresan en prácticas cotidianas de cuidado, donde se restituye la dignidad y la humanidad. Es necesario ir más allá del análisis de la confianza y los vínculos comunitarios generados en estos contextos, para observar también el papel de las emociones como ese "cemento" –por usar una expresión de Elster (2018)– que

hace posible la constitución de los vínculos y de las prácticas sociales que sostienen la vida.

Como ha expuesto Sara Ahmed, los afectos no son meras emociones que expresan un mundo interior o privado, sino fuerzas sociales que orientan nuestros cuerpos en el espacio: nos acercan o nos alejan de ciertas personas, lugares y objetos. El miedo, la vergüenza o el odio no son sólo estados emocionales, sino parte de un entramado de economías afectivas que configuran el mundo social, excluyen a unos y afianzan privilegios para otros (Ahmed, 2015). Tierra Caliente es ese espacio donde el miedo a la violencia criminal de los grupos armados se cierne sobre la experiencia cotidiana; donde la vergüenza por el estigma acompaña indefectiblemente a quienes han sido parte –o se presume que lo han sido– de historias de traición; y donde el odio ha dividido a las comunidades entre quienes pertenecen a un grupo criminal y quienes pertenecen a otros. En ese marco, cuidar no sólo implica proteger: implica también reorientar los vínculos para convertir la sospecha en acogida, la indiferencia en atención y el aislamiento en la posibilidad de un vínculo. En contextos marcados por la violencia, los afectos transformadores no suelen emerger de grandes discursos, ni ocurren únicamente en los espacios de la organización social o el activismo. También se manifiestan en la vida cotidiana, a través de microgestos que abren otras formas de cohabitar.

Quisiera cerrar esta sección conceptual recordando que, en Tierra Caliente, se camina mucho. Durante mis estancias aprendí a caminar; a transformar las largas esperas entre entrevistas en momentos de observación; a convivir con el calor intenso, el sol opresivo y el bochorno no sólo del mediodía, sino también de la mañana y de la noche. Aprendí a cuidarme: a proteger mi cuerpo tanto de la exposición al entorno como de su visibilidad en un espacio social donde rápidamente fui identificado como alguien ajeno. Pronto comenzaron a circular etiquetas: "gente de la ciudad", "periodista", "el que anda haciendo entrevistas". No tardaron en decírmelo directamente: "ah, sí, ya había escuchado de ti". Fue entonces cuando comencé a desplegar ciertas tácticas, en el sentido propuesto por Michel de Certeau: acciones mínimas, situadas, que los sujetos ejecutan

en territorios hostiles. Allí donde el poder busca imponer control y dominación, los cuerpos inventan modos de habitar, de resistir, de hacerse espacio para sí y para otros. El cuidado, cuando se ejerce sin nombrarse, cuando se transmite como una mirada o un gesto cálido, se convierte en una táctica de existencia: no confronta el orden de manera abierta, pero lo horada desde adentro.

Desde esta perspectiva, lo que sigue no busca describir prácticas ejemplares ni proponer modelos de intervención, sino recuperar escenas frágiles y potentes en las que el cuidado emerge como afirmación vital, ética encarnada y política afectiva. Escuchar esas escenas en clave teórica permite reconocer en ellas no sólo la persistencia de la vida, sino la invención colectiva de otras formas de estar juntos, incluso en medio del daño.

Escena I

Conversé largamente con Teresa esa primera tarde, y aún más cuando me invitó a continuar la entrevista en su casa. Su negocio era, en realidad, un espacio donde cabían muchos oficios. Dentro, junto a ella, dos mujeres estaban sentadas en sillas incómodas, lo que no parecía interferir en su labor. Teresa dejó su tarea para atender mis preguntas. En su espacio, Teresa no nombra al crimen organizado. No llama a los principales grupos por su nombre, ni nombra eventos de violencia de forma explícita. En su testimonio, la violencia y la criminalidad están veladas. Si acaso, aparecen en forma de silencios y omisiones, que sugieren la presencia de un entorno hostil o amenazante. Siempre, eso sí, revela un contexto de inseguridad y desconfianza. "Aquí ya no se puede estar como antes. Ya no se sabe con quién se puede hablar. Una mejor hace lo suyo y ya" (entrevista con Teresa, Tierra Caliente).

De vez en cuando, las mujeres alzan sus rostros y echan un vistazo rápido a lo que ocurre. La escena no es extraordinaria –es un día entre semana–, pero es significativa. Nunca supe con certeza a través de qué violencias habían pasado Teresa y sus compañeras, pero tal

vez no era necesario. Sus palabras eran generales, pero sus gestos y entonaciones las volvían vivas, encarnadas. Teresa hablaba de la necesidad de cuidar a las niñas y a las jóvenes, evitando que anden solas por las calles. Aunque no lo dice de manera explícita en términos de violencia de género, está claramente hablando de una amenaza latente hacia los cuerpos femeninos. De hecho, es de conocimiento general que el alzamiento de las autodefensas en 2014 obedeció a la insostenible situación de secuestros y violaciones de niñas, adolescentes y mujeres por parte del grupo criminal de la región en aquella época: Los Caballeros Templarios.

El testimonio es sumamente valioso no porque aborde la violencia en términos narrativos directos, sino porque la sugiere, la insinúa y la evoca: muestra cómo la violencia se siente, se administra y se bordea en las prácticas cotidianas de cuidado y retraimiento. La escena en el espacio de Teresa muestra cómo la violencia se expresa de forma implícita: mediante silencios, pausas y cuidados del lenguaje. Como ha señalado Veena Das (2007): el daño no siempre se narra de manera frontal; se inscribe en la vida cotidiana, en los gestos mínimos, en lo no dicho. En este sentido, no nombrar al crimen o evitar ciertos temas es una práctica situada de protección, tanto personal como colectiva, en contextos donde hablar puede implicar un riesgo. La experiencia compartida se convierte aquí en una práctica de cuidado que sostiene el vínculo y contiene el miedo. Es, en ese sentido, una forma de resistencia al mandato de la crueldad que impone el orden patriarcal, colonial y capitalista de la guerra contra las drogas. El espacio de Teresa no se presenta como una denuncia, sino como un acto de hospitalidad silenciosa, donde la mera presencia y el acompañamiento de las otras mujeres bastan para resistir la descomposición del lazo social.

Escena II

Conocí a Aurelia a través de un colectivo de jóvenes. No sólo era una activista reconocida por su trabajo con niñas y niños, también estaba

profundamente comprometida con el rescate de animales en situación de calle –especialmente perros–, a quienes procuraba un nuevo hogar o algún alivio frente a enfermedades y dolencias. Su espacio era íntimo y lúdico. Ahí convivían infancias y mascotas, rodeadas de objetos para jugar, crear y divertirse. No era sólo un lugar con juguetes: se respiraba una idea del juego como mecanismo de contención y resolución de conflictos. Ahí me encontré con Aurelia y ahí conversamos.

Aurelia habla de la violencia con una mezcla de crudeza, pedagogía emocional y afirmación de agencia. Su relato no deja lugar a la ambigüedad: ha vivido situaciones duras, y ha aprendido a reconocer los signos del peligro. Una frase clave que marca el tono de su testimonio es: "El miedo no se quita, pero una aprende a leerlo" (entrevista con Aurelia, Tierra Caliente). Esa sentencia condensa una relación compleja con la violencia: no desaparece, pero se gestiona, se habita, se decodifica. Aurelia ha aprendido a moverse, hablar, mirar y callar de forma estratégica. No desde la resignación, sino desde un saber situado que le permite resistir sin exponerse. A diferencia de Teresa, explícitamente habla de balaceras, de cuerpos encontrados cerca del barrio, de personas desaparecidas –su padre, me cuenta, está desaparecido desde hace años–. Lo suyo es una narración que construye dignidad en el dolor.

Aurelia describe cómo las vecinas "se avisan" entre ellas cuando algo pasa, cómo no se deja sola a una mujer en riesgo o cómo los silencios compartidos se convierten también en formas de cuidado. No hay redes institucionales, pero sí prácticas constantes de protección. "Si una sabe que va a pasar algo, manda mensaje, aunque sea con un emoji. Con eso ya sabemos" (entrevista con Aurelia, Tierra Caliente). Esta microcomunicación –hecha de gestos, símbolos y presencias– se inserta en una infraestructura afectiva que sostiene la vida. No son prácticas mínimas, pero sí decisivas.

Aurelia impulsó una ludoteca comunitaria en su colonia, sin infraestructura formal. Surgió a partir de una pregunta simple y urgente: ¿qué hacemos con las niñas y niños? No se trató de un programa del gobierno estatal, sino de una iniciativa autoorganizada, donde

las mujeres –sobre todo– rotaban turnos para cuidar, entretener y observar. La ludoteca no sólo es un espacio recreativo: es un territorio simbólico de tregua, donde la infancia se resguarda y se recupera como posibilidad. "Aquí les enseñamos a jugar. Les mostramos que hay otras formas de resolver conflictos" (entrevista con Aurelia, Tierra Caliente). Muchas de las decisiones que toman las mujeres son por el deseo de proteger a sus hijos. La figura de la madre cuidadora aparece, pero no como rol pasivo, sino como sujeto activo en la producción de vínculos y estrategias de protección. Hay también una dimensión comunitaria: se cuidan entre todas. Si una madre se retrasa, otra cuida. Esa agencia colectiva, ejercida en medio del daño, reconstruye la posibilidad de lo común a través de los cuerpos infantiles.

El testimonio de Aurelia muestra cómo el cuidado emerge como forma de agencia frente a la violencia prolongada. El miedo no desaparece, pero se traduce en saberes corporales, afectivos y comunitarios. Como plantea Veena Das (Das, 2007), en contextos marcados por el daño, el saber cotidiano se convierte en forma de habitar el mundo. Mujeres como Aurelia no sólo sobreviven: organizan territorios de contención donde el afecto, el juego y la comunicación reconfiguran el vínculo social.

La ludoteca impulsada por Aurelia y las madres de su colonia es una práctica situada: un trabajo colectivo que resiste la descomposición de lo común. Aquí, el cuidado no es sólo protección: es también pedagogía. Enseña que existen otras formas posibles de habitar el conflicto. Es, en sí misma, una contrapedagogía (Segato, 2018) ante el mandado patriarcal de crueldad, donde el ejercicio del poder se sustituye por el ejercicio del acompañamiento. Así, el juego y la protección mutua devienen formas cotidianas de resistencia.

Escena III

Rebeca participa en talleres de muralismo y teatro comunitario con niñas, niños y adolescentes. Es clara en lo que hace y en lo que quie-

re: su principal motivación es proteger y acompañar en contextos donde la violencia ha generado miedo y desconfianza: "Con el teatro jugamos a imaginar mundos distintos, y eso es como cuidar sin decir que estamos cuidando" (entrevista con Rebeca, Tierra Caliente). Su frase sintetiza con precisión la táctica afectiva que atraviesa esta escena: el juego como forma de cuidado, el arte como espacio de hospitalidad simbólica.

En el testimonio de Rebeca, la violencia no aparece como relato frontal de hechos brutales, sino como una atmósfera constante que envuelve la vida cotidiana, especialmente la de las mujeres. Rebeca habla de la necesidad de estar siempre alerta, de saber con quién hablar y cómo moverse. "Uno ya sabe que hay cosas que es mejor no preguntar, pero tampoco te haces la que no ve" (entrevista con Rebeca, Tierra Caliente). Esta frase revela una conciencia situada de la violencia, una disposición afectiva de vigilancia y cuidado que ha desarrollado como respuesta adaptativa. No se trata de una denuncia directa, sino de una normalización crítica del riesgo, donde la supervivencia se convierte en saber encarnado.

Para Rebeca, cuidar implica escuchar sin forzar, acompañar sin invadir, sostener sin prometer. En un pasaje menciona a una amiga que perdió a su hermano. No le habla mucho, pero le lleva un café y se sienta a su lado. Son acciones mínimas que revelan una ética del cuidado silencioso, donde el afecto no se expresa con palabras, sino con la constancia de la presencia. También menciona otras formas de reapropiar el tiempo cotidiano como acto de resistencia: organizar una tarde de películas, poner música. Se trata de gestos mínimos que interrumpen el ritmo impuesto por la violencia, que desautomatizan su lógica. "Nos reímos mucho, aunque a veces sea nada más porque sí" (entrevista con Rebeca, Tierra Caliente). Esa risa, como afecto compartido, se convierte en forma de resistencia emocional y colectiva, en afirmación de vínculos que reparan, aunque no curen del todo.

Desde la perspectiva de Sara Ahmed (2015), la risa no puede entenderse como reacción individual, sino como una práctica afectiva situada que produce circulación de afectos, organiza sentidos de per-

tenencia y orienta los vínculos sociales. Así, el testimonio de Rebeca muestra cómo el arte, el juego y el humor son prácticas afectivas de cuidado que reconfiguran lo común. Sus talleres no son expresiones estéticas despolitizadas, sino espacios simbólicos desde donde se ensayan formas alternas de vida. Desde la lectura de Michel de Certeau (2000), podríamos leer estas prácticas como tácticas: acciones situadas que no enfrentan totalmente al poder, pero logran sustraerse de su lógica, bordearla e inscribir otras maneras de habitar el presente. La creatividad, el acompañamiento y la risa se vuelven dispositivos cotidianos que reorganizan el vínculo. A través de gestos cotidianos, Rebeca encarna una práctica constante de sostener al otro sin apropiarse de su dolor y da lugar a formas de resistencia afectiva que no operan desde la denuncia directa, sino desde la reconstrucción de la vida en común.

Consideraciones finales

El presente trabajo ha buscado descentrar la mirada tradicional sobre la violencia en Tierra Caliente, alejándose de los enfoques focalizados únicamente en los grupos armados o en los episodios espectaculares, para situarse en las prácticas cotidianas, afectivas y encarnadas de las mujeres que enfrentan el daño. La violencia no se entiende aquí como un evento, sino como una atmósfera persistente que atraviesa cuerpos, relaciones y comunidad. Frente a ella, las mujeres no sólo sobreviven: rehacen el mundo a partir de gestos mínimos y vínculos sostenidos. En efecto, el análisis se ha orientado hacia las formas cotidianas mediante las cuales las mujeres enfrentan, mitigan y reconfiguran los efectos de la violencia prolongada en sus territorios. A través de una aproximación etnográfica situada y de un diálogo con diversas perspectivas teóricas sobre la afectividad, la precariedad y el cuidado, se ha mostrado que las respuestas al daño no siempre se articulan en clave institucional ni necesariamente desde la denuncia explícita, sino que emergen como prácticas silenciosas, encarnadas y relacionales.

En contextos marcados por la descomposición del lazo social y la normalización del riesgo, el cuidado aparece como una forma de agencia situada. No se trata únicamente de un resguardo ante el peligro, sino de un conjunto de disposiciones y gestos que permiten sostener el vínculo, contener el miedo y restaurar condiciones mínimas de habitabilidad. Las escenas descritas –bordar comunidad, compartir silencios, organizar espacios lúdicos, acompañar en lo cotidiano– revelan que el cuidado no opera como una práctica marginal o secundaria, sino como una dimensión constitutiva de la vida social bajo amenaza.

Lejos de idealizar estas prácticas, se ha propuesto comprenderlas como formas de resistencia que, sin oponerse frontalmente al orden violento, logran bordearlo, sustraerse parcialmente a su lógica e inscribir en lo cotidiano otras formas posibles de relación. En este sentido, el cuidado adquiere un carácter político, no por su vocación confrontativa, sino por su capacidad de interrumpir los mandatos de desensibilización, aislamiento y deshumanización propios de los regímenes de violencia patriarcal, colonial y capitalista.

Este análisis sugiere la necesidad de ampliar los marcos conceptuales desde los cuales se estudian las violencias contemporáneas, incorporando con mayor atención las dimensiones afectivas, vinculares y cotidianas de la resistencia. Reconocer estas prácticas no implica romantizar la precariedad ni idealizar la agencia, sino atender a la densidad ética y relacional de formas de vida que, aun en condiciones adversas, persisten en sostener lo común.

Referencias

Ahmed, Sara (2015), *La política cultural de las emociones*, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, México.

Butler, Judith (2018), *Marcos de guerra*. *Las vidas lloradas*, Paidós, España.

Das, Veena (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Delhi.

Das, Veena (2007), *Life and Words*. *Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano*. *I*. *Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

De Certeau, Michel, Giard, Luce y Mayol, Pierre (1999), *La invención de lo cotidiano*. *2*. *Habitar*, *cocinar*, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

Elster, Jon (2018), *El cemento de la sociedad*. *Las paradojas del orden social*, Gedisa, Barcelona.

Gledhill, John (2016), *La nueva guerra contra los pobres: la producción de inseguridad en Latinoamérica*, Bellaterra, Barcelona.

Guerra, Edgar (2017), "Organización armada. El proceso de toma de decisiones de los grupos de autodefensa tepalcatepenses", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 36, núm. 106, pp. 99-123, [https://doi.org/10.24201/es.2018v36n106.1432].

Guerra, Edgar (2018), "Organizaciones criminales, anclajes comunitarios y vida cotidiana. Una breve historia sobre el narcotráfico en Tepalcatepec, Michoacán", en Carlos Antonio Flores Pérez (coord.), *La crisis de seguridad y violencia en México: causas*, *efectos y dimensiones del problema* (pp. 168-191), CIESAS, México.

Guerra, Edgar (ed.) (2023), *Hacer frente al horror: Estudios sobre las respuestas y los dilemas de la sociedad organizada ante la inseguridad*, *la criminalidad y la violencia*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México.

James, Phil (2019), "*Los Caballeros Templarios de Michoacán*: Knights Templar Identity as a Tool for Legitimisation and Internal Discipline", en Mike Horswell y Akil N. Awan (eds.), *The Crusades in the Modern World: Engaging the Crusades*, *Volume Two* (pp. 25-40), [https://doi.org/10.4324/9781351250481-3/].

Knight, Alan (2012), "Narco-Violence and the State in Modern Mexico", en Wil G. Pansters (ed.), *Violence*, *Coercion*, *and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur* (pp. 115-134), Stanford University Press, Stanford.

Lomnitz, Claudio (2019), "The Ethos and Telos of Michoacán's Knights Templar", *Representations*, vol. 147, núm. 1, pp. 96-123, [https://doi.org/10.1525/rep.2019.147.1.96].

Lomnitz, Claudio (2022), *El tejido social rasgado*, Era, Ciudad de México.

Maldonado Aranda, Salvador (2010), *Los márgenes del Estado mexicano*. *Territorios ilegales*, *desarrollo y violencia en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Maldonado Aranda, Salvador (2018), *La ilusión de la seguridad*. *Política y violencia en la periferia michoacana*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Maldonado Aranda, Salvador (2019), "Los retos de la seguridad en Michoacán", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 81, núm. 4, pp. 737-763, [https://doi.org/10.22201/IIS.01882503P.2019.4.57977].

Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Hutchinson Radius, Londres.

Schmitt, Carl (1991), *El concepto de lo político*. *Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Alianza, Madrid.

Segato, Rita (2016), *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 16/06/25
Fecha de aceptación: 27/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256419-38

Infancias palestinas: resistencias vivas entre la muerte, el olvido y la ocupación

*Sergio O. Navarro Montalvo**
*Diana Núñez García***

Resumen

El presente trabajo realiza un recorrido histórico del conflicto de guerra Israel-Palestina con el propósito de analizar su impacto en la subjetividad de niños, niñas y adolescentes. Mediante una revisión documental, se examina cómo la violencia estructural y la necropolítica inciden en sus vidas cotidianas, al tiempo que se identifican prácticas recreativas, lúdicas y comunitarias que operan como formas de resistencia activa. Estas manifestaciones no sólo permiten la afirmación de la vida frente al exterminio, sino que también fortalecen el tejido comunitario y la identidad colectiva. Estas estrategias constituyen expresiones políticas que reivindican el derecho a la existencia, a la memoria y a la agencia en contextos de ocupación y despojo. En este sentido, se destaca el papel de las infancias y adolescencias en la producción de resistencias cotidianas que subvierten las lógicas de opresión impuestas por la ocupación israelí.

Palabras clave: conflicto Israel-Palestina, genocidio, resistencias, violencia estructural, infancias y adolescencias.

* Psicólogo investigador miembro del Programa Infancia del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [sergionavar74@gmail.com] / ORCID: [0009-0007-6606-0726].

** Psicóloga e investigadora en Coordinación del Área de Psicología Clínica de la Facultad de Psicología de la UNAM. Correo electrónico: [diana06nunezg@gmail.com] / ORCID: [0009-0007-2742-1322].

Abstract

This paper makes a historical review of the Israel-Palestine war conflict with the purpose of analyzing its impact on the subjectivity of children and adolescents. From a critical perspective, it examines how structural violence and necropolitics affect their daily lives, while identifying recreational, playful and community practices that operate as forms of active resistance. These manifestations not only allow the affirmation of life in the face of extermination, but also strengthen the community fabric and collective identity. These strategies constitute political expressions that vindicate the right to existence, memory and agency in contexts of occupation and dispossession. In this sense, the role of children and adolescents in the production of daily resistances that subvert the logics of oppression imposed by the Israeli occupation is highlighted.

Keywords: Israel-Palestine conflict, genocide, resistances, structural violence, childhood and adolescence.

Escribe mi nombre en mi pierna, mamá,
y por favor escribe tu nombre y el nombre de papá
en tus piernas también para que nos recuerden como una familia.
Escribe mi nombre en mi pierna, mamá,
no agregues ningún número como cuando nací
o la dirección de nuestra casa;
no quiero que el mundo me incluya como un número,
tengo un nombre y no soy un número.
Escribe mi nombre en mi pierna, mamá.
Cuando la bomba golpee nuestra casa,
cuando las paredes aplasten nuestros cráneos y huesos,
nuestras piernas contarán nuestra historia,
cómo no teníamos dónde huir.
Zeina Azzam

Introducción

Desde el 7 de octubre de 2023, con el inicio de la más reciente ofensiva militar de Israel sobre la Franja de Gaza, la vida cotidiana de la población palestina ha sido violentada de forma sistemática. En este escenario de aparente guerra prolongada, las niñas, niños y adolescentes han sido arrasados por una violencia que excede lo imaginable.

Según la Oficina de la ONU para los Derechos Humanos (ACNUDH, 2025), desde ese mes, más de 53 000 personas palestinas han sido asesinadas en Gaza –en su mayoría mujeres, niñas, niños y adolescentes– y más de 120 000 han resultado heridas, como consecuencia directa de los métodos y medios utilizados por el ejército israelí. Estas acciones han devastado casi por completo la infraestructura civil de la región, destruyendo hogares, hospitales, escuelas y otros espacios esenciales para la supervivencia. El mismo informe señala que, en 2024, 8 de cada 10 niñas y niños muertos en conflictos armados a nivel mundial se encontraban en Gaza y, al menos 17 000 han quedado huérfanos o separados de sus familias. A esto se suma un alarmante incremento de la violencia contra la niñez en sus propios entornos familiares y comunitarios, así como el aumento del trabajo infantil en condiciones extremadamente peligrosas, como la recolección de chatarra o el contacto con restos explosivos de guerra (ACNUDH, 2025).

El análisis que aquí se presenta se construyó a partir de un método documental, basado en la revisión de artículos académicos, informes institucionales, materiales audiovisuales, que incluyen producciones culturales y expresivos que han permitido reconstruir, desde distintas fuentes, la magnitud del impacto sobre la niñez palestina y las transformaciones sociales derivadas del conflicto. Este enfoque posibilita comprender el fenómeno desde una mirada amplia, crítica y situada, a partir de los registros producidos por organismos internacionales, investigadoras e investigadores, y periodistas en terreno.

En este contexto, preguntarse por el cuidado, la vida y la posibilidad de lo común parece urgente, pero también profundamente

político. ¿Cómo se reinventan las formas del afecto, del vínculo y la esperanza en un territorio donde la muerte se ha vuelto cotidiana? ¿Qué significa hablar de alegría o de potencia colectiva cuando lo que predomina es el hambre, el miedo y el silencio impuesto por la fuerza?

Violencia estructural y negación de derechos a las infancias y adolescencias

Desde octubre de 2023, con el inicio del conflicto Israel-Palestina, se han desencadenado una serie de condiciones atroces que transgreden la integridad del pueblo palestino y la aplicación fiel de los instrumentos jurídicos internacionales. Esto consterna el valor intrínseco de la vida humana y cuestiona los cimientos de los derechos humanos, develando la voluble polaridad de las prácticas corrosivas que ejerce un Estado para alcanzar sus propios intereses. Para realizar un análisis más detallado determinamos que, el concepto de *guerra*, utilizado indiscriminadamente para definir la situación que vive el pueblo palestino, ha sido montado como una nube gris e incierta sobre un fenómeno mucho más complejo. En ese sentido, consideramos fundamental recuperar otras narrativas donde podamos problematizar el concepto de *genocidio* y la *intención genocida*, adentrándonos en una red de prácticas, intereses e intenciones altamente planificadas.

Durante el 7 de octubre de 2023, combatientes de Hamás desplegaron cohetes hacia el sur del Estado de Israel, arremetieron contra objetivos civiles y militares llevando a cabo homicidios y abusos. Como respuesta a dichas acciones, Israel lanza su ofensiva militar como represalia, dirigiendo ataques con grandes armas explosivas por cielo y tierra, lo que generó daños masivos en el pueblo palestino de manera indiscriminada (Amnistía Internacional, 2024). Los actos presentados desde ambas partes constituyen crímenes de guerra que violan el derecho internacional humanitario. Sin embargo, esta narrativa ha sido adoptada para justificar todas las acciones consecuen-

tes, normalizando la violencia sistemática y el exterminio contra el pueblo palestino bajo la noción de un aparente escenario de guerra.

Visto de esta forma, Israel ha plantado una idea de "defensa frente a la guerra" mientras ha devastado barrios y ciudades enteras, terrenos agrícolas, centros religiosos y culturales con el objetivo de orillar a la población palestina a situaciones de desplazamiento forzado, lo cual les obliga a vivir en espacios de refugio inhabitables sin los suministros básicos para la subsistencia donde experimentan condiciones de muerte lenta (Amnistía Internacional, 2024). Con este sádico escenario, Israel ha conseguido colapsar los sistemas de abastecimiento de agua, electricidad, saneamiento y salud, ejerciendo control sobre Palestina, particularmente sobre sus formas de vida y muerte.

En relación con la idea anterior, la *intención genocida*, la cual ha sido compleja de determinar para los organismos del derecho internacional, se encuentra contextualizada dentro de un panorama colonial, de expansión territorial y erradicación de la vida palestina. El pueblo palestino ha encarnado violencias desde una política de tierra quemada, lo que conlleva a la destrucción calculada de Gaza. Un ejemplo son los ataques indiferenciados a niñas, niños y adolescentes, donde yacían agonizantes bajo los escombros atrapados en la destrucción de su propio pueblo (Albanese, 2024). Israel continúa creando condiciones de desplazamiento hacia escenarios decadentes; escombros por doquier, escasez de alimentos, uso de aguas residuales, cuerpos en descomposición y la continuación de ataques sistemáticos con el objetivo de destruir a una población, dando cuenta de sus intenciones genocidas.

Por tanto, la erradicación de un grupo no sólo se da a través de sus integrantes, sino por la intención de destruir sus tradiciones, su historia, la relación con su comunidad y con la tierra. La destrucción de cualquiera de estos elementos afecta en su salud individual y social. Por ejemplo, las condiciones de desplazamiento forzado dan lugar a la desconexión con la tierra, lo que incide en el plano físico y psicológico empeorando la salud y la esperanza de vida del grupo, pues constituye un elemento esencial de su identidad y de sus raíces culturales. Esto debe considerarse un indicio significativo de inten-

ciones particulares, no esporádicas, que están orientadas a que el grupo no pueda reconstruirse nuevamente. La degradación de la salud del pueblo palestino constituye una técnica de genocidio por desgaste, al experimentar nuevos escenarios de sufrimiento y de desplazamiento forzado, se agrava su trauma heredado como supervivientes de la Nakba (Albanese, 2024).

Para el 6 de mayo de 2024, el ejército israelí continuó con operaciones terrestres en Rafah, conscientes de que allí se refugiaban más de un millón de personas que sufrieron desplazamiento forzado por las órdenes de evacuación emitidas por Israel. Teniendo en cuenta el panorama catastrófico, fuerzas israelíes devastaron el paso fronterizo en Gaza, cerrando la conexión vital que había con Egipto. Para el 7 de octubre de 2024, se habían registrado en el territorio palestino al menos 42 000 muertes y 97 590 personas heridas (Amnistía Internacional, 2024). El derecho internacional humanitario determina que los Estados en conflicto pueden delimitar zonas de seguridad para la protección de civiles, siendo Rafah el cuerpo central para la ayuda humanitaria en ese momento. No obstante, Israel atacó la zona violentamente, como si ejecutara el plan por excelencia de conformación de campos de concentración para violar de la manera más cínica el derecho internacional humanitario.

El cruel panorama rompe directamente con lo estipulado en los convenios de Ginebra, en especial el relativo a la protección debida a las personas civiles, convenio que Israel ratificó teniendo la obligación de respetarlo. Desde Amnistía Internacional (2024) se ha investigado que Israel, lejos de cumplir con sus obligaciones, ha intensificado sus llamamientos hacia la devastación del pueblo palestino. Ha creado una fuerte campaña de odio contra Palestina, ha bombardeado civiles de manera indiscriminada y se ha justificado bajo discursos de engaño. Esto se muestra en los fragmentos discursivos del presidente israelí, quien afirma que "es toda una nación la responsable. No es cierta esa retórica de que los civiles no son conscientes ni participan" (Amnistía Internacional, 2024: 7). La narrativa devela la profunda declaración de muerte indiscriminada hacia el pueblo palestino, legitimando el exterminio, el racismo y la colonización.

Amnistía Internacional (2024) menciona que Palestina enfrenta uno de los mayores índices de pérdidas recientes en el mundo, especialmente para niñas, niños y adolescentes. Se desconoce el número real de muertes causadas por el genocidio, alertando sobre el incremento de las víctimas una vez que se realicen estudios más detallados. Es de extrañar el abandono de la sensibilidad frente a situaciones inhumanas, la escasa compasión y el arrebato de vidas en pleno brote. El exterminio de niñas, niños y adolescentes sólo prueba el borrado sistemático y violento que estruja sus necesidades más esenciales y les asfixia hasta el deceso como un acto irreparable de impunidad inhumana.

De acuerdo con datos de Unicef (2025), durante la propagación del genocidio y hasta la actualidad, el Estado israelí ha asesinado más de 15 000 niñas y niños, además de generar condiciones de desplazamiento donde, cerca de un millón de ellos, atraviesan situaciones de violencia, insalubridad y el nulo acceso a servicios básicos. Debido a la barrera impuesta por Israel para cortar suministros e impedir la ayuda humanitaria, ha provocando las muertes de niñas, niños y adolescentes por inanición, enfermedades y problemas graves de salud. Francesca Albanese (2025a) refiere que Israel, a través de Mekorot, dejó a la ciudad de Gaza sin acceso al agua el 95% del tiempo durante los primeros meses posteriores al inicio del conflicto, ha borrado los sistemas alimentarios y continúa manteniendo prácticas ancestrales de control, explotación y supresión colonial. De esta manera, Israel logra inducir a una muerte lenta, dolorosa y altamente evitable, al mismo tiempo que anula un repertorio de derechos humanos de manera perversa y progresiva a las infancias y adolescencias palestinas.

Roberto Manero y Raúl Villamil (2003) abordan cómo la implantación de un modelo de desarrollo mundial produce diversas formas de violencia, miedo y terror, siendo la guerra el escenario predilecto para mostrar la devastación del poder. El desarrollo mundial no sólo se da en términos de relaciones entre países, la cooperación, el intercambio de mercancías o tecnologías, sino que pone en escena el ejercicio del poder para desvanecer al sujeto y con él a su comunidad,

a su etnia o su origen. Presenciamos entonces la innegable potencia de los Estados que, disfrazados con narrativas de desarrollo, producen desmedidamente armas grotescas para ejecutar el horror sobre vidas consideradas reemplazables, las cuales sufren explotación en múltiples ocasiones como el medio para un fin, incluso si eso conlleva a sus muertes. Las relaciones que mantienen los Estados con Israel son a base del detrimento de la humanidad, pactos históricos de complicidad y la construcción de una apología del genocidio.

Hasta el momento, Colombia, Belice, Nicaragua y Bolivia han sido los únicos países en suspender relaciones diplomáticas con Israel. A pesar de ello, la lista de países que financian el genocidio a través de sus relaciones se extiende como prueba sustancial de un crimen internacional. Estados Unidos es el mayor importador de armas israelíes, así como Israel ha sido su principal receptor de financiamiento militar. La estrecha relación se ha intensificado después del 7 de octubre de 2023, brindándose apoyo diplomático, político y militar, principalmente de Estados Unidos hacia Israel. Del mismo modo, Alemania representó el segundo lugar en exportación de armas a Israel donde, a través de su programa de cazas, ha involucrado al menos a otros 18 Estados (Albanese, 2025b). De esta manera se configura una amplia red de complicidad donde terceros Estados lucran con el exterminio de niñas, niños y adolescentes en el territorio palestino ocupado.

Siguiendo esta misma línea, no podemos desestimar las miles de muertes que han dejado los conflictos de guerra históricamente. Aunado a las redes sociales o los medios de comunicación, se genera una gran conmoción por la propaganda de muerte, donde transmiten un doloroso mensaje a partir de los destrozos del cuerpo, conformado principalmente por niñas, niños y adolescentes (Manero y Villamil, 2003). Cabe la inquietud sobre cómo hemos llegado a un estado que no concibe el costo humanitario de las vidas arrebatadas, consideradas fútiles monedas de intercambio para cumplir con intereses políticos y económicos de Estados hegemónicos. La interminable lista de crímenes de lesa humanidad se extiende hacia Israel como presencia de su deuda histórica, trazando diversas líneas que enmarcan el irreparable genocidio.

La violencia estructural, la ocupación, el genocidio y las violaciones subsidiarias de derechos humanos no son acciones aisladas, hasta cierto punto, son resultado de una red de relaciones con Estados y entidades corporativas que sostienen la exterminación de un pueblo desprotegido. Si el genocidio no ha cesado, es porque es rentable y retribuible para las empresas que mantienen relaciones con Israel, generándoles extensas ganancias a base del exterminio (Albanese, 2025a). No existen acciones que impidan a las empresas eximirse de sus actos, por el contrario, facilitan a Israel recursos como gas, petróleo, combustible y armamento para propiciar condiciones de vida calculadas y la anexión del territorio palestino.

En este escenario de devastación, es igualmente necesario considerar cómo la configuración global actual ha producido amplios contingentes de población clasificados como prescindibles. Tal como señala William Robinson (2024), las transformaciones económicas asociadas al neoliberalismo han profundizado el empobrecimiento y el desplazamiento de millones, configurando sujetos que los Estados gestionan mediante dispositivos de control cada vez más coercitivos. Palestina constituye la manifestación extrema de esta lógica: cuando una población impide o deja de ser funcional para los intereses del capital y del poder hegemónico, es relegada a un estatuto de desechabilidad, quedando expuesta a mecanismos que oscilan entre el confinamiento sistemático y la aniquilación abierta.

Por consiguiente, Palestina ha sido convertida en el campo de exterminio ideal para fabricantes y comerciantes de armas; al probarlas en un terreno con nula supervisión y ninguna sanción, comprueban su efectividad como armas que funcionan en combate (Albanese, 2025a). Palestina es operada como la incubadora por excelencia de condiciones de vida atroces donde experimentar la tecnología militar sin repercusión. De este modo, la práctica lucrativa del genocidio permite que Israel incremente sus ganancias a base de la sangre derramada de civiles inocentes, de miles de niñas, niños y adolescentes, sosteniendo inversiones por crímenes internacionales a través de una economía del genocidio.

Francesca Albanese (2024) refiere que, para abonar al análisis de la intención genocida, se deben reconocer las distintas conductas de un Estado y contextualizar la problemática. No se analizan las acciones o actores de manera aislada, sino desde su estrecha relación. En ese sentido, los ataques sistemáticos contra civiles, sean por aire, tierra o contra la soberanía alimentaria, no son, desentendidamente, una serie de numerosos delitos comunes. El genocidio representa mayor complejidad, no puede ni debe reducirse a un acto de matanza en masa o de guerra, esta última entendida como un acto de violencia organizada que utiliza la fuerza militar y la disposición política para atender disputas entre Estados. Sin embargo, el genocidio es un crimen intencionado con prácticas complejas con el fin de eliminar a un grupo, lo que conlleva a otro tipo de reflexiones y condiciones. El contexto sociopolítico, aunado al contexto histórico de Palestina, son fundamentales para determinar la intención genocida de Israel, pues genera condiciones planificadas para la destrucción del espíritu y de las ganas de vivir.

Esta atmósfera asfixiante nos interpela ante la falta de políticas verdaderamente comprometidas con el sentido de la vida, especialmente aquella vida que recién emerge y no se le ofrece la oportunidad de *ser vivida*. Existen claras insuficiencias en el sistema de justicia internacional al momento de identificar y sancionar el genocidio. Desafortunadamente, en el tiempo en que la comunidad internacional decide cómo nombrar a la barbarie, miles de personas, de familias, de niñas, niños y adolescentes desprotegidos, continúan siendo asesinados y convertidos en producto por la voraz máquina de destrucción de Israel, mostrando que la complicidad y las relaciones diplomáticas, políticas y económicas también producen grandes pérdidas en la humanidad.

Habremos de cuestionar nuestras categorías de análisis para proponer estrategias tangibles ante escenarios particularmente adversos, repensar los mecanismos de acción con los que contamos y de qué manera responden al llamado genuino de la vida. Es tan complejo imaginarlo como materializarlo, sin embargo, las vidas de niñas, niños y adolescentes, que emergen desde otras lógicas y sentidos, no deberían ser consumadas bajo el interés globalizado de las políticas

del terror como un imperativo para la reproducción de su muerte. Continúan grandes desafíos para sensibilizarnos, cuestionar y generar formas que rescaten el devenir de la vida. Por el contrario, de qué manera podríamos hablar de una verdadera política de la alegría, cuando contemplamos en vivo y en directo una masacre que reafirma las políticas de exterminio, ejecutadas por Estados hegemónicos que ejercen el poder y la violencia indiferenciadamente bajo un escenario de fuertes injusticias.

Infancias palestinas como objetivo de exterminio

La necropolítica, término desarrollado por Achille Mbembe en 2003, se refiere a la forma de poder que no sólo controla la vida, sino que también decide quién debe morir y cómo (Barreñada, 2024). Más allá del biopoder foucaultiano –que regula la vida–, la necropolítica ejerce un poder que administra la muerte de manera sistemática, especialmente en contextos coloniales y neocoloniales, como el caso de Palestina. Mbembe describe este necropoder como la capacidad de imponer condiciones que convierten a grupos enteros en "muertos vivientes", sometidos a violencia política constante, exclusión y esclavización.

En el contexto palestino, la necropolítica se ejerce con particular brutalidad sobre las niñas, niños y adolescentes, quienes enfrentan un doble ataque: por un lado, la violencia bélica directa –bombardeos, ataques con drones, destrucción de infraestructuras civiles– y, por otro, la violencia estructural derivada de un bloqueo territorial que supera los 15 años. Esta combinación convierte a las infancias en víctimas y objetos de una política de exterminio simbólico y físico. Barreñada (2024) señala que el necropoder no sólo actúa en el plano de la muerte corporal, sino también como un "daño permanente": una agresión continua que priva a las infancias y adolescencias de vivir una vida digna, segura y plena.

Este "daño permanente" se refleja en las severas limitaciones para acceder a la salud, la educación, el alimento y espacios seguros para el

juego y el desarrollo. Los niños, niñas y adolescentes que logran sobrevivir lo hacen bajo el peso del trauma constante, la precariedad y la pérdida reiterada de sus entornos familiares y comunitarios, de tal forma que son situadas en un estado permanente de vulnerabilidad, con su soberanía negada, y sus derechos básicos suspendidos como parte de una estrategia de dominación y control (Barreñada, 2024).

En panoramas caóticos e inciertos, como son los conflictos de guerra, las niñas, niños y adolescentes son las principales víctimas, pues son considerados objetivos estratégicos de exterminio por representar la fuerza y potencia organizativa del devenir político de la insurgencia. Lo que buscan estos conflictos, de modo voraz, es el exterminio desde la raíz de aquello que brinde continuidad a la resistencia del pueblo. Es decir, niñas, niños y adolescentes son considerados como parte del enemigo a vencer (Rico, 2016). De esta manera, el genocidio se ha implantado como una manera de pulverizar no sólo la vida presente, sino también la genealogía misma de sus vidas y las posibilidades de cimentar un futuro para el pueblo palestino.

La necropolítica hacia las infancias y adolescencias palestinas también se traduce en la destrucción sistemática de sus símbolos de vida: escuelas bombardeadas, hospitales reducidos a escombros, y el desplazamiento forzado de miles de familias que pierden sus hogares. La criminalización y estigmatización internacional, a menudo en el marco del discurso antiterrorista, legitiman estas acciones y perpetúan la invisibilización del sufrimiento infantil. En este sentido, la necropolítica no sólo es muerte física, sino también la imposición de una muerte social y política que anula la capacidad de agencia y resistencia de las infancias y adolescencias.

El genocidio tiene impactos desmesurados en el desarrollo de las infancias y adolescencias, trastoca en sus ritmos de vida, en sus relaciones humanas, genera situaciones extremas de estrés y permea en sus formas de ver la vida, son experiencias que tienen un impacto importante en la construcción de sus subjetividades (Rico, 2016). Presenciamos desde la virtualidad cómo la situación no termina en la devastación de los límites físicos, sino que se instaura en la psique

y experiencia subjetiva de las infancias y adolescencias. El genocidio por sí mismo constituye una de las formas más atroces de concebir a los sujetos, desde una visión utilitaria, deshumanizada y desechable que les somete a múltiples tratos crueles y violentos. Son experiencias que transfiguran el entramado social y político, experiencias que articulan y fracturan el universo subjetivo de las niñas, niños y adolescentes, pues viven profundos actos de violencia que impactan y atraviesan su *ser*.

Siguiendo con la línea de Angélica Rico (2016), las infancias y adolescencias en conflictos de guerra no se permiten concebir un futuro, el atroz escenario les impide cuestionarse lo que querrán ser de adultos y dudan que esta idea pueda consumarse. Ante tal pérdida, los lazos sociales, el acompañamiento y el fortalecimiento del tejido social juegan una función significativa para la producción política, social y cultural de los pueblos. No obstante, cómo lograr un mayor fortalecimiento de la comunidad palestina, cuando se encuentra en medio del borrado de su existencia, al lado de su exterminador y de frente a toda una comunidad internacional entumecida. De este modo, se vuelve un panorama potencialmente incierto y desalentador donde se muestran descaradamente las caras de la colonización y racialización.

En diálogo con la noción de necropolítica, Bustelo (2007) señala que la biopolítica moderna tiene una faceta particularmente oscura y silenciada: el poder directo sobre la vida entendido como negación o expansión de la muerte, especialmente visible en la mortandad de niñas, niños y adolescentes. Propone llamar "forma superior de biopolítica" a aquella que se ejerce sobre las nuevas generaciones, donde existe una figura que denomina "*niño sacer*". Este concepto, tomado del derecho romano, refiere a un sujeto que, aunque es el inicio de la vida, puede ser eliminado impunemente. El *niño sacer* es "insacrificable", es decir, no puede ser sacrificado en rituales pero, al mismo tiempo, puede ser asesinado sin que su muerte tenga consecuencias legales o sociales.

Bustelo (2007) denuncia que miles de niños, niñas y adolescentes en el mundo, víctimas del hambre, la enfermedad, la guerra o la exclu-

sión, se convierten en *niños sacer*, sujetos desechables cuya muerte permanece invisibilizada y sin responsables. Esta forma de poder recuerda que, desde el derecho romano, la vida infantil ha estado subordinada a la potestad absoluta del padre, quien podía dar vida o muerte. De este modo, la muerte de las infancias no sólo es un hecho biológico, sino un acto político profundamente enraizado en estructuras de dominación que permiten eliminar vidas sin rendición de cuentas.

En el contexto del conflicto de Palestina, esta condición de "*niño sacer*" encuentra su máxima expresión: las niñeces y juventudes palestinas son sistemáticamente despojadas de su derecho a la vida, convertidas en víctimas de un necropoder que no sólo amenaza sus cuerpos, sino que también invisibiliza su muerte y perpetúa su condición de desechables en un conflicto marcado por la violencia estatal y la negación constante de su humanidad.

> Ser niño en Palestina es habitar uno de los 19 campos de refugiados y vivir bajo un régimen de apartheid, impuesto por Israel desde 1967, en su propia tierra. Es abrazar la libertad como bandera y horizonte bajo la vigilancia de los puestos de control y el muro ilegal. Es no poder circular para asistir a la escuela. Es nacer en los puestos de control militares y estar sometidos a constantes violaciones del derecho internacional. Ser niño es trabajar en familia para cosechar frutos que serán robados, es crecer en la tierra donde cementan el agua para que mueran de sed y los recursos naturales son saqueados. Ser niño en Gaza es sumar a los juegos el cuidado de heridos por bombardeos y habitar ruinas, imaginando palacios. Ser niño en Palestina supone vivir discriminado, bajo leyes racistas como la Ley del Estado Nación Judío, sin posibilidad de reagrupación familiar ni ciudadanía. Ser niño en Palestina es luchar contra la indiferencia de un mundo que elige borrar su historia, para alinearse detrás del capital (Kaniuka, 2023: párrs. 7-9).

Podemos ver cada uno de los cuerpos de niñas y niños tiritando por los estruendos y estragos irreparables del monstruoso genocidio, ver cada infancia que ha sido víctima de la amputación de algún miembro, el estado de miedo patológico inducido, las heridas mor-

tales sin tratamiento oportuno, los cuerpos incinerados, tiroteados y aplastados bajo los escombros. Esto puede ser incisivo, visceral y desagradable de digerir, pero no se compara, ni por poco, a las situaciones de borrado social y violencia atroz que han vivido y continúan viviendo las infancias y adolescencias en el cementerio a cielo abierto que es Palestina. El cuerpo de niñas, niños y adolescentes está siendo masacrado de múltiples formas, mutilado, abrasado, bombardeado. Estas son las realidades que encarnan. El cuerpo, entonces, es visto desde su exterminio y fácil deshecho, se traza como materia sin voluntad, se le objetiviza, es producto de los confines de lo inanimado y víctima del perverso deseo de la erradicación.

La resistencia como potencia subjetiva para la reafirmación de la vida

En medio de la violencia estructural, emergen formas de resistencia vital que desafían la necropolítica. Las niñas, niños y adolescentes palestinos, junto con sus familias y comunidades, insisten en afirmar su humanidad y su derecho a existir a través de prácticas cotidianas de cuidado, educación y creación cultural. A esto se suma la resistencia que nace de sus voces, denuncias y cuestionamientos frente a la ocupación, el exilio y la violencia. Estas resistencias vitales no sólo cuestionan la lógica de la muerte impuesta, sino que también reafirman la potencia de la vida y la esperanza como actos políticos profundos (Barreñada, 2024).

La denuncia y la crítica como formas de resistencia

Rico (2024) enfatiza que la violencia contra la infancia y adolescencia palestina debe entenderse como parte de un proyecto neocolonial que no sólo busca el control territorial, sino también la eliminación sistemática del pueblo palestino. En Gaza y Cisjordania, esta forma de colonialismo de asentamiento se expresa a través de bombardeos

indiscriminados, destrucción de la cultura e historia local, desplazamiento forzado y apropiación de recursos naturales como el gas en la costa. En este contexto, la muerte de niñas, niños y adolescentes no es un accidente, sino una estrategia deliberada que apunta a borrar toda posibilidad de futuro.

Sin embargo, tal como subraya la misma autora, las infancias y adolescencias palestinas no sólo conocen la violencia, sino que también encarnan formas profundamente humanas de resistencia, esperanza y utopía. A través de la memoria intergeneracional, la pedagogía de la resistencia y su participación histórica en procesos como las Intifadas de 1987, 2000 y 2017, han contribuido activamente a la construcción de una identidad colectiva que desafía la opresión. Un ejemplo emblemático es el de Faris Odeh, un joven de 15 años que se convirtió en símbolo de la resistencia palestina tras ser fotografiado lanzando una piedra contra un tanque Merkava durante la Segunda Intifada. La fotografía 1, tomada el 29 de octubre del año 2000 en la Franja de Gaza por Laurent Rebours, capturó su valentía antes de ser asesinado diez días después.

Además, estas formas de resistencia no se limitan al plano físico o simbólico, sino que también se expresan mediante la denuncia directa, el cuestionamiento y la crítica a los sistemas de opresión. Las niñas, niños y adolescentes palestinos interpelan al mundo adulto, al orden político global y a las estructuras autoritarias desde una voz situada en la experiencia del horror, pero también desde la fuerza de la imaginación política. Tal como plantean Manero y Villamil (2003), las infancias y adolescencias cuestionan el mundo en que les tocó vivir y sus incomprensibles lógicas, pues están instaladas "en lo inusitado, en la sorpresa, en lo que nos toma en la conmoción afectiva cuando nosotros todo lo queremos razonar" (2003: 210).

En palabras de Ahmad Zeidan, adolescente palestino desplazado, se evidencia esta crítica directa al orden que permite y perpetúa la violencia:

> Perdí a mi madre, y mi madre hoy es una heroína por la comida que quería llevar a sus hijos para alimentarlos. Quería alimentar a su familia,

aunque sólo fuera con un trozo de pan, un trozo de pan y sal. Sin embargo, la ocupación la golpeó.

Y los estadounidenses te dicen: déjenos la seguridad a nosotros. ¡No tuvimos ni un minuto de seguridad! Nuestra comida está manchada de sangre, porque mi madre fue a traernos una caja de ayuda que no vale ni 100 shekels (Ahmad Zeidan, adolescente palestino desplazado).[1]

Fotografía 1. La emblemática imagen de Faris Odeh arrojando una piedra a un tanque de las Fuerzas de Defensa de Israel en la Franja de Gaza, el 29 de octubre de 2000. Odeh fue asesinado 10 días después de que se tomara esta imagen



Fuente: Laurent Rebours, tomado de [https://medium.com/@thewildcraftway/remembering-faris-odeh-a-david-among-goliaths-427bfa9ad41a].

Desde esa sensibilidad radical, emergen cuestionamientos como potentes formas de resistencia discursiva y ética. Estas interrogantes, difundidas a través de redes sociales y medios alternativos, representan

[1] Historia recopilada de AJPlus en español, medio de difusión en redes sociales [Instagram] que ha visibilizado el conflicto Israel-Palestina y el genocidio.

una reflexión lacerante que el mundo adulto, desde sus lógicas adultocéntricas, prefiere evadir. No obstante, constituyen una denuncia viva que cuestiona el sentido ético de las estructuras que producen la barbarie. Como afirman Manero y Villamil (2003), este devenir de cuestionamiento está atravesado por su dinámica social y subjetividad, formulándose escenarios que interpelan la violencia estructural, la marginación y el exterminio.

Finalmente, ser niña o niño en Palestina no significa únicamente estar expuesto a la violencia, sino también habitar un lugar de fuerza, ternura y dignidad. Como lo expresa Kaniuka (2023):

> Pero ser niño, ser niña en Palestina es también haber crecido con la fuerza de quienes empujan hasta hacer crecer ese verano invencible en el pecho, con la firmeza y la dulzura de los que, sin necesitar demasiado, se pintan con la fuerza de la lucha y la rebeldía, otro cielo donde lo que desparrama el viento no son cohetes, misiles y balas, sino los colores de su identidad hecha bandera. Ser niño en Palestina es festejar cumpleaños entre escombros que fueron hogar, es correr el sentido del miedo, y desafiarlo hasta convivir con él y domesticarlo y convertirlo en una mascota para abrazar con sus seres queridos, con la conciencia de los que aprendieron que cada segundo puede ser el último (Kaniuka, 2023: párrs. 9-10).

El juego y las experiencias estéticas como subjetivación política

El juego es una actividad única en el desarrollo del ser humano, es inherente a la condición de ser niña, niño o adolescente y se relaciona profundamente con el arte, lo sagrado y la belleza. Es un elemento fundamental para la constitución del *ser*, pues representa un espacio de libertad y un círculo mágico que nos envuelve en la construcción de otros mundos (Corona *et al*., 2005). El juego tiene múltiples beneficios para el desarrollo: regula estados emocionales, permite liberar el estrés y posibilita el disfrute de condiciones alegres y enérgicas. Sin embargo, su estudio se remite a los confines de

nuestra historia como un fenómeno que influye en la realidad social y cultural. Esto demuestra sus profundos alcances en la vida de los sujetos como parte importante en la constitución de la subjetividad y de los procesos de significación que les atraviesan.

La vida de niñas, niños y adolescentes palestinos, a pesar de estar atravesada por la violencia estructural y el despojo cotidiano, se redefine a través del juego, las risas y los sueños. En conjunto con sus redes de apoyo, construyen futuros posibles como alternativa a las experiencias del horror. Aunque no habitan vidas dentro de los parámetros normatípicos, pues enfrentan la desigualdad, marginación y colonización, son capaces de imaginar propuestas que buscan revertir la naturalización de la violencia. Esta potencia transformadora se refleja en los espacios que crean para jugar, expresarse y desarrollarse, contrarrestando así la política del terror militar, la cual ha tomado sus territorios, pero no ha logrado apagar la llama que aviva sus corazones (Rico, 2016).

Un ejemplo visual de esta potencia subjetiva puede observarse en la fotografía 2 de un grupo de niños jugando en un columpio improvisado con llantas, dentro de un campamento de personas desplazadas. En medio de un contexto marcado por el despojo y la violencia sistemática, las infancias palestinas reapropian el espacio con sus cuerpos, sus risas y su imaginación. Esta escena da cuenta de cómo, incluso en territorios atravesados por el genocidio, niñas y niños insisten en vivir con dignidad, creando mundos posibles desde el juego. Más que una simple actividad recreativa, el acto de columpiarse se convierte en una afirmación vital, un gesto subjetivo que desafía el borramiento al transformar el presente en una experiencia de libertad, movimiento y deseo.

La esperanza se visualiza entonces en la capacidad para jugar, de entregarse al juego y *jugarse en él*. Proceso donde niñas, niños y adolescentes muestran lo contextual de sus vínculos y la recreación de otros mundos a partir de sus acciones, desde su visión y lo que consideran importante. De este modo, hablamos de la configuración del entramado intersubjetivo posibilitado a través de las expresiones lúdicas que reafirman la existencia como acto creador (Sáinz, 2017).

Siendo así, el juego representa un importante espacio de intercambio y relación donde los significantes se incorporan de manera dinámica, generando un proceso continuo en la producción y construcción de subjetividades.

Fotografía 2. Niños palestinos juegan en un columpio entre las tiendas de campaña de desplazados en el campamento de Khan Yunis, en el sur de la Franja de Gaza, el 28 de octubre de 2024



Fuente: Saher Alghorra. Tomado de [https://www.instagram.com/p/DBrZlB9tZRR/].

Estas prácticas cotidianas de resistencia, lejos de constituirse como gestos aislados, se articulan como expresiones contundentes de agencia subjetiva. Incluso en contextos genocidas, niñas, niños y adolescentes no son receptores pasivos de la violencia, sino agentes activos en la construcción de sentido y dignidad. Como señalan Veronese *et al*. (2020) en su investigación con infancias y adolescencias palestinas en el campo de refugiados de Dheisheh, esta resistencia se manifiesta como una afirmación persistente de la vida en condiciones profundamente deshumanizantes. Desde ahí, las infancias reclaman los espacios marcados por la ocupación como territorios de

pertenencia y memoria, convirtiéndolos en escenarios de resistencia individual y colectiva.

De esta forma, la acción de habitar y transformar el entorno, ya sea mediante el juego, el arte, la socialización o el simple acto de permanecer, constituye un modo radical de existencia frente al intento sistemático de borramiento. Lejos de resignarse, las infancias y adolescencias reconfiguran su cotidianidad mediante formas creativas de afirmación vital, apoyándose en redes familiares, comunitarias y espirituales. A pesar de los intentos constantes por borrar su identidad, insisten en mantener vivas sus prácticas culturales: cantan, bailan, representan obras con títeres, incluso entre escombros, y convierten la cultura en una trinchera simbólica frente al exterminio (Rico, 2024).

Fotografía 3. Niñas palestinas desplazadas juegan dentro de la destruida Universidad Islámica, donde la gente ha buscado refugio temporal en la ciudad de Gaza, el 2 de abril de 2025



Fuente: Majdi Fathi. Tomado de [https://www.instagram.com/p/DH8imHkI_HZ/].

Bajo las experiencias que viven niñas, niños y adolescentes en el contexto palestino, el juego se instaura como una herramienta poderosa para hacer frente a los grandes desafíos impuestos por el exterminio. No sólo representaría fuerza para afrontar la vida, sino la potencia de no sucumbir ante la muerte. La erradicación, como parte de su cotidianidad, les coloca en un panorama donde se vuelve complejo reafirmar la vida. Francesc Sáinz (2017) menciona que, en experiencias extremas de la pérdida de libertad, es difícil que las personas mantengan su espíritu creador. Este espíritu creador –o sentir creativo– permite tomar la propia vida y resistir al borramiento, aun viviendo en medio de situaciones de sufrimiento. Es decir, la capacidad creativa se expresa, en gran medida, como la capacidad para sentirse vivo, como potencia que da continuidad a la vida y afirma su existencia.

Asimismo, el juego adquiere múltiples sentidos: no sólo es una fuente de placer, sino también una forma de observar el mundo, de generar modos creativos y flexibles de afrontar problemáticas complejas. A través de él se intercambian experiencias de alegría que fortalecen los vínculos comunitarios y contagian esperanza. Desde esta perspectiva, el juego representa un vehículo mediante el cual niñas, niños y adolescentes pueden reinventarse a sí mismos, trastocar las dimensiones temporales de su realidad y construir mundos posibles en medio del caos (Corona, 2013). En esta línea, el juego también se erige como una forma de resistencia subjetiva, pues les permite enfrentar hostilidades, externar emociones y transformar el presente en nuevas formas de ser imaginado.

En particular, el juego simbólico condensa experiencias cotidianas, incorporando significados culturales y vínculos intergeneracionales que lo constituyen como una institución social en la vida de las infancias. De esta manera, permite que niñas, niños y adolescentes tomen conciencia de sus relaciones a través de experiencias emocionales placenteras (Corona, 2013). Así, el juego no sólo plantea el presente, sino también el devenir de lo deseable; es punto de partida, meta y horizonte. Es decir, se convierte en una apuesta por seguir construyendo *sobre la marcha*, aun en contextos profundamente adversos.

Rico (2024) señala que los juegos infantiles se transforman en espacios simbólicos de resistencia, donde niñas y niños dramatizan escenas de su realidad, por ejemplo, representando a paramédicos o mártires, como mecanismos de afrontamiento y elaboración emocional ante el horror cotidiano. Lejos de ser una simple imitación, estas representaciones reflejan una conciencia crítica de su entorno.

En este sentido, una imagen que evidencia el lugar del juego en la construcción de subjetividad es la de un grupo de niños palestinos "jugando a los funerales" (fotografía 4). En la escena, uno de ellos yace en una tabla cubierto por la bandera palestina, mientras los demás lo cargan en silencio imitando los rituales fúnebres que han presenciado repetidamente. Este tipo de juego no sólo refleja una interiorización profunda de la violencia, sino también la capacidad de las infancias para simbolizar lo indecible, tramitar el dolor colectivo y resignificar la muerte desde su mundo psíquico.

Fotografía 4. Niños y niñas en Gaza juegan a los funerales, imitando el ritual de despedida



Fuente: Mvsnoticias [https://www.instagram.com/p/sB6iOoKT5z/].

Las representaciones que expresan niñas, niños y adolescentes a través del juego son posibles por la capacidad simbólica y resultado de los contextos que enfrentan. Niñas y niños jugando a los funerales o a ser paramédicos son algunos ejemplos de lo que Corona (*et al*., 2005) llamaría *un paracosmos*. En éste, al ser espacio de representación y del orden de lo extraordinario, el sujeto puede darse a la tarea de jugar a ser otro, de representar a otro ser. Lo actúa como a él le gustaría, entrando en un campo distinto y viviendo experiencias que lo llenen de sentido. No obstante, habría que ahondar en sus experiencias e historias de vida para comprender de qué manera se significan estas expresiones lúdicas en la conformación de sus subjetividades. La particular magia del juego se teje al momento en que permite el placer estético, la fantasía, la libertad y la creatividad.

El juego como paracosmos, retomando a Corona *et al*. (2005), no sólo se plantea en los ejemplos anteriores, sino que representa una forma en que distintas experiencias son atravesadas. Más aún, es una forma de representar el complejo fenómeno que significa el juego en sus distintas expresiones. Por lo tanto, el juego puede entenderse como un espacio social, cultural, abierto, cerrado, vivo, relacional, incierto, de placer, fantasía y creatividad. Representa también un espacio transitorio, temporal, infinito, una dimensión paralela, un pasaje de la realidad a la fantasía, un espacio para resistir, donde las angustias pueden ser sosegadas, la tensión liberada y el alma remendada.

Por su parte, Veronese *et al*. (2020) identifican diversas fuentes holísticas de resiliencia, como el apoyo familiar, la educación, la religión, el activismo político y la recreación, que conforman un entramado de cuidado que sostiene el bienestar psicológico y emocional de estas infancias. Incluso la espiritualidad, reflejada por ejemplo en la representación frecuente de mezquitas en sus dibujos, opera como una fuente de resistencia simbólica, reafirmando una identidad colectiva que se niega a ser silenciada.

Así, niñas, niños y adolescentes palestinos no sólo sobreviven a la violencia: la enfrentan, la interpelan y la desafían activamente desde sus propios lenguajes, prácticas y vínculos. Resistir, en este caso, no es sólo

oponerse a la muerte, es insistir en vivir con dignidad. Por otra parte, también es posible observar cómo las experiencias estéticas, como el canto, el baile o el dibujo, constituyen formas de resistencia simbólica.

Fotografía 5. La profesora palestina de violín Sama Najm da lecciones de música a los niños en los refugios de Gaza



Fuente: ClassicFm [https://n9.cl/czhzv].

Por medio de estas prácticas, niñas y niños logran expresar su dolor, sostener su identidad colectiva y denunciar la violencia que atraviesan. Tal como lo evidencia el siguiente fragmento de canción del joven Hassan Alaa Ayyad, de 14 años: "Quien no puede ver a través del tamiz, que Gaza está muriendo, está cegado por ojos estadounidenses. Con los aviones de guerra hemos probado el sabor de la muerte, una invasión de tierra y mar" (Hassan Alaa Ayyad, 14 años).[2]

[2] Fragmento de canción recuperado de las redes sociales de AJPlus en español [ajplusespanol]. Una canción vinculada a la invasión de Beirut por Israel en 1982 que adaptaron

Estas expresiones no deben entenderse como simples manifestaciones culturales, sino como lenguajes de resistencia que permiten tramitar el dolor, generar vínculos comunitarios y reapropiarse del relato. En la escritura, el canto y la música, niñas, niños y adolescentes elaboran el trauma, resignifican su experiencia y enuncian su verdad desde sus propios códigos. Son narradores activos de su historia, capaces de convertir lo estético en un campo de batalla simbólico donde se disputa la memoria, la dignidad y el futuro.

Este escrito y su abordaje intenta reflejar la enorme valentía de las niñas, niños y adolescentes palestinos. Reconocer que, aun en condiciones complejas, bajo ninguna circunstancia han sido doblegados, sino que continúan construyendo, jugando, riendo e imaginando. Atesoramos el valor, el coraje y la resistencia que han expresado como fiel condición de la subjetivación política de sus vidas. Este escrito pretende documentar su sensibilidad, sus sueños, indignaciones, preocupaciones y esperanzas, siendo el retrato de cómo los juegos, las risas y la belleza combaten de frente al genocidio y al exterminio. Da cuenta de cómo una piedra lanzada puede más que un tanque de guerra. De cómo la apreciación por la vida puede más que las prácticas de borrado social. A través de su incansable ser, de su esperanza y lucha, las infancias y adolescencias posibilitan otros mundos diversos que desconocemos. Su manera de avivar la existencia crea escenarios de resistencia profunda y reapropiación de la vida. Las políticas de la alegría representan entonces, momentos de esperanza, relación, resignificación, lucha, vitalidad, expresión, creación y apreciación de la belleza aun en sus más efímeras manifestaciones. Éstas no se construyen específicamente en espacios institucionales, en el diseño de políticas o la implementación de un protocolo de derechos humanos, sino que son formas de organización, de estrecha relación y conciencia colectiva, son realidades, encuentros, sentires, diálogos y manifestaciones del contexto político, social y cultural

para describir Gaza. El adolescente Hassan Alaa comenzó a cantar previo al conflicto de guerra con su padre. A través de sus canciones, oponía resistencia ante la ofensiva militar de Israel, inspirando a otros y generando sonrisas. Tiempo después fue asesinado por un ataque aéreo israelí sobre un campamento en Nuseirat.

que viven las niñas, niños y adolescentes. En resumen, son la esencia de la existencia, aquello que brinda sentidos de vida aun en condiciones adversas, construyendo nuevos escenarios sobre los cuales sea ligero caminar.

Reflexiones finales

Este trabajo nace desde una urgencia ética y política: la de visibilizar las miles de vidas que día con día son arrebatadas por la ocupación y la violencia sistemática en Palestina. Niñas, niños y adolescentes, cuya existencia está marcada por el genocidio, el desplazamiento, la pérdida y el miedo, pero también por una fuerza de resistencia que interpela al mundo entero. No son únicamente víctimas de un genocidio impuesto desde intereses geopolíticos; son protagonistas que se levantan, se articulan colectivamente y que convierten su dolor en lucha, en memoria viva y en afirmación de su dignidad. Cada muerte silenciada, cada rostro reducido a estadística, revela la complicidad de gobiernos, medios y sociedades que eligen mirar hacia otro lado. Este trabajo busca confrontar ese silencio, nombrar a quienes han sido deliberadamente olvidados e insistir en que sus sueños truncados son heridas abiertas en la conciencia colectiva. Porque no son daños colaterales: son vidas con nombre, con historia, con sueños que continúan siendo sistemáticamente despojados.

Las profundas reflexiones y retos a enfrentar nos dejan con un agudo y duradero sentimiento, así como un compromiso a no ser militantes del silencio y el olvido. Los contextos que hemos analizado y presenciado a través de la voluble virtualidad, reflejan prácticas que demuestran la atrocidad humana en todos sus sentidos. De este modo, debemos cuestionar las formas de acción global aunadas a las estructuras dominantes y violentas que determinan el tiempo y el valor de la vida. Estas dinámicas establecidas desde la hegemonía y el ejercicio del poder traspasan las lógicas de lo humano, lo ético y lo intrínseco de la vida. Rompen con todo esquema de la utópica concepción de la emancipación, la paz y la esperanza que aún aviva

en nuestros corazones. Hacer un análisis dentro de las lógicas del terror implica cuestionar las estructuras y violencias, pero también aquello que nos vuelve humanos. Desmontar estos conceptos sería ahondar en un trabajo mucho más exhaustivo que escapa a este escrito. De otro modo, los cuestionamientos no se consuman aquí y podemos extenderlos en otros momentos y espacios. Nuestro interés entonces, además de dejar algunas semillas para el devenir del cuestionamiento y la reflexión, es poder interpelar, resistir, visibilizar y repensar aquellas problemáticas del mundo que nos consumen en su nicho de sufrimiento. Este texto, a pesar de estar enmarcado en el contexto palestino, extiende su inquietud hacia las trágicas problemáticas globales que se viven en Sudán, Haití, el Congo y todos aquellos países atravesados por la violencia armada, sistemática y la invisibilidad del sistema internacional.

De este modo, nos cuestionamos las responsabilidades de un mundo que ha dejado, una vez más, a las infancias y adolescencias en situaciones de abandono social. Actualmente, a pesar de que existe una visión de los derechos de niñas y niños, las problemáticas estructurales les convierten en sus principales objetos de lucro. En el panorama internacional, cómo podríamos entonces hablar de una verdadera concepción e interiorización de un enfoque de derechos de la niñez, de manera específica, de qué manera se significan las infancias y adolescencias en los contextos globales, políticos, económicos y sociales que enfrentan. Cuál es el sentido que atribuimos a sus vidas, cuando les encontramos encarnando el infierno, su aniquilación y el deambulo sin tregua. Lo expuesto es una invitación a la sensibilidad, considerando que las niñas, niños y adolescentes, dondequiera que enfrenten situaciones adversas, permanecerán en vela de generosidad, respeto y humanidad. En escenarios de temor y alegría, de hastío y sosiego, de muerte y esperanza, se dan procesos fundamentales en la construcción de subjetividades de las niñas, niños y adolescentes; se producen interrelaciones, experiencias y valores dentro de escenarios complejos que, en mayor o menor medida, constituirán una parte significativa de sus vidas. De este modo, necesitamos de miradas que transformen sus situaciones, que

diversifiquen las formas de crear humanidad, que difuminen el avasallante ejercicio del poder y, principalmente, que puedan responder a la esencia, ternura y alegría de las infancias y adolescencias.

La resistencia de las infancias y adolescencias palestinas es profunda, compleja y persistente. No responde sólo al instinto de supervivencia, sino que se manifiesta como una práctica activa de lucha por la vida que se expresa en lo cotidiano; en el acto de jugar entre escombros, en la persistencia de narrar la historia propia aunque todo a su alrededor busque silenciarla. Las infancias y adolescencias palestinas han transformado el dolor en conciencia, la pérdida en organización y el despojo en lucha. En ellas habita una potencia política que interpela incluso a quienes, desde otras geografías, creemos que la infancia debe ser sinónimo de protección, no de sobrevivencia.

La crudeza de los datos, la magnitud de la devastación y el carácter sistemático de las violencias nos obligan a repensar qué significa hablar de derechos humanos cuando miles de vidas son utilizadas como campo de exterminio. No basta con indignarnos; este escrito es, entonces, una respuesta frente a esa violencia, pero también un acto de posicionamiento, es una invitación a no apartar la mirada y reconocernos en la lucha por las niñas, niños y adolescentes palestinos que, aún bajo el asedio, siguen levantando la voz, construyendo comunidad y resistiendo con una fuerza que interpela profundamente nuestras propias formas de habitar el mundo. Escrito desde el otro extremo del mundo, desde una apuesta por la justicia social, busca sumar a las voces que se niegan a olvidar. Porque la memoria es también resistencia, y nombrar a quienes han sido callados es un modo de interrumpir la lógica de muerte que se impone.

Este trabajo concluye retomando la voz de Rahab, una niña palestina de diez años, habitante del campo de refugiados de Deir al-Balah. Rahab perdió a su madre y a su hermana a causa del genocidio. Sin embargo, ha encontrado en la poesía una forma de transformar su dolor, resistir al olvido y afirmar la vida desde su propia voz:

Esta es la voz de la niña de Palestina que llama a mi pueblo, la voz del pájaro herido, y aquí estoy gritando con toda mi voz, a los que están cerca y a los que están lejos, a todos los amantes de la vida y de la belleza.

Quiero, oh, Dios, vivir en paz,
y jugar, correr, ver la alegría.
Este es mi sueño, esta es mi esperanza…
(Rahab, 10 años)[3]

Referencias

Albanese, Francesca (2024), *El genocidio como supresión colonial* (*A/79/384*), Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, [https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n24/279/71/pdf/n2427971.pdf].

Albanese, Francesca (2025a), *De la economía de ocupación a la economía de genocidio* (*A/HRC/59/23*), Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, [https://docs.un.org/es/A/HRC/59/23].

Albanese, Francesca (2025b), *Gaza Genocide: A Collective Crime* (*A/80/492*), Advance Unedited Version, United Nations, [https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/coiopt/a-80-492-advance-unedited-version.pdf].

Amnistía Internacional (2024), "*Es como si fuéramos seres infrahumanos*", *El Genocidio de Israel contra la Población Palestina de Gaza*, Reino Unido, [https://www.amnistia.pt/wp-content/uploads/2024/12/Spanish-Executive-Summary.pdf].

Barreñada Bajo, Isaías (2024), *Necroayuda en Palestina. Una lectura crítica del papel de la cooperación internacional en un escenario de colonización*, XVII Congreso Internacional Asociación Latinoamericana de Estudios de África y Asia 2021, Quito.

[3] Poema recopilado de Pro Terra Sancta, red que promueve la ayuda en emergencias humanitarias, disponible en [https://www.proterrasancta.org/es/news/voz-de-la-nina-de-palestina].

Bustelo, Eduardo (2007), *El recreo de la infancia*. *Argumentos para otro comienzo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Corona, Yolanda (2013), "El rescate del juego: nuestra responsabilidad colectiva hacia la infancia", *Anuario de Investigación 2015*, UAM-Xochimilco, CSH, México.

Corona, Yolanda, Morfín, María y Quinteros, Graciela (2005), "El juego como un *círculo mágico: en busca de su forma de ser*", en Yolanda Corona y Norma del Río (coords.), *Antología del diplomado Derechos de la infancia*. *Infancia en riesgo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

Kaniuka, Martina (2023), "La niñez en Palestina: resistencia e identidad", *Pelota de Trapo*, 13 de octubre, [https://pelotadetrapo.org.ar/la-ninez-en-palestina-resistencia-e-identidad/].

Manero, Roberto y Villamil, Raúl (2003), "Infancia y terror en la vida cotidiana", *Tramas*, núm. 20, pp. 207-219.

Mbembe, Achille (2003), "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, núm. 1, pp. 11-40.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) (2025), *Increased Protection of Human Rights in The Occupied Palestinian Territory*, *Funding Appeal*, [https://www.ohchr.org/en/publications/appeals/increased-protection-human-rights-occupied-palestinian-territory-funding].

Rico, Angélica (2016), "Narrativas de violencia y resistencia de las infancias zapatistas: educación autónoma y contrainsurgencia en Chiapas", *Argumentos*. *Estudios Críticos de la Sociedad*, núm. 81, pp. 13-35.

Rico, Angélica (2024), "Guerras genocidas *vs*. pueblos en resistencia. La no-existencia de la infancia, de Chiapas a Gaza", *Sociedad e Infancias*, vol. 8, núm. 2, pp. 275-286, [http://dx.doi.org/10.5209/soci.97541].

Robinson, William (2024), "Gaza: el exterminio capitalista ante la crisis", *La Jornada*, 12 de agosto, [https://www.jornada.com.mx/2024/08/12/opinion/016a2pol].

Sáinz, Francesc (2017), *Winnicott y la perspectiva relacional en el psicoanálisis*, Herder (Col. Salud Mental), Barcelona.

Unicef (2025), "Según consta, al menos 322 niños y niñas han muerto en la Franja de Gaza desde la ruptura del alto al fuego", *Comunicado de prensa*, 1º de abril, NuevaYork/Ammán, [https://www.unicef.org/es/comunicados-prensa/segun-consta-322-ninos-han-muerto-gaza-desde-ruptura-alto-fuego].

Veronese, Guido, Sousa, Cindy, Cavazzoni, Federica y Shoman, Hala (2020), "Spatial Agency as a Source of Resistance and Resilience Among Palestinian Children Living in Dheisheh Refugee Camp, Palestine", *Health & Place*, vol. 62, marzo, [https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2020.102304].

Fecha de recepción: 15/06/25
Fecha de aceptación: 11/11/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256439-70

Fragilidad compartida: la Comunidad del Cordero desde la *communitas* de Roberto Esposito

*Paola Gabriela Espinosa Cruz**
*Josué Ramos Alba***
*Alfredo Jesús Flores Vargas****

> *Ante el terror y la confusión de las amenazas del mundo, la única apertura que tenemos hacia la paz, la esperanza y la seguridad, es la de la vida de hombres de oración, que por la fuerza divina que les habita, aún puede crear en nosotros la inefable visión de un mundo que el mal no puede destruir…*
>
> Matta el Meskin

Resumen

Este artículo analiza el sistema simbólico de la Comunidad del Cordero como un espacio que reconfigura las concepciones ontológicas sobre la humanidad y el otro, dando lugar a procesos de subjetivación ética que se expresan en formas discretas de hospitalidad, solidaridad y apertura relacional.

En primer lugar se expone la propuesta teórico-conceptual de Esposito que permite analizar cómo esta experiencia comunitaria configura

* Profesora Asistente del área académica Cultura y Sociedad, Departamento Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo: [pespinosa@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0002-6385-1948].

** Ayudante de investigación del área académica Cultura y Sociedad, Departamento Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo: [jramos@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0004-3370-6496].

*** Ayudante de investigación del área académica Humanidades, Hermenéutica y Discurso, Departamento Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo: [afloresv@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0008-7970-4962].

subjetividades a través de vínculos, afectos y prácticas cotidianas que desbordan el marco *inmunitario* moderno. En un segundo momento, se presentan los antecedentes sociohistóricos en el que surge la comunidad para posteriormente identificar sus rasgos distintivos como una espiritualidad que no excluye, sino que afirma lo común como forma de vida. Finalmente, se plantea cómo la resignificación de lo pequeño, lo frágil y lo marginado despliega una potencia política que cuestiona la lógica neoliberal desde una subjetivación que abre posibilidades frente a estructuras que niegan la dignidad y la vida en común.

Palabras clave: Comunidad del Cordero, *communitas*, subjetivación religiosa, comunidades de sentido.

Abstract

This article analyzes the symbolic system of the Community of the Lamb as a space that reconfigures ontological conceptions of humanity and the other, giving rise to processes of ethical subjectivation that are expressed in subtle forms of hospitality, solidarity, and relational openness.

First, Esposito's theoretical and conceptual framework is presented, allowing for an analysis of how this communal experience shapes subjectivities through bonds, affections, and everyday practices that transcend the modern immunological framework. Second, the sociohistorical context in which the community emerged is presented, subsequently identifying its distinctive features as a spirituality that does not exclude, but rather affirms the common good as a way of life. Finally, the article explores how the reinterpretation of the small, the fragile, and the marginalized unleashes a political power that challenges neoliberal logic through a subjectivation that opens possibilities in the face of structures that deny dignity and communal life.

Keywords: Community of the Lamb, *communitas*, religious subjectivation, communities of meaning.

Introducción

Abordar comunidades religiosas como espacios de resistencia política simbólica y ética puede resultar extraño en sociedades secularizadas, ya que suele dominar el pensamiento ilustrado que separa de forma rígida lo político de lo religioso, o bien, donde la dimensión espiritual, al trasladarse al ámbito privado de los sujetos, puede desenfocar el análisis entre las singulares y significativas intersecciones entre fe y política, o más pertinentemente, entre las distintas lógicas de sentido que se articulan a partir de diferentes expresiones de religiosidad.

El fenómeno religioso en sí mismo encierra una complejidad y riqueza como un asunto que integra distintas dimensiones, por eso mismo, a partir del declive de las grandes narrativas que tuvieron impacto en la modernidad sobre la relación sociedad-religión, en particular la expulsión de lo sagrado y el desencantamiento del mundo (Weber, 1969) y la Muerte de Dios (Nietzsche, 1980), es necesario considerar el fenómeno en toda su amplitud, atendiendo a la diversidad de sentidos, prácticas y experiencias que lo constituyen, así como, a partir de su configuración histórica, observar las transformaciones de sentido que ha experimentado en distintos contextos culturales.

Mientras los grandes relatos apostaban por el declive de la institución religiosa, la sociedad ha sido testigo no sólo de nuevas formas de vivir la espiritualidad o de la descentralización de las prácticas en múltiples sincretismos, sino también de procesos más amplios de transformación institucional, en el que las grandes tradiciones religiosas han sido llamadas a redefinirse para acoger nuevos sentidos, al tiempo que buscan preservar su herencia y continuidad.

En consecuencia, diversas disciplinas, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades, han hecho valiosos aportes para analizar a las comunidades de fe como formas vivas de producción de sentido, de integración simbólica y de subjetivación social. Aun en contextos contemporáneos marcados por la secularización, las comunidades de fe continúan instituyendo espacios significativos que

direccionan las prácticas, los vínculos y las identidades de quienes las habitan.

Con el auge de liderazgos políticos como los de Bukele, Trump o Milei que expresan narrativas religiosas como estrategia de legitimación del poder y en las que se apoyan para ejercer una violencia institucionalizada, es posible observar la estrecha relación entre fundamentalismos religiosos y sectores radicales en la que se juega una suerte de defensa ante los efectos de una globalización que perciben como una amenaza: estamos ante discursos que movilizan y muestran eficacia al sacralizar lo político. Lo anterior implica saber que aun en contextos de secularización, las comunidades de fe siguen configurando imaginarios, normas y vínculos que otorgan dirección simbólica y moral a la vida social, es decir, revelan la persistencia del hecho religioso como fuerza instituyente.

Sin embargo, aunque esos movimientos religiosos y políticos que buscan configurar "comunidad" en términos de reivindicar lo propio, la pertenencia, y así aislarse de los agentes externos que "los contaminen" de su "pureza" pueden representar las manifestaciones quizá más visibles y mediáticas de la religiosidad contemporánea ante los efectos y crisis del capitalismo moderno, no son los únicos.

A la par de estos procesos, emergen y resisten también formas más discretas de subjetivación, orientadas a la hospitalidad del otro, a la solidaridad comunitaria y a la apertura relacional que tienen otras respuestas y alternativas ante las mismas crisis de sentido que el mundo globalizado genera en grupos e individuos.

Por ello mismo, en este trabajo se busca analizar una comunidad de fe en particular conocida como la Comunidad del Cordero, que por su estructura de creencias y su sistema de significado en torno a lo sagrado y lo humano, se pueden pensar como entornos que permiten cuestionar y disputar las representaciones y concepciones ontológicas sobre la humanidad, evidenciando posibilidades de agencia, de pensamiento y transformación que emergen desde pequeñas comunidades de fe.

Para dicho análisis nos basamos en los conceptos de *immunitas-communitas* de Roberto Esposito para comprender el *ethos* de dicha

comunidad a través de la información disponible en fuentes digitales, incluyendo documentos fundacionales, discursos, propuestas y algunos testimonios de integrantes de la comunidad.

Aproximación teórico-conceptual de la *immunitas-communitas*

Para Esposito (2009), la crisis contemporánea del lazo social que ahora se extiende a nuestros días, no es únicamente económica o política, sino profundamente ontológica: se origina en una concepción moderna de la vida como propiedad que debe preservarse a partir del repliegue y retraimiento.

Esposito plantea que el pensamiento político occidental se ha estructurado en torno a la idea de la defensa y que la herencia del derecho romano es la *immunitas* como categoría política en torno a la cual las sociedades modernas han buscado conservarse a partir de la negación a la exposición. De tal forma que la conformación del cuerpo social y particularmente del Estado y de la Ley tienen en común la *immunitas* como principio organizador de la modernidad: preservar la vida mediante su separación:

> Debe entenderse por inmunidad la condición de refractariedad del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa […] se presenta no en términos de acción sino de reacción: más que de una fuerza propia, se trata de un contragolpe, de una contrafuerza, que impide que otra fuerza se manifieste […] mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización (Esposito, 2009: 17-18).

En el pensamiento político, por ejemplo, la teoría clásica de Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau durante los siglos XVI, XVII y XVIII refería a la conformación de Estados y sociedades civiles que enfatizaban el sentido y naturaleza proteccionista e individualista de sus propias estructuras políticas y económicas y cuya

función se orientaba en garantizar la seguridad y el bienestar particular en nombre de un bien común.

Hobbes, por un lado, parte de la idea de que un estado de naturaleza no da certidumbre a las personas, pues en esta fase, todos tienen derecho a todo, provocando miedo y violencia. Para salir de esa condición, las personas deben entregar su libertad a un poder absoluto (el *Leviatán*) mediante un contrato social a cambio de paz y orden.[1] En esa misma línea se inscribe el pensamiento de Rousseau (1762) cuando considera que aun en una comunidad de individuos racionales hace falta el establecimiento de un poder común que asegure la protección de sus derechos naturales –vida, libertad y su propiedad– y por lo tanto, se necesite de un pacto social como mecanismo de protección.

Esa racionalidad inmunitaria presente en múltiples niveles se convierte en el gran paradigma moderno: en el cuerpo biológico (la medicina como defensa contra el virus), en el cuerpo político (el Estado como defensa contra el enemigo), y en el cuerpo económico (el mercado como protección contra el riesgo).

Sin embargo, la inmunología moderna, argumenta Esposito, hizo de esto una metáfora totalizadora: enseña a pensar el mundo como un conjunto de fronteras que deben protegerse. Así, la *immunitas* no sólo protege la vida, sino que la redefine bajo el signo del control y como un verdadero dispositivo militar.

> Sea cual fuere la génesis ideológica a la que ese estereotipo responde, lo que sale a la luz es su tonalidad objetivamente nihilista: la relación entre el yo y lo otro –entre lo inmune y lo común– se representa en términos de una destrucción que finalmente tiende a involucrar a ambos términos de la confrontación (Esposito, 2009: 28).

[1] Por eso, veremos que Locke plantea en su obra *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), como Hobbes en su obra *Leviatán* (1651) que el Estado de Naturaleza es una etapa de completa libertad, en la que las personas pueden ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones como crean conveniente, sin depender de la voluntad de alguna otra persona, sin embargo, no tiene la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de sus posesiones. Estableciendo en sí, un estado de igualdad en el que el poder y jurisdicción son recíprocos.

En consonancia con la perspectiva de Esposito, Tönnies (1887) identificó el tránsito histórico desde los vínculos orgánicos, afectivos y tradicionales de la comunidad premoderna hacia las relaciones instrumentales, racionales e impersonales de la sociedad moderna en sus conceptos *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*.[2] Para Tönnies, esta transición no fue sólo estructural, sino también moral: representó la pérdida de un mundo común donde los lazos sociales se fundaban en el reconocimiento mutuo y no en los procesos de individuación propios de la modernidad. En otras palabras, esto implica decir que el sujeto moderno deja de definirse por su pertenencia a una comunidad o tradición, y pasa a concebirse como totalmente independiente, racional y libre. El punto crítico es que, si bien esto libera al individuo del peso de las estructuras tradicionales (familia, religión, comunidad), también lo desancla: ya no encuentra un lugar seguro de pertenencia, ni marcos estables de sentido.

Estas categorías nos sirven como enlace analítico para comprender la naturaleza de una comunidad que recupera la afectividad de la *Gemeinschaft*, pero que se inscribe en una institución premoderna que, sin embargo, se moderniza: el cuerpo de la Iglesia católica como un organismo que se transforma a partir de un intercambio con el ambiente circundante sin relativizarse, es decir, transformando en sus formas, su relación con el mundo, sin diluirse y sin dejar de ser, en esencia, un solo sujeto eclesial.

[2] *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* son conceptos centrales en la sociología de Ferdinand Tönnies que designan dos tipos ideales de organización social. *Gemeinschaft* (comunidad) se refiere a las formas de vida colectiva orgánicas tradicionales. *Gesellschaft* (sociedad) describe las asociaciones humanas modernas, racionales y contractuales. El tránsito histórico de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* representa no sólo un cambio estructural, sino una transformación fundamental en la experiencia humana de lo social. Este pasaje de los lazos comunitarios tradicionales a una sociedad regida por el cálculo racional y el contrato genera un profundo malestar moderno: la pérdida de un marco de referencia moral compartido y la sensación de desarraigo que caracteriza la subjetividad contemporánea. Esta transición, sin embargo, no es meramente negativa: establece las condiciones para nuevas formas de comunidad conscientemente elegidas, como la que representa la Comunidad del Cordero, que reinventa lo comunitario desde una ética del don y la acogida en respuesta precisamente a esta fractura del lazo social.

Contexto sociohistórico

Tras el Concilio Vaticano II surgen nuevas comunidades monásticas que responden a un contexto histórico y sociocultural particular que obliga a la Iglesia católica romana a repensar la vida monástica y la incidencia de las formas de vida religiosa en un mundo cada vez más secularizado. Palmisano y Jewdokimow (2019) mencionan que a partir de la década de los 60, la Iglesia católica experimenta fuertes desafiliaciones y una disminución tanto de feligreses como de sacerdotes, aunque este fenómeno se dio a la par del crecimiento de órdenes religiosas en zonas como África, Asia y América del Sur; algunos de los factores que se asocian a esto son las nuevas oportunidades de vida en países económicamente desarrollados y las discrepancias entre formas de vida religiosa tradicional y la cultura juvenil (Greeley, 1972). Sin embargo, lo anterior sería un error interpretarlo como una crisis general de la vida consagrada, sino más bien debe permitir ver la presencia de etapas de transformación (Palmisano y Jewdokimow, 2019).

Es el Concilio Vaticano II un punto de inflexión importante porque da inicio a una serie de reformas cuyo eje fue orientar la vida religiosa hacia el mundo y no alejarse de él mediante el encierro de la vida monástica (Finke y Stark, 2000), así como también pensar en una Iglesia menos jerárquica, con mayor apertura y cercanía a sectores vulnerables y marginados. En ese contexto surgen tanto nuevas formas de monaquismo como innovaciones en comunidades clásicas que tratan de mediar las crisis internas de la institución y los desafíos del mundo contemporáneo y sus demandas particulares.

Las nuevas comunidades monásticas que surgen posterior al Concilio son parte de ciclos periódicos de la institución católica que "comienza en un estado elevado de tensión con la cultura circundante y busca provocar cambios restaurando una antigua tradición o introduciendo una nueva" (Finke y Wittberg, 2000: 166). Aunque estas nuevas órdenes o movimientos pueden confrontar directamente las formas antiguas en las que se concebía el monaquismo e introducen algunos cambios, como lo son el convivio permanente en un

mismo espacio de monjes y monjas, una mayor apertura al ecumenismo y diálogo interreligioso, como también una visión más activa que contemplativa para incidir en el mundo.

Bajo ese panorama, en 1981 se funda la comunidad católica de *las hermanas pequeñas del Cordero* y posteriormente, en 1990, *los hermanos pequeños del Cordero* cuya "prehistoria", como lo mencionan en su documento fundacional, se remite al París de 1968, es decir, al calor de los movimientos sociales e intelectuales y de la revolución cultural de la época, como las luchas por los derechos civiles, las demandas por justicia social, protestantes sindicales y estudiantiles y el pensamiento radical marxista. A eso se añade las experiencias de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría que generaron una reflexión profunda sobre las promesas rotas del pensamiento moderno y sobre los desafíos profundos acerca de las cuestiones vitales de la existencia a las cuales la Iglesia católica romana, como actor histórico y comunidad de fe y sentido, busca dar respuesta.

La Comunidad del Cordero nace como una nueva expresión religiosa que se reconoce como parte integrante de la familia dominicana, asumiendo y reinterpretando su carisma fundacional a las realidades socioculturales del mundo contemporáneo. Ante un contexto de transformaciones culturales, ideológicas y existenciales propias de la época, como la influencia de la ideología marxista en los espacios universitarios y, a su vez, la persistencia todavía de un orden social profundamente tradicionalista y jerárquico como la sociedad francesa, se fraguó el terreno fértil para el Mayo francés. Esta tensión encontró una expresión concreta en el Barrio Latino, que se convirtió en escenario de confrontaciones directas y sumamente violentas entre los estudiantes, obreros y las fuerzas de las Compañías Republicanas de Seguridad (CRS).

En ese escenario, un grupo de religiosos, al fragor de las revueltas estudiantiles de la Universidad de la Sorbona y a las que posteriormente se le uniría un paro indefinido obrero, colocaron un cartel en la ventana de su capilla para que cualquier transeúnte pudiera leer "Capilla abierta al público", mensaje que era de especial relevancia durante esta efervescencia social y política tan altamente polarizada

(Comunidad del Cordero, s.f.a). A partir de ese momento comienza una aproximación entre jóvenes universitarios, maestros y la propia comunidad de religiosos (mayoritariamente mujeres) para sostenerse en medio de ese tiempo convulso.

La Comunidad del Cordero como forma de vida disidente

A partir de la revisión de fuentes documentales y testimoniales disponibles en las plataformas digitales, se identificó algunos de los rasgos esenciales de la Comunidad del Cordero que se resumen en una espiritualidad centrada en la oración, la pobreza evangélica y la misión itinerante (como herencia de tradiciones franciscanas y dominicas). Considerando eso, articulamos tres ejes rectores que condensan sus aspectos centrales y principios constitutivos: vida contemplativa, vida de misión y vida fraterna, mismas que analizaremos en este apartado.

Resulta destacable explorar las significaciones a las que remite el nombre de la comunidad:

El cordero es un animal cargado de profundo simbolismo en la tradición cristiana, puesto que a lo largo del texto bíblico es representado como modelo de ternura, de entrega y de reconciliación. En particular se destaca como representación del Cristo en el evangelio de Juan (1:29) y también en el Apocalipsis (Ap 5,12), en donde expresa una figura divina que asume y enfrenta el sufrimiento del mundo y cuya autoridad se basa en la mansedumbre, la compasión y la entrega por el otro.

> El cordero, en la biblia, es un símbolo privilegiado. Modelo de mansedumbre, de inocencia y de docilidad, el cordero representa al israelita que pertenece al rebaño de Dios (Is, 40, 11). Encontramos la misma imagen en los evangelios de Lucas y Juan. Es la víctima sacrificial por excelencia. Su sangre en las puertas de los hebreos les protegió cuando Dios golpeó a todos los primogénitos del país de Egipto (Ex 12, 21-27). Durante la fiesta de la pascua, el cordero debe comerse en familia, en una misma casa, y sin quebrar ninguno de sus huesos (Ex 12, 46).

> Jesús, presentado a veces como el *cordero de Dios* (Jn 1, 29), elige morir en el momento en el que se inmolaban los corderos (véase Jn 19, 14.36) Él se convierte en el nuevo cordero pascual (Hch 8, 32, retomando Is 53, 7) que, por su sangre, sella la nueva alianza entre Dios y los hombres. Por eso llegará a ser el cordero glorioso, vencedor de la muerte y de las fuerzas del mal (Luciani, 2018: 22).

De este modo, en contraste con otras imágenes simbólicas como la del león, también presente en el imaginario religioso cristiano, el cordero representa la dimensión más noble, humilde y pacífica de un redentor que redefine una nueva concepción del poder que se ejerce desde la vulnerabilidad, la ternura y el don como gestos tanto religiosos como políticos.

En segundo lugar, la Comunidad del Cordero se define también como una comunidad contemplativa. Para Arendt (2009) se entiende la contemplación como la experiencia de lo eterno. En el contexto postconciliar remite a una renovada comprensión de la vida religiosa y monástica, no como una huida del mundo[3], sino como una forma y experiencia que le permite al ser humano entrar en contacto con la inmortalidad. Desde la narrativa evangélica, la contemplación implica la vida de oración y de comunión con Dios como una forma que capacita al creyente para estar presente de mejor manera en el mundo. En este sentido, no implica una renuncia a la praxis, sino más bien una reconfiguración de la implicación con la vida social a partir de una lógica distinta: la del silencio, la pausa y la atención. Aquí lo político[4] se gesta en un modo radical de interrogar y pensar qué tipo de acción vale, desde dónde se actúa y para qué fines.

[3] Según Hanna Arendt, la prioridad otorgada a la vida contemplativa sobre la praxis no es de origen cristiano, sino que encuentra su fundamento en la filosofía política de Platón (2009: 27).

[4] Con lo político nos referimos a la capacidad que tienen los discursos de las comunidades religiosas en la construcción de lo social, en la manera de hacer vida colectiva y en los significados construidos en torno a las categorías que tienen carga política y que son esenciales para construir un orden social, un sujeto político y una presencia pública: lo bueno, lo malo, lo justo, injusto, quién detenta el monopolio de la autoridad, la legitimidad, lo sacro, lo profano, etcétera.

> La vida, la verdadera vida, llena de amor y que hace vivir, nacía en nuestros corazones y triunfaba secretamente sobre el nihilismo ambiente. Jesús, manso y humilde de corazón, nos conducía por caminos de paz que la violencia del momento no podían emprender. Así pues, nuestra vida se hacía cada vez más marial: teníamos costumbre de rezar el rosario, devoción particularmente querida por santo Domingo, aunque la manducación del Evangelio nos unía a la Virgen tal y como nos la presenta el Evangelio: "María guardaba todas estas cosas en su corazón" (*cf. Lucas 2*, *19*). Este pequeño grupo de estudiantes, de universitarios, de hermanos dominicos, permanece fuertemente unido alrededor de María. Recibimos un fervor renovado en la oración, y al contemplar el Misterio de Dios, los lazos de amistad se nos vuelven más profundos (Comunidad del Cordero, s.f.b).

Esta narración de la fundación de la Comunidad, no debe interpretarse como un mero testimonio espiritual, sino como una configuración concreta de lo político. En sintonía con el pensamiento de Weil, aquí la contemplación es una actividad de atención profunda, "un método para el ejercicio de la inteligencia, que consiste en mirar" (2025: 124).

En el pensamiento weiliano se sostiene que la atención extrema constituye la raíz de la facultad creadora en el ser humano, y que esta forma de atención se manifiesta en su grado más puro en la experiencia religiosa (Weil, 2025: 120).

Este aspecto de vida contemplativa resulta totalmente relevante, puesto que en contextos marcados por la polarización ideológica se reduce lo político a la lógica de la confrontación permanente (ya sea desde movimientos de izquierdas radicales o bien desde la derecha reaccionaria). No obstante, la atención y la contemplación, tal como las concibe Simone Weil y vividas en la práctica cotidiana de la Comunidad del Cordero, se revelan desde un horizonte distinto: frente a la saturación de discursos, la urgencia de tomar partido y la tendencia a instrumentalizar la verdad con fines de poder, se apuesta por una forma radical de habitar el mundo desde una profundidad que no puede ser reducida al puro obrar, sino que lo político halla su

fundamento en la constitución de vínculos sostenidos en la atención y reconocimiento a otro, posibilitando la apertura y la comprensión del otro en su diferencia.

En este sentido, la teología de la Comunidad del Cordero también permite pensarse como una visión que cuestiona las lógicas modernas de rendimiento, utilidad e inmediatez como únicas mediaciones para habitar en el mundo. A la par, la vida contemplativa implica un espacio que busca crear puentes entre la experiencia espiritual y las realidades de la vida cotidiana para posteriormente tener vida de misión, es decir, salir a la gente, interactuar con ellos, posibilitar vínculos.

En tercer lugar, se denominan mendicantes, lo cual está vinculado a la forma de relacionarse con otros, hacer vida de misión para participar activamente en el mundo común[5], con un propósito ético y político que implique horizontalidad y una política de la vulnerabilidad que busque acompañar:

> Salimos al encuentro de la gente como mendigos, vamos mendigando la comida, para construir nuestro monasterio… Toda nuestra vida es una experiencia de la Providencia de Dios, cuando viajamos, viajamos por *auto stop* y tenemos encuentros muy bonitos, y dependemos de la bondad de la gente. Cuando la gente dice que en el mundo solamente hay malas noticias, nosotros podemos testimoniar de que es todo lo contrario, podemos vivir gracias a la bondad de las personas (Arzobispado de Valencia, 2023).

La dimensión ético-política de la experiencia de la Comunidad del Cordero toma relevancia si se asumen las visiones críticas de Byung-Chul Han (2012) y Sayak Valencia (2010). Desde sus perspectivas, estos autores nos permiten pensar cómo los cuerpos, las formas de vida y las prácticas relacionales están siendo moldeadas por

[5] La noción de vida común que aquí se maneja se inspira en la lectura arendtiana de la polis griega como un espacio político que ofrecía a los ciudadanos la posibilidad de trascender la fugacidad de la existencia individual mediante la acción y la palabra compartidas en el ámbito público.

sistemas de poder que operan no sólo desde la represión, sino desde la interiorización, la autoexplotación y la violencia capitalizable.

Byung-Chul Han (2012) ha diagnosticado una mutación del régimen de poder contemporáneo: del biopoder disciplinario hemos pasado al psicopoder de la positividad. Ya no se nos oprime, se nos estimula; ya no se nos encierra, se nos exige libertad; ya no se nos silencia, se nos satura de discursos. En este contexto, el sujeto neoliberal deviene un "emprendedor de sí mismo", compulsivamente productivo, incapaz de detenerse, de contemplar, de habitar el silencio.

Frente a ello, la Comunidad del Cordero, con su vida austera, itinerante, contemplativa y abierta al otro, encarna una forma de resistencia espiritual que no se retira del mundo, sino que lo interpela desde lo pequeño, lo vulnerable, lo común, pues rompe esta lógica al vivir desde la gratuidad y el límite: no se rigen por la lógica acelerada de la vida contemporánea. Su tiempo transita a través de la liturgia, lleno de pausas, cantos y espacios de espera.

Por ello, su espiritualidad, en tanto forma de vida, constituye un gesto pacífico de desobediencia a la violencia del rendimiento que absorbe y neutraliza otras formas de acción política, ya que, como insiste Byung-Chul Han (2012), la sociedad del cansancio no genera revolución, sino colapso; no genera resistencia, sino *burnout*. Por eso, la postura disidente no se gesta necesariamente en más activismo ni en más aceleración, sino en recuperar la capacidad de no-hacer, de atender, de cuidar.

Es aquí donde la Comunidad del Cordero se convierte en un punto de fuga: sus prácticas contemplativas y de cuidado –escuchar al otro, compartir el pan, dormir en casas ajenas, cantar juntos– recuperan la dignidad de lo que para otros es considerado *inútil*. Y en esa *inutilidad* se encuentra la potencia política de su performatividad: apuesta por una política del cuidado, del reconocimiento y de la ternura. Sus prácticas no buscan confrontar directamente al sistema, sino interrumpirlo desde lo inapropiable: el canto, la comunión, la pobreza elegida no como signo de carencia, ni de victimización, sino como elecciones autónomas que implican una reapropiación crítica de lo frágil como territorio ético. En un mundo donde la vida vale

en función de su rentabilidad o de su visibilidad, la vida sencilla de los integrantes de la Comunidad del Cordero se vuelve punto de encuentro.

Complementariamente, podemos añadir la perspectiva de Bauman (2000) que refiere a la disolución de los vínculos sólidos en la modernidad líquida: las comunidades se fragmentan, el otro se vuelve desechable (Bauman, 2001b), y la experiencia del lazo social se precariza. En este entorno, la Comunidad del Cordero actúa como un micro-laboratorio de reencantamiento del lazo. Viven juntas, comparten lo mínimo, abren sus puertas al extraño. Practican una forma de comunidad que no se basa en la identidad ni en la utilidad, sino en la exposición recíproca. Su forma de estar juntos nos remite a lo que Bauman llama "comunidad deseada" (Bauman, 2001a): aquella que no se posee, sino que se cuida.

De tal forma que si el mundo contemporáneo empuja a la aceleración, a la violencia rentable, al aislamiento, al rendimiento constante e incluso a la espectacularización de la muerte, la Comunidad del Cordero responde con otra temporalidad, otra estética, otro modo de estar con el otro. Su espiritualidad no es evasiva: es insurgente. Y su resistencia no es monumental: es ínfima, invisible, encarnada.

Su propuesta de fe es entender el amor a Dios como un amor mendicante que se ofrece incansablemente en la fragilidad humana, sin imponer, ni forzar, buscando siempre permanecer y acompañar en los momentos más sombríos de la existencia humana.

Como tercer eje que constituye a la Comunidad, encontramos la vida fraterna, aquella que refiere a la horizontalidad, el acompañamiento mutuo y la escucha atenta como espacio de convergencia.

La fraternidad se muestra como una práctica cotidiana que se manifiesta en la convivencia diaria; implica una forma concreta de relación basada en la igualdad, la acogida del otro y en un profundo respeto a su dignidad, lo que posibilita la construcción de vínculos solidarios. Desde la vulnerabilidad compartida y la confianza recíproca, se manifiesta una práctica ético-política que permite un modo de relación horizontal y expuesto, una forma de hacer política sin necesidad

de estructuras de poder, sino desde lo relacional, lo conciliador y lo afectivo. Esta comprensión se ve confirmada en los relatos de quienes han experimentado ese tipo de relación política "desde abajo".

> Estábamos en una estación de servicio, en Francia, preguntando si nos podían llevar y un hombre, Alejandro, nos mira y nos grita: "¿A la Inquisición voy a meter yo a mi coche?", y enfadado nos dijo: "Yo con la iglesia no quiero saber nada"; se fue a tomar un café y cuando nos vio nos dijo "subid a mi coche" y desde la ventanilla gritaba a los que ponían gasolina "mirad, llevo a la Inquisición en mi coche". Era alguien herido por el pecado de la Iglesia, era evidente; pero también cuando hicimos amistad con él, hablando nos dijo que durante la dictadura de Pinochet fue encarcelado y torturado y cuando nos compartía sus torturas diarias, yo no podía creer que realmente alguien pudiera soportar lo que él soportó, y le dije: "Pero, Alejandro, ¿cómo le hiciste para aguantar?", y él me dijo: "un día, cuando me estaban torturando, tuve la certeza interior: pueden destrozar mi cuerpo, pero no pueden entrar en mi corazón". Este hombre hizo esta experiencia y esta experiencia le salvó… Experimentó en lo más profundo de su corazón un amor que es más fuerte que la muerte (Arzobispado de Valencia, 2015).

En este ejemplo se puede observar que la estética de la fragilidad y la fraternidad se materializa en modos de relación que se construyen desde el reconocimiento y aceptación de la propia limitación y falibilidad e incluso de una conciencia histórica del daño y errores de la institución eclesial, lo cual permite construir su vida de misión no desde visiones ideológicas en las que el Otro, más que verse como prójimo, se veía como un proyecto y objeto de conquista en el marco de relaciones asimétricas, como sucedió en visiones del siglo XVI que propiciaron considerar al otro –al indígena, al africano, al no cristiano– como inferior, carente de verdad o incluso como alguien que debía ser salvado, aunque ello implicara violencia y despojo (García-Johnson, 2022).

Esta disposición espiritual es la que evita que la vida misional se entienda como sinónimo de proselitismo agresivo y promueve, en

cambio, una mística del encuentro, donde el testimonio y la escucha mutua permiten que el mensaje evangélico tenga la posibilidad real de ser recibido y no impuesto desde una posición de autoridad o superioridad moral.

> En la comunidad a veces hablamos de "abrazar nuestra pobreza" como este lugar de nosotros mismos, donde Dios desea permanecer. ¿Cómo? En la vida comunitaria, en la vida de conversión de cada día, en la oración y con la palabra de Dios, manducando la palabra de Dios, el evangelio, dejándonos modelar con ella y en el encuentro con nuestros hermanos más pobres… Aquel que ha experimentado la misericordia de Dios no puede llegar al encuentro de su hermano desde arriba, sino como un hermano (Arzobispado de Valencia, 2015).

"Abrazar la propia pobreza" significa para la Comunidad un reconocimiento radical de la vulnerabilidad, propia y ajena, del límite constitutivo de todo ser humano y de la necesidad de vivir en dependencia y en apertura al otro. En sintonía con la filosofía ética de Levinas (1999) se entiende que el rostro del Otro interrumpe toda pretensión totalizadora del Yo, porque el Otro no es un objeto que yo deba moldear, cambiar o redimir, sino alguien cuya alteridad me desinstala, me cuestiona y me llama a responder sin apropiarlo. En este sentido, "abrazar nuestra pobreza" equivale a renunciar al poder de nombrar al otro, de clasificarlo o de colocarlo dentro de categorías salvacionistas.

En síntesis, se puede observar que la forma en que la Comunidad del Cordero interpreta la fe a partir de los valores cristianos que la inspiran, la posiciona como una fraternidad que se sitúa incluso como propuesta contrahegemónica y crítica ante las formas culturales predominantes del cristianismo en Occidente y por lo tanto, ofrece un horizonte distinto para concebir lo espiritual-religioso.

Más allá de la inmunidad: la potencia política de la Comunidad del Cordero

Como ya lo hemos mencionado, en el centro de las sociedades contemporáneas opera una lógica inmunitaria: protegerse del otro, blindarse frente a lo distinto, preservar la identidad. Esta lógica, como ha demostrado Roberto Esposito (2003) es profundamente política porque organiza los vínculos, define quién pertenece y quién queda fuera, delimita las formas de vida que se consideran dignas de ser sostenidas. La comunidad, entendida bajo este régimen, se convierte en fortaleza impenetrable, en propiedad común defendida a toda costa, incluso si eso implica excluir, abandonar o aniquilar cualquier forma de entidad que no pertenezca a lo que se considera común.

Es en este contexto donde, a pesar de tener la dosis de inmunidad necesaria para su preservación, la visión de *communitas*, desde la lectura de la Comunidad del Cordero, se presenta como una potencia política alternativa. A diferencia de la lógica inmunitaria radical –que se protege mediante la separación y el rechazo total de la alteridad–, esta comunidad se funda en la exposición, en el *munnus* compartido, en la entrega mutua que no se basa en el tener, sino en el dar, como la figura del Cordero que, en vez de entenderse como una figura de sumisión y pasividad, se entiende como un símbolo de vulnerabilidad radical que encarna otra forma de poder.

Por otro lado, la propuesta de la Comunidad del Cordero añade una dimensión ética fundamental: no hay comunidad posible sin dignificar la vida, sin asumir la deuda con el otro, sin transformar la inmunización que me protege de la otredad. Lo común surge a partir de la exposición mutua, de asumir riesgos, porque representa el punto de partida para el diálogo y la construcción de experiencias compartidas, entendiendo que no somos seres autosuficientes y acabados, sino que estamos en proceso de construcción y que nuestra identidad se forja en la interacción que ve en el Otro algo de sí mismo.

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad y existencia humana con sus matices, no representa una debilidad, sino una potencia, porque posibilita el aprendizaje, la transformación y la ética de la

responsabilidad, del cuidado. Aceptar la condición humana, en sus luces y sombras, en sus límites y alcances, en sus heridas e historias, en sus potencialidades como en sus finitudes, nos conduce a formas más receptivas y humanas de habitar el mundo. Así, la conciencia de la propia limitación y fragilidad puede leerse como una postura ética y política frente a la realidad compleja, que rompe con las lógicas individualistas y tecnocráticas que promueven la autosuficiencia y la actitud defensiva como ideal normativo.

Más allá de la inmunidad, entonces, emerge un sentido de comunidad que no busca evitar la vulnerabilidad, sino significarla. Que no se define por lo que posee, sino por lo que ofrece. Y en esa lógica, contracultural, pero profundamente humana, se cifra su potencia política: no como imposición, sino como persistencia; no como control, sino como cuidado. Una política que no se funda en el miedo, sino en la ternura. Y eso, en tiempos donde todo parece destinado a romperse, es quizá el gesto silencioso más radical.

En contraste a la concepción tradicional de comunidad, cuyo campo de acción se vincula a la pertenencia como eje central, con una tendencia a inmunizarse frente a la alteridad, reforzando fronteras y consolidando identidades, la *communitas* actúa en el sentido inverso, pues esta se encuentra fundamentada en la observación, obligación o el "deber" hacia otros. Porque, bajo la lógica de Esposito, la comunidad nace de la exposición compartida, que, en este marco, no aparece como una falta que deba ser sanada o eliminada, sino como el punto desde el cual se hace posible el vínculo y que puede significar servicio o responsabilidad social y moral hacia otros.

Bajo la argumentación de Esposito, no estamos con otros por lo que compartimos como propio, sino porque compartimos una carga que nos excede, una ausencia estructural que se convierte en signo, en eje simbólico que convoca y articula la *communitas*. El vínculo que emerge no busca proteger de la ausencia o de la falta, sino asumirlo, ritualizarlo y, con ello, crear sentido compartido para acompañar y crear comunidades afectivas (Esposito, 2003).

En un mundo caracterizado por la fragmentación, donde el miedo a la pérdida, a la ausencia, y a la necesidad se convierte en norma

y donde la protección se confunde con aislamiento, pensar en comunidad se vuelve urgente. Allí donde los vínculos se debilitan y el poder se manifiesta no sólo en la vigilancia de los cuerpos, sino también en la ruptura de los lazos que nos sostienen, la *communitas*, tal como la entiende Roberto Esposito, aparece como un gesto profundamente radical: no una comunidad cerrada, que se protege con fronteras e identidades fijas, sino una forma abierta de estar con otros desde lo que nos falta y desde lo que podemos entregar y ofrecer.

Aquí, resistir no significa destruir, sino cuidar. No significa levantar muros, sino crear refugios. La *communitas* del Cordero, con toda su carga simbólica, ética y espiritual, se presenta como una alternativa de resistencia real frente a los dispositivos del poder que aíslan, dividen y matan. Es una comunidad que no promete seguridad, pero sí sentido.

Algunas reflexiones finales

Rita Segato (2018) propone en su obra *Contra-pedagogías de la crueldad* que la crueldad no es un fenómeno ocasional, sino que es enseñado por las estructuras que legitiman los mismos sistemas sociales, políticos y jurídicos que normalizan la violencia y crean formas de socialización a partir de esa naturalización de la violencia. Es en este contexto, si la pedagogía predominante –o contra-pedagogía, como lo denomina Segato– enseña la relación social desde el egoísmo, la separación y la cosificación, es importante visualizar las formas comunitarias que elaboran una pedagogía del vínculo, donde el reconocimiento de experiencias y comunidades concretas que son capaces de materializar posibilidades reales de transformación al desarmar lógicas propias del capitalismo contemporáneo permiten repensar lo común, la responsabilidad y la experiencia compartida que da lugar a subjetividades relacionales y solidarias.

En este sentido, entender la forma en que la Comunidad del Cordero entiende y vive la fe tiene implicaciones políticas y éticas porque permite ampliar la mirada y hacer visible aquellos escenarios

que cultivan, en lo pequeño e intrascendente, experiencias de sentido aun en medio de contextos adversos y de una profunda crisis civilizatoria.

Referencias

Arendt, Hanna (2009), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.

Arzobispado de Valencia (2015), "Espiritualidad y perfeccionamiento de la creación en todas sus dimensiones", Conferencia de la Comisión Diocesana de Espiritualidad, Youtube, [https://www.youtube.com/watch?v=j4f4QZ1LAHw&list=PLOj2vv-xXjfOnt8PJT0nrOIslgWP97rWx] (consultado en abril de 2025).

Arzobispado de Valencia (2023), "Testimonios de vida consagrada: dejaron todo por amor a Dios y los demás", Youtube, [https://www.youtube.com/watch?v=5fyLhOMGTM8] (consultado en julio de 2025).

Bauman, Zygmunt (2000), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bauman, Zygmunt (2001a), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo xxi Editores, Buenos Aires.

Bauman, Zygmunt (2001b), *La posmodernidad y sus descontentos*, Gedisa, Barcelona.

Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchanges* (ed. por J. B. Thompson, trad. de G. Raymond y M. Adamson), Harvard University Press.

Comunidad del Cordero (s.f.a), "La comunidad del Cordero", sitio completo, [https://comunidaddelcordero.org/] (consultado en abril de 2025).

Comunidad del Cordero (s.f.b), "La Historia de la Fundación", sitio completo, [https://communityofthelamb.org/the-history-of-the-foundation/] (consultado en julio de 2025).

Durkheim, Emilio (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, [https://sociologiaycultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/durkheim-emilio-las-for-

mas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf] (consultado en julio de 2025).
Esposito, Roberto (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
Esposito, Roberto (2009), *Immunitas*, *protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
Finke, Roger y Stark, Rodney (2000), "Vocaciones religiosas católicas: decadencia y resurgimiento", *Revista de Investigación Religiosa*, núm. 42.
Finke, Roger y Wittberg, Patricia (2000), "Renacimiento organizacional desde dentro: explicando el revivalismo y la reforma en la Iglesia Católica Romana", *Revista para el Estudio Científico de la Religión*, vol. 39, núm. 2, pp. 154-170.
García-Johnson, Oscar (2022), "Fe en busca de tierra: una teología de la tierra desde los desposeídos", *Biblia y Teología Hoy*, vol. 2, núm. 1, [https://revista.bibliayteologiahoy.com/index.php/bth/article/view/30/15] (consultado en julio de 2025).
Greeley, Andrew (1972), *El sacerdote católico en Estados Unidos: investigaciones sociológicas*, Conferencia Católica de los Estados Unidos, Washington.
Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
Hobbes, Thomas (1651), *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.
Levinas, Emmanuel (1999), *Totalidad e infinito*. *Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
Locke, John (1690), *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. *Un ensayo acerca del verdadero origen*, *alcance y fin del Gobierno Civil*, Alianza, Madrid.
Luciani, Didier (2018), *Los animales en la Biblia*, Verbi Divino (Cuadernos bíblicos, 183), Bélgica, [https://www.google.com/url?q=https://verbodivino.es/hojear/4602/los-animales-en-la-biblia.pdf&sa=D&source=docs&ust=1746906046300135&usg=AOvVaw3kS9Xw4bpSzfvgGS3ZDBP1] (consultado en mayo 2025).

Mbembe, Achille (2011), *Necropolítica*, Melusina, Madrid.
Nietzsche, Friedrich (1980), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
Palmisano, Stefania y Jewdokimow, Marcin (2019), "Nuevo monasticismo: una respuesta a lo contemporáneo ¿Desafíos del monasticismo católico?", *Religions*, vol. 10, núm. 7, [https://doi.org/10.3390/rel10070411] (consultado en julio de 2025).
Rodríguez, Alejandro (2021), "Sociología de la vida conventual: dos experiencias etnográficas en claustros masculinos de España y México", *Sociológica*, vol. 36, núm. 102, [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732021000100119] (consultado en julio de 2025).
Rousseau, Jean (1762), *El contrato social*, Akal, Madrid.
Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo, Buenos Aires.
Tönnies, Ferdinand (1947), *Comunidad y sociedad* [1887], Losada, Buenos Aires.
Valencia, Sayak (2010), *Capitalismo gore*, Melusina, Madrid.
Weber, Max (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.
Weil, Simone (2025), *La gravedad y la gracia*, Godot, Argentina.

Fecha de recepción: 12/05/25
Fecha de aceptación: 17/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256471-93

Afirmación de la vida frente a la vigilancia estatal en el paradigma sociopolítico actual en México

*Roberto Israel Rodríguez Alamillo**

Resumen

Este artículo examina de manera específica el apartado de la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" que establece la recopilación y gestión de datos biométricos, analizando su potencial de instrumentalización como mecanismo para implementar sistemas de vigilancia masiva bajo el pretexto de la emergencia. A través del análisis del discurso legislativo y la arquitectura técnica propuesta, podemos entender cómo la retórica de la "afirmación de vida", puede funcionar como un dispositivo emocional para neutralizar cuestionamientos sobre aspectos controvertidos del proyecto de iniciativa de ley.

El análisis destaca el impacto biocultural potencial a través de un ejemplo concreto: la comunidad *Wixaritari* (huicholes). Para ellos, la identidad y la resistencia frente a sistemas políticos brotan de las entrañas del territorio que custodian, donde la imposición de sistemas biométricos estandarizados amenaza estas raíces, ya que, invisibiliza sus formas ancestrales de identificarse y relacionarse con la tierra, donde el equilibrio entre

* Estudiante de maestría, División de Ciencias y Artes para el Diseño del Área 2. Estética, Cultura y Semiótica del Diseño. Universidad Autónoma Metropolitana. Ayudante de Investigación (2022-2025) del Área Académica: Diseño, Innovación y Cultura Tecnológica. Departamento de Teoría y Análisis. División de Ciencias y Artes para el Diseño. Universidad Autónoma Metropolitana. Correo electrónico: [israel.rodriguez.alamillo@gmail.com] / ORCID: [0009-0007-6710-388X].

la vida, la cultura y la naturaleza sostiene su existencia identitaria, cultural, económica y política. El escrito invita a reflexionar cómo es que la afirmación de la vida, en su comprensión responsable y no de tendencia, constituye marcos epistémicos alternativos con potencial transformador. Las conclusiones plantean que la verdadera afirmación de la vida requiere cuestionar las estructuras que generan desapariciones, en vez de normalizar la vigilancia como respuesta al dolor.

Palabras clave: afirmación de la vida, datos biométricos, desaparición forzada, necropolítica, control poblacional, capitalismo de datos, decolonizar, impacto biocultural.

Abstract

This article specifically examines the section of the "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" that establishes the collection and management of biometric data, analyzing its potential for instrumentalization as a mechanism to implement mass surveillance systems under the pretext of emergency. Through an analysis of the legislative discourse and the proposed technical architecture, we can understand how the rhetoric of "affirming life" can function as an emotional device to neutralize questions about controversial aspects of the law initiative proyect.

The analysis highlights the potential biocultural impact through a concrete example: the Wixaritari (Huichol) community. For them, identity and resistance to political systems spring from the heart of the territory they safeguard, where the imposition of standardized biometric systems threatens these roots, as it renders invisible their ancestral ways of identifying themselves and relating to the land, where the balance between life, culture, and nature sustains their identity, cultural, economic, and political existence. This paper invites reflection on how the affirmation of life, understood responsibly rather than as a mere trend, constitutes alternative epistemic frameworks with transformative potential. The conclusions suggest that a true affirmation of life requires questioning the structures that generate disappearances, instead of normalizing surveillance as a response to suffering.

Keywords: affirmation of life, biometric data, forced disappearance, necropolitics, population control, data capitalism, decolonize, biocultural impact.

> *Mas si el corazón se pierde y tarda, hasta dejar el vacío de su ausencia, vuelve cansado, deshabituado, convertido en cosa, en un hecho. El hecho de una fatiga que prosigue. Y entonces lo que anuncia es ya una perdición.*
>
> María Zambrano (1978: 70)

Introducción

La vida como acto de resistencia

Decir sí a vivir no es velar los gritos con silencio, ni borrar las cicatrices de la lucha. Quizá se trate aprender a entender el peso de las cosas, con la certeza de que cada paso –aunque lento en apariencia– dibuja un camino distinto. Tengo dudas sobre si el término "resistencia" logra abarcar la inmensidad de lo que intento nombrar. Es como si la palabra fuera un eco que se desvanece antes de alcanzar el núcleo de esa fuerza que oscila entre lo tangible y lo inefable, entre lo que se sostiene y lo que se transforma en silencio, sin embargo, por algo se debe empezar.

La política, en su esencia más cruda, suele vestirse de respuestas definitivas, pero ¿y si su efectividad reside en volverse pregunta? La diferencia clave podría situarse en abandonar la búsqueda de metas estáticas y, en su lugar, priorizar acciones flexibles que se adapten mediante análisis y reflexión. Reorientar la mirada no es girar la cabeza ante el dolor. Es inventar brújulas donde la justicia no sea un destino, sino el acto cotidiano de sembrar ideas donde hay olvido u omisión. Porque resistir –desde mi perspectiva– es eso: abrazar la vida sin soltar las manos de lo ausente, de aquello que ha sido sistemáticamente invisibilizado o implementado por un bienestar aparente.

La afirmación de la vida no implica negación del dolor o dificultad, sino una reorientación de la mirada y, sobre todo, *acción*. Este

trabajo nace precisamente de esa tensión: la que existe entre estructuras institucionales que frecuentemente despojan la experiencia de su dimensión afectiva o le utilizan de manera tendenciosa y las prácticas cotidianas que, aunque pretenden valorar la diversidad de las relaciones, terminan simplificando realidades y promoviendo patrones uniformes bajo etiquetas superficiales de tendencia. Los paradigmas administrativos dominantes han producido sistemas normativos que escinden artificialmente lo administrativo de lo afectivo. Esta fragmentación, lejos de ser inocua, genera efectos concretos en las formas de habitar, cuidar y relacionarnos.

La desaparición forzada en México: entre el dolor y el control estatal

México enfrenta una herida que no cierra: más de 117 000 personas desaparecidas oficialmente reconocidas según datos verificados por el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO, 2025). Cada cifra es un rostro, un familiar que posiblemente busca respuestas entre la niebla de un sistema que, de manera paradojica, promete soluciones mientras propone nuevas formas de registro civil. En medio de esta emergencia humanitaria, surge una propuesta de iniciativa legislativa que, aunque se presenta como un faro de esperanza, oculta interrogantes incómodas.

La llamada "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada de Personas", publicada el 27 de marzo del 2025,[1] no sólo busca atender la crisis, sino que abre la puerta a sistemas de identificación biométrica y monitoreo masivo. ¿De qué manera un marco concebido para brindar protección puede, entre líneas, llegar a interpretarse como un

[1] Es importante distinguir entre la Iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada de Personas, que fue publicada en marzo del 2025 y la Ley General de Desaparición Forzada de Personas promulgada en el 2017 y reformada y publicada en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el 16 de julio de 2025. En este escrito se busca reflexionar sobre la reforma propuesta del 27 de marzo del 2025 de esta ley, específicamente en el apartado que propone la biometrización digital como una salida viable para abordar la problemática.

instrumento de control? ¿Hasta qué punto el Estado aprovecha el clamor social para vigilar y sancionar en lugar de restablecer y fortalecer?

La respuesta podría redefinir no sólo la lucha contra las desapariciones, sino el futuro de la privacidad y los derechos colectivos en México. Aquí, el debate no es técnico, sino profundamente humano. Se trata de equilibrar la urgencia por encontrar a los desaparecidos con el riesgo de que, en el intento, se erosione la privacidad.

¿De qué manera esta *iniciativa legislativa* instrumentaliza el dolor de las familias para legitimar la expansión de mecanismos de vigilancia estatal?

El análisis se estructura en cuatro secciones principales: primero, se examina la retórica afectiva que enmarca la iniciativa; segundo, se analiza la arquitectura técnica de la iniciativa y cómo ésta propone una nueva infraestructura de vigilancia; tercero, examina las consecuencias políticas de dicho marco normativo ante la creciente implantación de sistemas biométricos como instrumento de gobernanza en México; y cuarto se propone una reflexión del concepto de afirmación de la vida, examinando formas de resistencia o negación que, paradójicamente, operan como expresiones de su reivindicación en contextos opresivos. Esta perspectiva resulta esencial en un momento donde la respuesta institucional a la violencia, tiende a reproducir lógicas de control de otros gobiernos que no cuestionan las causas estructurales del fenómeno. Como señala Mbembe (2019), las tecnologías contemporáneas de gobierno se articulan bajo un tejido de dominación *necropolítico*[2] que, lejos de limitarse a administrar poblaciones vulnerables, regula su existencia mediante la exposición diferencial a la muerte y a la desaparición. En este entramado, la

[2] "La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder […] Después de todo, la guerra también es un medio de establecer la soberanía, tanto como un modo de ejercer el derecho a dar la muerte. Si consideramos la política como una forma de guerra, debemos preguntarnos qué lugar le deja a la vida, a la muerte y al cuerpo humano […] En estas situaciones, el poder (que no es necesariamente un poder estatal) hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción ficcionalizada del enemigo. Trabaja también para producir esta misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados" (Mbembe, 2019: 20-21).

sofisticación de los mecanismos de registro y control sobre los cuerpos no sólo materializa el ejercicio soberano del poder, sino que revela cómo la protección prometida se desliza hacia un régimen de vigilancia que normaliza la exclusión.

Los horizontes interiores del concepto "afirmación de vida"

Los horizontes interiores, como los describió Raquel Gutiérrez (2017), representan esos anhelos profundamente personales que habitan en quienes participan en las luchas sociales. El compromiso con causas colectivas refleja y reafirma la importancia de vivir como ejercicio de transformación social. Raquel Gutiérrez lo llamó "horizontes interiores": ese mapa secreto de sueños y heridas que cada persona lleva consigo al sumarse a una lucha con responsabilidad.

> […] contradictorios, se exhiben sólo parcialmente, o pueden hallarse antes que, en formulaciones positivas, en el conjunto de desfases y rupturas entre lo que se dice y lo que se hace, entre lo que no se dice y se hace, en la manera como se expresan los deseos y las capacidades sociales con que se cuenta (Gutiérrez, 2017: 27).

Esto nos hace pensar que los *horizontes interiores* no son banderas ideológicas ni consignas repetidas, sino aquello que nos hace temblar de rabia o brillar de ternura cuando nadie mira. Estos universos íntimos no flotan en el vacío. Son esos espacios donde todo parece a punto de romperse, donde el conflicto agrieta las certezas. Imaginemos juntos un río que arrastra cientos de voces distintas: cada gota tiene su ritmo, su temperatura, su memoria de lluvias lejanas. Estos horizontes operan como fuerzas que trascienden lo individual en la afirmación de la vida, un acto de transformación social definido por ser múltiple, contradictorio en ocasiones, imposible de encerrar en un mismo cauce. Forzar un acuerdo, actuar sin una base real de consenso o trabajar con información superficial no nos lleva a una solución. Esa simulación es peligrosa, porque no

atiende el problema de raíz y termina por amplificarlo. La única vía efectiva es la acción que surge de una participación genuina y un análisis sensible.

En este contexto, comprender la afirmación de la vida como propuesta contrahegemónica nos exige trascender la crítica al sistema dominante. Desde esta perspectiva, se trata de generar alternativas viables desde marcos organizativos alternativos –como los sistemas de gobierno comunitario y toma de decisiones por consenso de los pueblos indígenas–, que encarnan una resistencia viva frente a las lógicas imperialistas. Estas estructuras, arraigadas en visiones decoloniales, ofrecen no sólo modelos de gestión territorial, sino prácticas políticas radicales donde la vida se defiende al recuperar la autonomía negada por siglos de colonialidad.

Este artículo analiza sus fundamentos filosóficos y expresiones concretas desde la premisa de que estos no son respuestas reactivas, sino marcos epistémicos con potencial transformador.

Marco conceptual: afirmación de la vida, vigilancia biométrica y gubernamentalidad algorítmica

Definición práctica del concepto de afirmación de la vida

La filosofía de Spinoza, Levinas y Nietzsche aporta fundamentos teóricos clave para comprender este concepto en contextos donde la existencia humana es vulnerada o reducida a categorías instrumentales. Spinoza postula el *conatus* como esencia ontológica: el impulso por mantenerse en la existencia constituye la esencia fundamental de todo ser; Levinas introduce la dimensión ética: la vulnerabilidad del otro exige una respuesta ética que trasciende la supervivencia individual, situando la vida como un fenómeno relacional; Nietzsche, por su parte, enfatiza la afirmación de lo terrenal: la vida se reivindica no como ideal abstracto, sino en su realidad corpórea y finita.

Cuadro 1. Tres partes de un todo

Spinoza	Levinas	Nietzsche
Esencia ontológica	*Dimensión ética*	*Afirmación de lo terrenal*
"El conato con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma" (Spinoza, 2009: 133).	"La proximidad del rostro es el modo de responsabilidad más básico [...]. El rostro no está frente a mí, sino encima de mí; es el otro antes de la muerte, mirando a través de la muerte y manifestándola." (Levinas y Kearney, 1986: 23-24).	"[…] permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales" (Nietzsche, 2003: 36).

Nota: Tres partes de un todo: conceptualización del término *afirmación de la vida*; según las diferentes posturas filosóficas de Spinoza, Levinas y Nietzsche.
Fuente: Cuadro sintético de elaboración propia.

De la confluencia de estos tres postulados, podemos definir la afirmación de la vida como: la expresión consciente de nuestra esencia más íntima que se manifiesta como un esfuerzo persistente por preservar y potenciar nuestro ser, que se realiza necesariamente en la responsabilidad ética ante el rostro vulnerable del otro, y que se ancla firmemente en la realidad material de nuestra existencia terrenal, rechazando toda trascendencia que desvalorice la experiencia concreta del vivir. La afirmación de la vida constituye, así, un acto simultáneamente ontológico, ético y terrenal que reconoce la potencia vital como inmanente, relacional y corpórea.

Esta triangulación conceptual –persistencia ontológica, responsabilidad ética y celebración de la finitud– ofrece un marco frente a sistemas que cosifican la vida, como la vigilancia biométrica masiva.

La biometrización del control poblacional

La vigilancia biométrica representa un paradigma emergente de control poblacional que transforma características corporales en datos

digitales para identificación, rastreo y clasificación. Como señala Magnet:

> El discurso biométrico funciona, claramente, como una forma de fetichismo corpóreo en el que los cuerpos humanos complejos se representan mediante unos y ceros, sin analizar los procesos corporales que estos hilos de código binario ocultan a la vista, ni las implicaciones de esta estrategia de representación particular (Magnet, 2023: 43).

Esta reducción algorítmica del cuerpo facilita nuevas formas de gobernanza que operan a través de la digitalización de la vida misma. La biometría opera bajo una premisa técnica: convertir atributos físicos o conductuales en datos procesables por máquinas. Su implementación masiva, sin embargo, deriva en dinámicas que trascienden lo tecnológico:

Precisión diferencial: Investigaciones independientes, como las de Buolamwini y Gebru (2018), confirman que sistemas biométricos comerciales exhiben tasas de error hasta 34% más altas en mujeres de piel oscura comparadas con hombres de piel clara. Estos resultados no son anomalías, sino consecuencias de diseños que priorizan demografías específicas durante el entrenamiento algorítmico.

Irreversibilidad del riesgo: En 2015, la Oficina de Contabilidad del Gobierno de Estados Unidos alertó que las agencias federales que usan reconocimiento facial[3] carecían de protocolos para actualizar

[3] "Cuando las agencias utilizan tecnología de reconocimiento facial sin evaluar primero las implicaciones para la privacidad y la aplicabilidad de los requisitos de privacidad, existe el riesgo de que no cumplan con las leyes, regulaciones y políticas relacionadas con la privacidad. También existe el riesgo de que los propietarios de sistemas no federales compartan información confidencial (por ejemplo, la foto de un sospechoso) sobre una investigación en curso con el público u otros. Además, organizaciones de defensa de la privacidad, agencias gubernamentales, académicos y algunos representantes de la industria han planteado preocupaciones sobre la privacidad y la seguridad. Por ejemplo, existe el riesgo de que los conjuntos de datos con información personal puedan ser objeto de filtraciones, lo que resultaría en la divulgación de datos biométricos confidenciales a entidades no autorizadas.

o eliminar datos comprometidos. A diferencia de contraseñas, los rasgos biométricos no pueden modificarse tras una filtración, lo que genera vulnerabilidades permanentes.

> En algunos contextos, como cuando Amazon sugiere libros que no interesan a los lectores, los resultados son bastante insignificantes. Pero el intento de encontrar "agujas" terroristas en los "pajares" del *big data* está plagado de problemas palpables. Estas "agujas" terroristas son, en general, astutas, decididas e imaginativas en sus intentos de evadir la detección. El argumento de la aguja y el pajar conlleva una alta probabilidad de falsos positivos, lo que significa que las personas pueden ser identificadas incorrectamente como terroristas, lo que puede tener fácilmente consecuencias muy perjudiciales para quienes son identificados falsamente (Lyon, 2015: 88-89).

Dependencia corporativa: Los sistemas biométricos gubernamentales dependen de *software* desarrollado por empresas privadas, según datos de la OECD (2019). Esto traslada decisiones sobre derechos civiles –como el acceso a servicios esenciales– a entidades cuyos criterios técnicos y comerciales no son públicos.

Erosión de la privacidad: En el 2021, el caso *Clearview AI* reveló que agencias policiales en EE.UU. usaban bases de datos faciales creadas sin consentimiento, extrayendo imágenes de redes sociales (GAO, 2021: 15). En el contexto digital, la erosión de la privacidad se manifiesta a través de la recopilación masiva de datos personales por entidades públicas y privadas. Cada interacción en línea genera una huella digital persistente, donde las compras electrónicas, búsquedas *web*, interacciones en redes sociales y uso de aplicaciones generan metadatos que, al combinarse mediante técnicas de análisis estadístico, permiten reconstruir perfiles de comportamiento, preferencias

---

Dado que el rostro de una persona es distintivo, permanente y, por lo tanto, irrevocable, una filtración que involucre datos derivados de un rostro puede tener consecuencias más graves que la filtración de otra información, como las contraseñas, que pueden modificarse" (GAO, 2021: 24).

e identidad. Los procesos de reconocimiento dependen de muchos factores; la calidad del archivo fotográfico almacenado, la precisión de los datos recabados, la complejidad del algoritmo de medición; por mencionar algunos de ellos, lo que presume posibles errores en tal reconocimiento.

Estos puntos no buscan deslegitimar aplicaciones específicas (ej.: desbloqueo de *smartphones*), sino evidenciar que la biometría masiva redefine relaciones entre individuos, Estado y corporaciones. Proteger datos personales –contactos, fotos o mensajes– mediante sistemas biométricos como huella digital o reconocimiento facial no equivale a emplear esa información como insumo para diseñar políticas públicas o reformas legislativas. El problema surge cuando las normas jurídicas no logran adaptarse al ritmo de los avances tecnológicos, en consecuencia, las innovaciones digitales evolucionan rápido, modificando constantemente cómo interactuamos y almacenamos información, sin embargo, las leyes que deberían regular su uso suelen quedarse atrás, basadas en modelos anticuados que no contemplan realidades actuales. Esto genera un desequilibrio: mientras la tecnología avanza, los límites legales se debaten entre restringirla o permitir su crecimiento sin control. Este paradigma se expande globalmente, David Lyon (2021) menciona que, las infraestructuras de vigilancia se implementan con mayor intensidad en territorios y poblaciones denominadas "sociedades de la información":

> La vigilancia con medios electrónicos es una manera de gobernar cada vez más significativa en las llamadas sociedades basadas en el conocimiento o sociedades de la información [...] La vigilancia contribuye cada vez más a la reproducción y el reforzamiento de las divisiones sociales. En este contexto, la vigilancia es una atención enfocada en los detalles personales, con miras a ejercer una influencia sobre o manejar los objetos de los datos, o "sujetos de datos" (Lyon, 2021:13).

En México, este fenómeno se manifiesta en la creciente implementación de sistemas biométricos en diversos ámbitos. Un ejemplo

de esto es el registro bancario,[4] la recolección de datos biométricos se ha normalizado como requisito para acceder a servicios bancarios, sin proporcionar garantías adecuadas sobre su uso y almacenamiento.

Estado de excepción permanente y vigilancia

La implementación de sistemas de vigilancia biométrica opera frecuentemente bajo lo que Agamben (2005) denomina "estado de excepción", condición donde medidas extraordinarias se normalizan bajo el pretexto de situaciones de emergencia. Como señala el autor:

> Tanto más urgente resulta así la cuestión de los confines: si las medidas excepcionales son el fruto de los períodos de crisis política y, en tanto tales, están comprendidas en el terreno político y no en el terreno jurídico-constitucional (De Martino, 1973: 320), ellas se encuentran en la paradójica situación de ser medidas jurídicas que no pueden ser comprendidas en el plano del derecho, y el estado de excepción se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal (Agamben, 2005: 23-24).

La crisis de desapariciones representa un escenario paradigmático de esta dinámica. El estado de búsqueda perpetua genera condiciones para aceptar medidas que en otros contextos serían resistidas, en consecuencia, la normalización de la excepcionalidad se configura cuando dispositivos de vigilancia –implementados transitoriamente para gestionar crisis– se institucionalizan como componentes permanentes del aparato estatal. Este proceso, analizado bajo el marco

[4] El 29 de agosto de 2017, la Comisión Nacional Bancaria y de Valores (CNBV) publicó en el Diario Oficial de la Federación, una serie de cambios a la Circular Única de Bancos que buscan combatir el robo de identidad dentro del sector bancario. Estos cambios incorporan y regulan el uso de datos biométricos (huella dactilar, principalmente) para la autenticación de los usuarios de la banca [https://www.gob.mx/cnbv/articulos/regulacion-para-prevenir-el-robo-de-identidad-en-el-sector-bancario?idiom=es].

de la biopolítica[5] (Foucault, 1978-1979), adquiere materialidad en contextos como el mexicano, donde la denominada "guerra contra el narcotráfico" ha operado como catalizador de un régimen de estado de excepción, suspendiendo garantías jurídicas bajo el pretexto de la seguridad nacional.

La crisis sistémica de desapariciones forzadas ejemplifica el fenómeno, la búsqueda perpetua no sólo refleja una falla institucional, sino que activa mecanismos de gubernamentalidad algorítmica, en los cuales el sufrimiento colectivo es cooptado para legitimar la expansión de tecnologías de registro civil. Plataformas estatales de recolección fotográfica de iris o sistemas de reconocimiento facial, inicialmente promovidos como herramientas de justicia transicional, devienen en instrumentos de vigilancia masiva. Este fenómeno no es aislado. La crítica aquí no radica en la utilidad forense de estas tecnologías, sino en su inscripción dentro de un paradigma *necropolítico*, donde la gestión algorítmica de poblaciones redefine los límites de la soberanía.

La pregunta central, entonces, es epistemológica: ¿Cómo se puede garantizar que las exigencias sociales de justicia no sirvan como justificación para expandir mecanismos de control estatal o corporativo que, bajo el argumento de seguridad, reproduzcan prácticas violatorias de derechos fundamentales?

[5] Lo fascinante del enfoque de Foucault es que no ve al Estado como una máquina fría que controla desde arriba, sino como un conjunto de prácticas, discursos y técnicas que gestionan la vida. En su obra *Seguridad*, *territorio*, *población*, introduce la noción complementaria de gubernamentalidad, describiéndola como "el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población" (Foucault, 1977-1978: 136). Al examinar mis propias experiencias cotidianas, puedo ver la actualidad de estos conceptos. Los sistemas de salud pública, las políticas demográficas, las campañas de vacunación, representan formas contemporáneas de biopolítica que administran nuestros cuerpos y regulan poblaciones enteras.

Capitalismo de vigilancia y datos biométricos

Otro elemento crucial para nuestro análisis es lo que Zuboff conceptualiza como "capitalismo de vigilancia" (2020: 14), un nuevo orden económico que monetiza datos extraídos de la experiencia y corporalidad humanas. Los sistemas biométricos representan una frontera especialmente lucrativa de este modelo:

> El capitalismo de vigilancia reivindica unilateralmente la experiencia humana como materia prima gratuita para su traducción a datos conductuales. Si bien algunos de estos datos se aplican a la mejora de productos o servicios, el resto se declara como excedente conductual patentado, se incorpora a procesos de fabricación avanzados conocidos como "inteligencia artificial" y se transforma en productos de predicción que anticipan lo que harás ahora, pronto y más adelante. Finalmente, estos productos de predicción se comercializan en un nuevo tipo de mercado de predicciones conductuales que se denominan mercados de futuros conductuales (Zuboff, 2020: 14).

En México, esta dinámica se refleja cuando gobiernos estatales o federales y empresas privadas acuerdan implementar sistemas biométricos –como lectores de huellas dactilares o reconocimiento facial–. En estos casos, los datos personales recopilados suelen quedar en un limbo legal debido a la ausencia de un marco regulatorio claro que garantice la protección de la privacidad. Muchas veces nadie sabe exactamente quién vigila esa información o cómo se protege. Si algo falla, como una filtración o un error en el sistema, resulta complicado determinar quién responde ¿la empresa que desarrolló la tecnología? ¿La institución que le adoptó? Mientras tanto, este tipo de alianzas abre oportunidades de negocio para quienes crean herramientas de identificación digital. Pero queda la duda ¿qué pasa si esa información cae en manos equivocadas o se usa con fines distintos a los establecidos? Al final, todo parece depender de qué tan sensibles y responsables sean las leyes para regularizar innovaciones que, en ocasiones, avanzan más rápido que los derechos de las personas. Este

marco conceptual nos permite analizar críticamente la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" no sólo como respuesta a una emergencia humanitaria, sino como potencial vehículo para la expansión de infraestructuras de vigilancia biométrica que responden a intereses estatales y comerciales.

Análisis del discurso legislativo

La "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" se presenta envuelta en un lenguaje afectivo que invoca de manera retórica a la "afirmación de la vida" como horizonte normativo. El análisis del discurso legislativo revela de qué manera esta retórica opera como dispositivo legitimador de medidas controvertidas:

> Una de las incorporaciones a esta Ley es la Plataforma Única de Identidad, la cual será una herramienta que facilite la búsqueda y localización de personas desaparecidas, que se conectará con diversas bases de datos, como el Registro Nacional de Personas Desaparecidas, el Banco Nacional de Datos Forenses, y registros administrativos. Esto permitirá realizar búsquedas continuas y exhaustivas, optimizando los recursos disponibles en la búsqueda de personas, mediante la CURP (Cámara de Diputados, 2025: 3).

Como señala la justificación legislativa: "La capacidad de monitorear la CURP en tiempo real es fundamental para detectar y actuar rápidamente ante posibles casos de desaparición" (Cámara de Diputados, 2025: 3). Sin embargo, este lenguaje congruente con la emergencia, ocluye aspectos problemáticos como la obligatoriedad de registros biométricos y la centralización de datos sensibles.

> […] lo que refuerza la capacidad de respuesta de las autoridades ante situaciones críticas, por ello, es fundamental la habilitación de accesos para Fiscalías y Comisiones de Búsqueda a dicha plataforma, pues ello garantizará que las entidades responsables, cuenten con la información

> necesaria para llevar a cabo sus labores de manera efectiva, al mismo tiempo que promueve la colaboración entre entes públicos y privados (Cámara de Diputados, 2025: 3).

Esta instrumentalización adquiere otro nivel de complejidad donde involucra sentimientos, es decir, tiene una connotación afectiva. La "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" establece que la eficacia de las labores depende directamente de la correcta aplicación de los procedimientos que plantea. Sin embargo, al analizar posibles fallos, estos no se atribuyen a deficiencias estructurales del sistema, sino a la falta de datos actualizados y accesibles. Este enfoque desplaza la responsabilidad hacia la disponibilidad de información oportuna, minimizando problemas de fondo. La consecuencia práctica de esta omisión es el riesgo de que persistan casos críticos, como desapariciones, debido a la incapacidad de identificar y corregir fallas sistémicas, utilizando la emoción dolorosa del acontecimiento y ofuscando el fallo sistémico como una forma de capital. Sara Ahmed ofrece:

> una teoría de la emoción como una economía *que involucra relaciones de diferencia y desplazamiento sin valor positivo*. Es decir, las emociones funcionan como una forma de capital: el afecto no reside positivamente en el signo o la mercancía, sino que se produce como efecto de su circulación. [Utiliza] "lo económico" para sugerir que los objetos de las emociones circulan o se distribuyen a través de un campo social, así como psíquico (Ahmed, 2018: 81).

Cuando pensamos en las emociones, solemos concebirlas como estados internos, experiencias subjetivas que residen exclusivamente en nuestro interior. Sin embargo, este enfoque resulta insuficiente para comprender la complejidad del fenómeno afectivo en su dimensión social.

La premisa que nos ocupa plantea una reconceptualización: las emociones funcionan como una verdadera economía, un sistema de intercambio y circulación donde el valor no está fijo ni es inherente

a los objetos o las ideas, sino que emerge precisamente en el movimiento, en la distribución, en los tránsitos y desplazamientos que ocurren tanto en el campo social como en el individual.

Esta perspectiva nos invita a pensar del afecto, no como una propiedad estática o una cualidad positiva que reside en determinados signos, objetos o mercancías. Al contrario, el afecto aparece como un efecto producido por la circulación misma. Las ideas adquieren valor emocional no sólo por características intrínsecas, sino por cómo se mueven entre las personas, las instituciones y los contextos. Las implicaciones de esto nos invitan a reflexionar. Si las emociones funcionan como capital que circula, entonces están sujetas a dinámicas de acumulación, inflación, deflación y distribución desigual. Algunas personas y grupos pueden monopolizar ciertos tipos de capital emocional, mientras otros quedan emocionalmente empobrecidos. Ciertas instituciones o propuestas institucionales –como esta iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada– pueden regular esta economía, determinando qué emociones pueden circular libremente y cuáles deben ser restringidas, creando así un falso dilema de respuesta bajo un verdadero dilema de urgencia. Este falso dilema se manifiesta en la estructura argumentativa de la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada", donde cada crítica potencial es anticipada y neutralizada mediante la invocación del sufrimiento de las familias, creando lo que Ahmed (2018: 80) denomina una "economía afectiva" donde ciertos sentimientos circulan estratégicamente para generar adhesión incuestionable.

La politización del dolor

La retórica de la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" opera politizando sistemáticamente el fenómeno del dolor inmerso en la desaparición. Judith Butler con respecto al dolor, dictamina que:

> La distribución diferencial del duelo público es una cuestión política de enorme importancia […] ¿Por qué los gobiernos tratan tan a menudo

> de regular y controlar quiénes han de ser objeto de duelo público y quiénes no? […] El duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme (Butler, 2009: 65-66).

Esta politización resulta particularmente visible en cómo la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada", propone abordar el registro de personas vivas y no desaparecidas, bajo el eufemismo de *actualización de datos de identidad humana*. El texto introduce mecanismos obligatorios de registro biométrico para poblaciones consideradas *en situación de vulnerabilidad*. La transformación del cuerpo en datos digitales simplifica su control estatal, pero oculta las causas sociales, económicas o políticas que generan desigualdad y riesgo. Los sistemas biométricos operan como parches tecnológicos: en lugar de resolver problemas estructurales, automatizan su regulación. Así, la vigilancia se normaliza bajo una lógica política, donde algoritmos sustituyen la responsabilidad de transformar las condiciones que originan la vulnerabilidad de ciertos grupos. En coincidencia con Butler, se comparte la reflexión:

> nuestras reacciones morales –unas reacciones que en primer lugar toman la forma de afecto– están tácitamente reguladas por cierto tipo de marcos interpretativos […] sentimos más horror y repulsa moral frente a unas vidas perdidas en unas determinadas condiciones que frente a otras vidas perdidas en otras condiciones distintas (Butler, 2009: 68).

La percepción de la violencia varía según quién la ejerza. Si el Estado actúa bajo un marco de legitimidad institucional, sus acciones suelen interpretarse como consecuencias trágicas, pero no necesariamente como injusticias estructurales. En cambio, cuando grupos al margen de la ley –o considerados ilegítimos– cometen actos violentos, la condena social suele ser categórica e inmediata. Esta diferencia refleja una contradicción: la valoración de los hechos no depende sólo de su gravedad, sino de quién los ejecuta y

cómo se percibe su autoridad. El problema surge cuando esta lógica normaliza ciertas violencias y desvía la atención de sus causas sistémicas. La normalización de la biometría como mecanismo de control estatal consolida un modelo en el que los cuerpos son reducidos a insumos de datos. Este proceso no sólo desplaza la obligación de abordar las causas estructurales de la vulnerabilidad, sino que institucionaliza sistemas de vigilancia bajo la apariencia de neutralidad técnica. El resultado es una gobernanza que, en nombre de la protección, profundiza la asimetría entre poder estatal y autonomía individual.

El falso binario entre seguridad y privacidad

Un tercer mecanismo retórico presente en la iniciativa es la construcción de un falso binario entre seguridad y privacidad. Como expresa la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada":

> Uno de los principales obstáculos para la localización de las personas desaparecidas ha sido la falta de identificación por desconocimiento de los cuerpos que se encuentran bajo el resguardo de instituciones públicas o privadas, es por esta razón que, con esta iniciativa se obliga a estas instituciones […] mantener actualizados registros sistematizados […] En el mismo sentido, las instituciones públicas o privadas que generen o tengan accesos a imágenes y mediciones generadas por satélites, aeronaves no tripuladas o mediante otras tecnologías, deberán permitir su consulta (Cámara de Diputados, 2023).

Esta formulación presupone una tensión inevitable entre identificación y derechos, naturalizando la vigilancia como único camino posible hacia la seguridad. La "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" parte de una premisa aparentemente lógica: actualizar la información en las instituciones relacionadas con desapariciones. Sin embargo, establece una relación causal simplista al afirmar que el acceso público a datos e imágenes en manos de entidades estatales o

privadas garantiza, por sí mismo, una mayor eficacia en la resolución de casos. Este enfoque omite variables críticas, como la calidad de los datos, la coordinación interinstitucional o los recursos técnicos necesarios para su análisis. Al reducir el problema a la disponibilidad de información, se ignora que la falta de resultados no siempre se origina en la escasez de datos, sino en estructuras operativas deficientes. La "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" corre el riesgo de atribuir soluciones a mecanismos incompletos, sin abordar obstáculos sistémicos que perpetúan la impunidad y la erosión de la privacidad.

> La privacidad también está estrechamente relacionada con otras categorías de denuncia contra la vigilancia masiva, incluidos derechos como la libertad de asociación, expresión, religión, conciencia y movimiento, derechos que son fundamentales para las formas democráticas de organizar la sociedad (Lyon, 2015: 92).

La discusión que presenta la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" entre la seguridad y la privacidad como conceptos consecuentes ignora opciones viables que no exigen la recolección masiva de datos biométricos. Este binomio artificial suele ganar fuerza en situaciones de crisis o amenazas percibidas, donde la prioridad por garantizar protección inmediata desplaza la atención sobre cómo se maneja la información personal. El problema central radica en que al asumir esta idea como inevitable, se evita cuestionar si las medidas implementadas equilibran realmente ambos aspectos o sólo justifican mecanismos invasivos.

Obligatoriedad y consentimiento

El principal aspecto crítico concierne a la obligatoriedad del registro biométrico. La "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" establece mecanismos de "registro universal", eliminando efectivamente el requisito de consentimiento informado:

> […] proponemos modificar y adicionar la Ley General de Población con el objeto de establecer la Clave Única de Registro de Población (CURP) como fuente única de identidad de las personas, de nacionalidad mexicana, o extranjera que se encuentre en condición de estancia regular en el país […] Adicionalmente, la CURP que contenga las huellas dactilares y fotografía, será el documento nacional de identificación, de aceptación universal y obligatorio en todo el territorio nacional; de igual forma se prevé su disponibilidad en formato físico y digital (Cámara de Diputados, 2025: 10).

La normalización de la identificación biométrica convierte su uso en un requisito habitual. Este proceso permite que el Estado justifique la recolección obligatoria de datos corporales, especialmente en grupos específicos, bajo argumentos de seguridad. El riesgo reside en que esta práctica institucionaliza mecanismos de control basados en la vigilancia masiva, presentados como medidas protectoras. La "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" naturaliza así la entrega obligatoria de datos biométricos como forma de "cuidado estatal", tergiversando la relación entre vigilancia y protección.

Resistencias y alternativas

El territorio como matriz de identidad

Los sistemas de identificación biométrica se expanden en la vida cotidiana con promesas de seguridad y eficiencia administrativa, cuando comunidades con organizaciones propias reciben estos sistemas, surgen conflictos que superan lo técnico.

La comunidad *Wixaritari* (conocida como huicholes) ofrece un caso paradigmático para analizar estas tensiones. Su cosmovisión integra territorio, identidad y resistencia política de manera indisociable, creando un marco epistémico que contrasta radicalmente con los fundamentos individualistas de las políticas o iniciativas de ley.

Estos paradigmas alternativos con potencial transformador plantean enfoques que integran la defensa de la identidad cultural con la protección de derechos esenciales, sin presentarlos como opuestos. Lejos de crear divisiones o legislaciones disfrazadas de urgencia y lógica, proponen una visión donde ambas dimensiones se refuerzan mutuamente, reconociendo que la dignidad humana también se construye desde raíces comunitarias y prácticas ancestrales.

En América Latina, la discusión sobre los derechos humanos y la afirmación de la vida ha incorporado visiones arraigadas en las tradiciones locales. Para los *Wixaritari*, el territorio no constituye simplemente un espacio físico delimitado por coordenadas geográficas, sino que representa una entidad viva que contiene la memoria colectiva, los conocimientos ancestrales y los códigos de interacción social. La identidad emerge de esta relación simbiótica con la tierra, donde cada elemento del territorio posee significados específicos que articulan la experiencia comunitaria. Esta comprensión territorial contrasta con los presupuestos de los sistemas biométricos, que conciben la identidad como un conjunto de características corporales únicas y medibles, con límites aplicables por zonas y perfiles de población.

Mientras la biometría busca certezas absolutas en el cuerpo individual, la epistemología *Wixaritari* encuentra la identidad en las relaciones complejas entre personas, comunidad y territorio.

> Sobre el significado de los símbolos *Wixaritari*: nuestra artesanía nació como una ofrenda a los dioses y de la misma manera como una forma de comunicar a nuestra comunidad y al resto de la humanidad los mensajes de los dioses. Cuando existe comunicación entre los dioses y las personas, a través de colores brillantes, formas y figuras, se abre un *Nierika*, "un portal para ver", por eso; nuestras composiciones de estambres u otros materiales les llamamos *Nierikas*: se trata de una representación del conocimiento adquirido durante el ritual y la ceremonia.[6]

[6] Este es un fragmento de un documental que se estrenó el 29 de julio de 2022, publicado por el canal de Youtube: Ciudadano de México, *Wixárika* (*huicholes*) *Documental*.

Esta representación del conocimiento articula lo que podríamos denominar una "epistemología relacional". Esta perspectiva comprende la identidad como un proceso dinámico que emerge de las interacciones entre múltiples agentes; humanos, no-humanos, territoriales y espirituales. Contrasta con la epistemología occidental moderna, que concibe la identidad como una propiedad de patrones estáticos y medibles del individuo.

Epistemología *Wixaritari*: saberes territorializados y resistencia viva

La cosmovisión *Wixaritari* (huichol) constituye un sistema de conocimiento ancestral donde el territorio sagrado opera como matriz cognitiva. Como documenta Neurath (2013), las peregrinaciones rituales a *Wirikuta* (San Luis Potosí) y *Haramara* (Nayarit) no son sólo prácticas religiosas, sino "itinerarios pedagógicos" que enseñan leyes ecológicas e históricas mediante la experiencia corporal (*Xirikixa*). Este proceso genera un conocimiento encarnado, en constante desarrollo cognitivo, donde la territorialidad opera como agente educativo en interacción constante.

El peyote (*hikuri*) funciona como clave epistémica colectiva. Según estudios etnográficos (Liffman, 2011), su uso ritual en *tatei neixa* (ceremonias) facilita diálogos con ancestros (*kakayarite*) y consolida memorias comunitarias, nunca individuales. Esto refleja un principio clave, donde la verdad surge del consenso grupal guiado por *mara'akames* (chamanes/guías), y no de métodos individualistas (Negrín, 2015).

La organización social refuerza esta epistemología. El sistema de cargos (*kawiteros*) y asambleas (*tukipa*) –analizado por Schaefer (2015)– fusiona gestión política y transmisión de saberes. Decisiones sobre siembras, justicia o defensa territorial emergen de diálogos

México [versión en línea] [https://www.youtube.com/watch?v=LyWWP-uY5DE] (consultado el 13 de noviembre del 2024).

donde ancianos, mujeres y jóvenes participan, desafiando jerarquías occidentales (De la Cruz, 2018).

Esta diferencia epistémica tiene implicaciones políticas profundas. La resistencia a través de una concepción alternativa del ser, reafirmando la vida desde la cosmovisión *Wixaritari*, defiende formas alternativas de organización social que no requieren la mediación de identificaciones centralizadas. Para los *Wixaritari* (huicholes), conocer el mundo no es estudiar libros ni acumular datos. Es caminar el territorio sagrado, con tal de sentir cómo las montañas enseñan, escuchar a los ríos que guardan memoria, y aprender de las plantas que curan. Su sabiduría nace de un diálogo eterno con *Wirikuta*, el desierto donde los dioses hablan, y con *Tatei Haramara*, el mar que canta historias ancestrales. Aquí, el peyote (*hikuri*) no es una droga, sino un puente, es decir, abre el corazón a verdades compartidas en ceremonias donde toda la comunidad y la *verdadera realidad* participan en el acto de dejar de ver y empezar a observar, o ver en realidad.

Desde una perspectiva analítica, el caso de la comunidad *Wixaritari* (huicholes) ilustra de manera paradigmática la materialización de una ontología relacional y su colisión con lógicas estatales controvertidas que buscan homologar la identidad. Para esta comunidad, el territorio no es un espacio geopolítico o un recurso económico, sino la base epistémica de su ser colectivo. La identidad y la continuidad cultural brotan de una relación simbiótica con la tierra que custodian, constituyendo un todo indisociable.

La imposición de sistemas biométricos estandarizados representa aquí una amenaza profunda que trasciende la mera preocupación por la privacidad. Estos sistemas operan bajo una premisa individualista y abstracta, donde la identidad es reducida a un conjunto de datos fisiológicos descontextualizados. Esta lógica invisibiliza y deslegitima las formas ancestrales de identificación *Wixaritari*, que están entrelazadas con el territorio, la memoria colectiva y las relaciones de reciprocidad con el entorno natural. En su cosmovisión, el "quién soy" está indisolublemente ligado al "dónde estoy" y al "con quién comparto" una historia y un espacio sagrado.

Por lo tanto, la inmanencia del concepto de vida del territorio se configura simultáneamente como un acto de preservación identitaria, cultural, económica y política. El equilibrio entre vida, cultura y naturaleza no es un concepto romántico, sino el pilar de su existencia y resistencia. La amenaza biométrica, en este marco, no es sólo tecnológica, es una negación de su marco epistémico. La estandarización se convierte así en un instrumento de asimilación cultural, al fracturar el vínculo corpóreo y espiritual que sostiene su comunidad.

Frente a esto, la postura *Wixaritari* afirma que la protección de derechos fundamentales –como la identidad y la autodeterminación– no puede separarse de la defensa de sus raíces comunitarias y territoriales. Su forma de vida evidencia que toda noción de dignidad humana y de afirmación de la vida debe, necesariamente, considerar los sustratos materiales y relacionales que le dan sentido concreto. Esto plantea un desafío crucial a los marcos legales occidentales: la necesidad de un pluralismo jurídico y epistemológico que reconozca que existen otras formas, radicalmente diferentes, de habitar el mundo y de constituirse como sujeto político.

Lo interesante es que estas ideas no son sólo teóricas o ideológicas. Muchas prácticas comunitarias actuales, como la gestión colectiva de recursos o el respeto a los ciclos naturales, reflejan esa concepción integrada de la vida. Como afirma Rodolfo Kusch (2007), entender estas dinámicas ayuda a replantear conceptos como justicia o dignidad, adaptándolos a realidades donde lo comunitario y lo ambiental son pilares sociales. Este marco resulta clave para abordar desafíos contemporáneos, desde conflictos territoriales hasta la defensa de modos de vida tradicionales frente a presiones extractivas:

> La conciencia inmigrante –doble conciencia, conciencia mestiza, conciencia mulata, conciencia intercultural (como sostienen hasta hoy los pueblos indígenas del Ecuador), conciencia cimarrona (como se ha establecido entre los *afroandinos* del Ecuador)– contiene diversas expresiones y experiencias de la misma condición de existencia: la conciencia de la colonialidad del ser; la conciencia de estar fuera de lugar

> respecto a las normas (es decir, la cosmología) de la modernidad; la conciencia, en resumen, de la herida colonial.
>
> Es interesante notar que los intelectuales "críticos" formularon la idea de modernidades periféricas y alternativas; esta es una postura complaciente que imita la disidencia, mientras que, de hecho, reproduce los estándares coloniales, aunque con variaciones superficiales. Las conciencias inmigrantes (dobles, mestizas, indígenas, cimarronas) son manifestaciones diferentes de otro paradigma: el paradigma constituido por formas de conciencia decolonial cuyo horizonte es un horizonte pluriversal concebido como transmodernidad (Mignolo, 2015: 17).

La disyuntiva entre modernidades alternativas y conciencias decoloniales representa un punto crucial en la teoría crítica contemporánea. Mientras los intelectuales que proponen "modernidades periféricas" permanecen atrapados en la matriz colonial del poder –ofreciendo una aparente disidencia que en realidad perpetúa estructuras coloniales con modificaciones superficiales–, las conciencias inmigrantes, mestizas, indígenas y cimarronas operan desde un paradigma fundamentalmente distinto. Estas conciencias decoloniales no buscan ser incluidas en la *modernidad eurocéntrica*[7] ni plantean versiones alternativas que mantengan su lógica subyacente, sino que constituyen manifestaciones de un horizonte pluriversal radicalmente diferente. Lo que Mignolo (2015) denomina *transmodernidad* implica no sólo un cambio de contenido, sino una transformación epistémica que reconoce la coexistencia de múltiples formas de ser y conocer, desafiando así la universalidad ficticia del proyecto moderno/colonial y abriendo espacios para cosmologías y epistemolo-

[7] La *modernidad eurocéntrica* se refiere al proyecto histórico y epistemológico originado en Europa que universalizó de manera coercitiva sus categorías de razón instrumental, progreso lineal, individualismo y Estado-Nación, descalificando sistemáticamente otras formas de conocimiento y organización social. Este dispositivo de poder, implementado mediante la Colonialidad, impone lógicas de homologación política –como sistemas de identificación biométrica– que entran en conflicto con ontologías relacionales, como la del pueblo *Wixaritari*, para quienes la identidad es inseparable del territorio y la comunidad.

gías históricamente silenciadas o invisibilizadas bajo el eufemismo del subdesarrollo.

El concepto de decolonialidad y sus implicaciones prácticas

La *decolonialidad* propone una transformación profunda que no se limita a cuestionar las estructuras de dominación colonial, sino que busca superarlas mediante el reconocimiento y fortalecimiento de saberes, prácticas y modos de existencia marginados. Este enfoque exige distanciarse de una manera crítica de los supuestos de universalidad asociados al conocimiento eurocéntrico, el cual históricamente ha invalidado sistemas alternativos de comprensión del mundo. En lugar de reproducir modelos teóricos cerrados, la decolonialidad prioriza la articulación de conocimientos situados: aquellos que emergen de experiencias concretas de comunidades históricamente silenciadas o invisibilizadas. Esto implica, por ejemplo, revalorizar formas indígenas de organización social, como el caso expuesto antes, no como curiosidades antropológicas, sino como marcos válidos para interpretar y transformar realidades.

El desafío central radica en evitar que esta crítica se reduzca a un ejercicio académico abstracto. Para ser efectiva, debe traducirse en acciones que confronten desigualdades materiales y simbólicas, como la exclusión de lenguas no occidentales en políticas educativas o la deslegitimación de prácticas de organización tradicional frente a sistemas de organización vertical. La decolonialidad, en este sentido, no es sólo un proyecto intelectual, sino una herramienta para renegociar relaciones de poder arraigadas en siglos de colonialismo. Desde mi perspectiva aquí hay un punto de inflexión importante con respecto al concepto de resistir. El enfoque tradicional que prioriza la idea de resistir resulta insuficiente para abordar procesos de transformación social. El término mismo, al evocar una dinámica de oposición constante, centra la atención en lo que se rechaza, no en lo que se construye. Esto limita la posibilidad de imaginar alternativas que trasciendan la reacción frente a sistemas impositivos.

Propongo, en cambio, un marco basado en la afirmación de la vida. Este concepto no se reduce a negar estructuras de dominación, sino que prioriza la creación activa de prácticas, relaciones y saberes que emanan de cosmovisiones marginadas por modelos culturales hegemónicos. Esto nos permite cuestionar y de cierta manera negar la noción centralizada de "éxito" impuesta por esquemas imperialistas. Sistemas como los de toma de decisiones comunitarias en el pueblo *Wixaritari*, o las prácticas educativas horizontales en movimientos sociales, demuestran cómo la *afirmación de la vida* opera desde racionalidades autónomas, sin necesidad de validación externa.

> ¿La negación es la negación de qué? En resumen: de la modernización y de la idea moderna de ser alguien, de ser "exitoso" en el sentido corporativo de la palabra. Es la afirmación de alguien que no quiere ser alguien, sino que prefiere *ser nomás*. Es decir, es una negación de los designios imperiales y coloniales de la modernidad para transformar el mundo en "ser alguien", ser exitoso, ser desarrollado, ser civilizado como la única forma de concebir la vida y vivirla. La idea de "éxito", de "progreso y desarrollo" son construcciones ideológicas de sujetos para quienes la vida está guiada por la voluntad de *poder y control*. Se puede suponer que una gran parte de los seis mil millones de seres humanos del mundo no se guía necesariamente por el éxito, el progreso y el desarrollo. Esto no significa que sean perezosos, que no les importe, que sean bárbaros ni nada por el estilo. Simplemente significa que hay diferentes maneras de concebir la vida y vivirla (Mignolo, 2015: 31).

La diferencia clave radica en el punto de partida: mientras la resistencia suele aceptar tácitamente los términos impuestos por el poder (luchando contra algo), la afirmación de la vida redefine el terreno al construir desde experiencias concretas y conocimientos locales. Esto no implica ignorar las estructuras opresivas, sino la búsqueda de negarles el monopolio de la definición de lo posible.

Conclusiones: hacia una verdadera afirmación de la vida

A lo largo de este escrito hemos analizado cómo la "iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada" opera como mecanismo para implementar infraestructuras de vigilancia biométrica bajo el pretexto de la emergencia humanitaria. Este análisis nos permite concluir que la retórica de "afirmación de vida" funciona paradójicamente como dispositivo legitimador de medidas que extienden el control estatal sobre poblaciones vulnerables.

Una verdadera política de afirmación vital frente al fenómeno de la desaparición requeriría, en contraste:

1) Cuestionar las condiciones estructurales que producen la desaparición, en lugar de naturalizarla como problema técnico gestionable mediante vigilancia.
2) Respetar la autonomía informativa de las personas, estableciendo mecanismos genuinos de consentimiento informado para cualquier registro biométrico.
3) Garantizar que los datos recopilados tengan usos estrictamente limitados a la identificación forense, con salvaguardas contra su replanteamiento para fines de seguridad o control migratorio.
4) Reconocer y fortalecer las prácticas comunitarias de búsqueda y memoria sin subsumirlas en lógicas estatales de vigilancia.

La instrumentalización del dolor como justificación para expandir mecanismos de control representa una forma particularmente perversa de violencia. Convertir el dolor ajeno en un recurso para imponer sistemas de vigilancia o autoridad no sólo deshumaniza el sufrimiento, sino que corroe los lazos de empatía que nos definen como sociedad. Es una violencia disfrazada de seguridad, donde el miedo se mercantiliza y la privacidad se sacrifica en nombre del control.

Una política genuina de afirmación de vida, reconocería que la verdadera esperanza no radica en la vigilancia intensificada, sino en la transformación de las condiciones que producen la desaparición. Mientras estas condiciones permanezcan intactas, los sistemas de

identificación biométrica servirán principalmente para administrar la violencia, no para erradicarla.

La discusión sobre la biometrización en México no sólo evidencia un simulacro de diálogo, donde los discursos tendenciosos priorizan justificar agendas de control –lejos de atajar las causas profundas de los problemas–, sino que revela cómo estas tecnologías reproducen lógicas coloniales al imponerse sin consultar a las comunidades afectadas. Decolonizar exige desmantelar los intereses tras las definiciones unilaterales de seguridad o progreso, cuestionando quién gana y quién pierde cuando se normalizan sistemas que, bajo promesas técnicas, eluden transformar las desigualdades estructurales.

Fragmentar razón y emoción ya es por sí mismo una simplificación engañosa. Y si además politizamos o mercantilizamos lo emocional, la trampa salta a la vista, lo que se vende bajo el eufemismo de protección se traduce en control. Si trasladamos esto al ámbito decolonial, queda claro que sistemas como el registro biométrico –diseñados bajo una racionalidad técnica aparentemente "neutral"– suelen ignorar cómo las emociones colectivas (desconfianza, resistencia) y los saberes locales (por ejemplo, formas comunitarias de organización) interactúan con estas tecnologías.

Decolonizar la biometrización significaría, entonces:

- **Priorizar la autonomía**: En lugar de replicar modelos de vigilancia importados, crear mecanismos donde las comunidades decidan cómo, cuándo y para qué usar herramientas tecnológicas, integrando sus propias nociones de protección y privacidad.
- **Rechazar el control como fin único**: Si la meta es realmente "afirmar la vida", como propone Kusch (2007), los sistemas de identificación deberían servir para garantizar derechos (acceso a salud, educación) y no sólo para monitorear o restringir.
- **Reconocer saberes no occidentales**: Muchas comunidades ya tienen sistemas de organización basados en la confianza mutua y el reconocimiento cara a cara. Estos modelos, aunque no usen tecno-

logía biométrica, ofrecen claves para diseñar alternativas que no reproduzcan la deshumanización del control estatal.

La imposición de sistemas biométricos basada en el miedo –no en la participación social– reproduce una lógica colonial: prioriza modelos externos de "progreso" que suelen ignorar las necesidades locales, debilitando estructuras comunitarias existentes. Frente a esto, es clave desarrollar tecnologías que potencien dichas estructuras, no que las reemplacen. La biometría sin consentimiento es control disfrazado de progreso, frente a esta lógica, los *Wixaritari* nos recuerdan que todo sistema debe nacer de lo esencial en correlación íntima con el territorio. ¿La alternativa? Tecnologías que protejan antes que vigilar, que aseguren derechos en lugar de recortarlos. Porque la dignidad humana no es un código binario: es fuego vivo que ningún escáner podrá capturar.

La alternativa, desde esta perspectiva, es clara: en lugar de invertir en sistemas que monitorean, habría que destinar recursos a lo que realmente afirma la vida –educación pública de calidad, salud accesible y mecanismos comunitarios para resolver conflictos–, así, la tecnología dejaría de ser una herramienta de imposición para convertirse en un puente hacia derechos concretos. Al fin y al cabo, la seguridad más profunda no nace de tener identificados a todos, sino de saber que nadie queda atrás.

Referencias

Agamben, Giorgio (2005), *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Argentina.

Ahmed, Sara (2018), *La política cultural de las emociones*, UNAM-PUEG.

Benzi, M. (2019), *El don del águila: topografía simbólica wixarika*. Universidad de Guadalajara, México.

Butler, Judith (2009), *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, Paidós, Argentina.

Butler, Judith (2019), *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, Paidós, Argentina.

Cámara de Diputados (2023), "Dictamen de la Comisión de Derechos Humanos sobre la iniciativa de Ley General de Desaparición Forzada de Personas", *Gaceta Parlamentaria*.

Cámara de Diputados (2025), "Iniciativa con proyecto de decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley General en materia de desaparición forzadas de personas, desaparición cometida por particulares y del sistema nacional de búsqueda de personas, así como de la Ley General de Población, en materia de fortalecimiento de búsqueda, localización e identificación de personas desaparecidas", *Gaceta Parlamentaria*, [https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/66/1/2025-04-01-1/assets/documentos/Ejecutivo_Iniciativa_Ley_Gral_Desaparicion_Forzada_Personas.pdf].

De la Cruz, L. (2018), "Autonomía y gobierno indígena: el caso wixárika en Jalisco", en Rosalva A. Hernández, Rachel Sieder y María T. Sierra (eds.), *Justicias indígenas y Estado: violencias contemporáneas*, Flacso, México.

De Martino, Francesco (1973), *Storia della costituzione romana*, Jovene, Nápoles.

Foucault, Michel (1977-1978), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, México.

Foucault, Michel (1978-1979), *Nacimiento de la biopolítica Curso en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gutiérrez, Raquel (2017), *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Traficantes de sueños, Madrid.

Kusch, Rodolfo (2007), *Indigenous and Popular Thinking in América*, Duke University Press, Estados Unidos.

Levinas, Emmanuel y Kearney, Richard (1986), "Dialogue with Emmanuel Levinas", en Richard A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas*, State University Press, Albania.

Liffman, Paul (2011), *Huichol Territory and the Mexican Nation*, University of Arizona Press, Arizona.

Lyon, David (2015), *Surveillance After Snowden*, Polity Press, Cambridge.
Lyon, David (2021), *La cultura de la vigilancia: La búsqueda de la visibilidad segura*, Polity Press, Cambridge.
Magnet, Shoshana (2023), *When Biometrics Fail: Gender*, *Race*, *and the Technology of Identity*, Duke University Press, Carolina del Norte.
Mbembe, Achille (2019), *Necropolítica: Biopoder*, *soberanía*, *estado de excepción*, *política de muerte*, Melusina, España.
Mignolo, Walter (2015), *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad*, CIDOB, Barcelona.
Mignolo, Walter y Walsh, Catherine (2018), *On Decoloniality: Concepts*, *Analytics*, *Praxis*, Duke University Press, Durham/Londres.
Negrín, Juan (2015), "El arte contemporáneo huichol: entre tradición y modernidad", en Johannes Neurath (ed.), *Arte y cosmología wixárika*, INAH/Universidad de Guadalajara.
Neurath, Johannes (2013), "Peregrinaciones y ciclos rituales wixaritari", *Journal of the Southwest*, Estados Unidos.
Nietzsche, Friedrich (2003), *Así habló Zaratustra* [1883], Alianza Editorial, Madrid.
Nietzsche, Friedrich (2008), *Ecce Homo* [1888], Alianza Editorial, Madrid.
Nietzsche, Friedrich (2014), *La Gaya Ciencia* [1882], Alianza Editorial, Madrid.
Schaefer, Stacy (2015), *Huichol Women*, *Weavers*, *and Shamans*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
Spinoza, Baruch (2009), *Ética* [1677] (trad. y notas de A. Domínguez), Alianza Editorial, Madrid.
Unión Wixárika (2022), *Declaratoria para la defensa de Wirikuta*, Jalisco.
Zambrano, María (1978), *Claros del bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
Zuboff, Shoshana (2020), *La era del capitalismo de la vigilancia*, Paidós, Buenos Aires.

Referencias de enlace

Buolamwini, Joy y Gebru, Timnit (2018), "Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification", *Proceedings of Machine Learning Research*, vol. 81, pp. 77-91, [http://proceedings.mlr.press/v81/buolamwini18a.html]

Oficina de Responsabillidad Gubernamental (GAO) (2021), *Biometric Data: Agencies Have Taken Steps to Implement Privacy Rules but Need to Do More*. U.S. Government Accountability Office, Reporte GAO-21-518, [https://www.gao.gov/products/gao-21-518].

Organization for Economic Co-operation and Development (OECD) (2019), *Artificial Intelligence in Society*, OECD, París, [https://doi.org/10.1787/eedfee77-en].

Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) (2025), *Informe estadístico sobre personas desaparecidas y no localizadas*. Secretaría de Gobernación, [https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral].

Fecha de recepción: 11/05/25
Fecha de aceptación: 15/12/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/20256495-128

Cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual

*Valentina Hincapié Martínez**

Resumen

Este artículo reflexiona sobre una investigación realizada en 2019 (Hincapié, 2019) en la vereda Palmirita, municipio de Cocorná, Antioquia, Colombia, cuyo propósito fue comprender los modos de vida y los gestos cotidianos mediante los cuales una comunidad campesina, víctima del conflicto armado colombiano, reconstruye sus procesos de recuperación a través del cuidado y la defensa del territorio. A partir de la exploración de la hojarasca como materialidad cotidiana y afectiva, se analizan las formas en que los vínculos con el entorno natural se convierten en prácticas simbólicas y materiales de recuperación y resistencia comunitaria frente a la violencia.

Palabras clave: residuo, recuperación comunitaria, estética ambiental, cartografía.

* Filósofa de la Universidad de Antioquia, Colombia. Maestra en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México. Adscrita al Instituto de Estudios Regionales, Cultura, Violencia y Territorio. Sus intereses investigativos han girado en torno a los problemas de reconfiguración comunitaria en zonas de conflicto armado, biopolítica y biopoder, actualmente investiga sobre ecosofía y estética ambiental. Correo electrónico: [hincapiem@udea.edu.co] / ORCID: [0000-0002-0979-5159].

Abstract

This article reflects on a research project conducted in 2019 (Hincapié, 2019) in the rural community of Palmirita, Cocorná, Antioquia, Colombia. The study aimed to understand the ways of life and everyday gestures through which a peasant community, victim of the Colombian armed conflict, rebuilds its recovery processes through care and the defense of its territory. Through the exploration of *hojarasca* as an everyday and affective materiality, the analysis examines how the community's connections with the natural environment become symbolic and material practices of recovery and collective resistance in the face of violence.

Keywords: waste, community recovery, environmental aesthetics, cartography.

Introducción

Cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual es un texto sobre el proceso de investigación que realizamos en 2019 (Hincapié, 2019)[1] en la vereda Palmirita, Cocorná, Antioquia, Colombia, en el que nos propusimos dar cuenta de los modos de vida y de los gestos cotidianos en que una comunidad campesina víctima del conflicto armado colombiano teje sus procesos de recuperación a través del cuidado y la defensa del territorio.[2] Aunque este texto no se dedica

[1] Este trabajo de grado fue realizado durante el proceso de investigación de la convocatoria *Fondo para apoyar trabajos de grado y pequeños proyectos de investigación en los programas de pregrado Instituto de Filosofía*. Acta núm. 2019-03VHM, Universidad de Antioquia.

[2] Muchos de los tema que aquí se abordan, principalmente aquellos relacionados con la comunidad campesina, el conflicto armado colombiano, el daño y la reparación parte de las investigaciones en las que participé en calidad de joven investigadora: "Participación y empoderamiento comunitario en procesos de reparación en zonas de disputa territorial del Oriente antioqueño", cuyo investigador principal es Luis Antonio Ramírez (2016-13080); y "Daño Moral: Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral" (2016-12869), cuya investigadora principal es Liliana Cecilia Molina González. Ambos proyectos fueron financiados para su ejecución por el Comité para el

plenamente al problema del conflicto armado colombiano y a todo el escenario de daños materiales y simbólicos ocurridos –a partir de los cuales aparece la idea de recuperación comunitaria más allá de la reparación a víctimas (Cardona, Hincapié y Ramírez, 2023)–, sí abordamos de manera directa la noción de residuo y su materialidad afectiva, la hojarasca, que aparece como imagen y como materialidad referente de aquello que queda después de los actos devastadores tanto materiales como simbólicos que dejó la violencia. Asimismo, los residuos son aquello que queda de las acciones cotidianas que, en la medida en que se despliegan, van dejando ciertas hojas secas, restos de alimentos que, eventualmente, contribuyen en el proceso mismo de recuperación y de cuidado de un huerto, de un jardín, de una comunidad.

Entonces, considerando lo anterior, asentimos que la *cartografía de texturas* apareció como método experimental para pensar y narrar el residuo en un sentido simbólico y material; el primero relacionado con lo que queda después del daño, y que se convierte en posibilidad de otros agenciamientos para recuperar la *forma-de-vida*[3] (Agamben, 2018); y, lo segundo, referido a la materialidad de la hojarasca que se encuentra inserta en los paisajes y acciones de la vida cotidiana de las comunidades campesinas donde tuvo lugar el taller de *cartografía de texturas* –sobre el que hablaremos más adelante–, y que tiene una gran impronta ecológica también en un sentido de recuperación (Hincapié, 2025).

Desarrollo de la investigación (CODI) y hacen parte del grupo de investigación Cultura, Violencia y Territorio (línea "Cultura política y violencia") del Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia.

[3] El concepto de *forma-de-vida* es desarrollado de manera prolífica por Giorgio Agamben (2018). Con este concepto el autor refiere por un lado, la separabilidad de la vida de su forma en las inmediaciones de los proyectos biopolíticos en donde se distingue y se organiza la vida de manera jerárquica y según sus funciones de nutrición; por el otro, hace alusión a uno de los imperativos éticos actuales en donde las vidas se gestan y construyen escenarios existenciales que se rehúsan a la gestión y separación biopolítica. Entonces, una vida que vive según su forma es una vida que yace al margen, como si se tratara de la activación de zonas temporalmente autónomas (Bey, s.f.), de las dinámicas de la violencia ligada a los proyectos capitalistas, colonialistas, extractivistas.

En lo que sigue lxs lectorxs encontrarán un texto compuesto y pensado en un sentido cartográfico. Esto significa que, no hay una narración lineal, más bien de lo que se trata es de un texto tejido a partir de elementos que están relacionados y que obedecen a las capas de reflexión y desarrollo tanto de este artículo como del proceso comunitario. En primera instancia aparecen, a manera de provocaciones de lectura, las "Exhortaciones" iniciales que motivaron tanto este texto como el trabajo etnográfico. Luego aparecen algunos elementos referentes al trabajo etnográfico, principalmente aquellos relacionados con la metodología y el desarrollo de la "Cartografía". Posterior a esto aparecen las conexiones filosóficas que, en principio, a modo de intuición acompañaron este trabajo y que hoy aparecen como formas más acabadas de una composición reflexionada y urdida desde varios registros; esto es, la materialidad afectiva, la estética ambiental y la ontología. Nos referimos a los apartados: "Hojarasca: nutrición y recuperación", "Contemplación viviente: anotaciones para una estética ambiental" y "Texturas y gestos". Finalmente, nombramos las conclusiones de investigación.

Exhortaciones

En el marco de la investigación *Comunidades en devenir: forma-de-vida y ética del vínculo ontológico contingente* (Hincapié, 2019), en el cual indagamos por la comunidad y los modos en que esta se recupera y se teje después del daño causado por la violencia, comenzamos a preguntarnos por las materialidades cotidianas y el lugar simbólico que estas ocupan en la vida de las personas y de la comunidad; pensando en esto, desarrollamos algunos talleres que buscaban rastrear, a partir de algunas experimentaciones propias del campo de las artes plásticas, las materialidades que acompañan las prácticas cotidianas de una comunidad inmersa en *procesos de recuperación* (Cardona, Hincapié y Ramírez, 2023).

Es necesario precisar que cuando hablamos del contexto de esta investigación nos referimos no sólo a la historia que antecedió a la

comunidad, esto es, la historia de la violencia, el desplazamiento y los hechos victimizantes que generó el conflicto armado colombiano, sino además a lo que los campesinos y las campesinas estaban creando espacio-temporalmente en un proceso compartido de recuperación comunitaria que incluyó el restablecimiento de espacios, lugares y modos de vida.

Entonces, en el transcurso de la planeación y el desarrollo del trabajo etnográfico comenzaron a ser sugerentes las materialidades que eran parte de las prácticas cotidianas en donde esta comunidad gestaba su modo de vida campesina y donde desplegaba sus procesos de recuperación comunitaria. Señalamos específicamente al lugar de los residuos de materia orgánica que sirven de abono a los cultivos, huertos y jardines. Estos residuos tienen una forma particular de ser llamados, que, por lo demás, resuena de forma poética, y que vale la pena conservar su nombre. Nos referimos a *la hojarasca*.

De modo paralelo a la observación de la hojarasca, y al uso que se le da en la vida cotidiana, persistía nuestro interés de comprender, de algún modo, cómo se nombraba el daño vivido y qué lugar tenía en los agenciamientos presentes de la comunidad. O, dicho de otro modo, la pregunta que movilizó la investigación inicial consideraba el modo en que se narraba el daño en los actuales procesos de recuperación.[4] Sin embargo, la respuesta por el daño nunca apareció de manera frontal, pues Pamirita es una comunidad como muchas de las comunidades víctimas del conflicto armado colombiano, que ya no estaba interesada en nombrar, desde una vorágine revictimizante, la historia de su dolor y de la violencia sufrida.[5] Las campesinas y los

[4] Estos primeros hallazgos aparecieron en la investigación "Daño Moral: Una exploración sobre el carácter simbólico y narrativo de la reparación moral" (2016-12869), cuya investigadora principal es Liliana Cecilia Molina González, en donde trabajé como joven investigadora. Posterior a este primer proceso investigativo, quisimos desarrollar algunos elementos que habían aparecido de modo tangencial y este fue uno de esos.

[5] Con esto hacemos referencia a que en los primeros encuentros comunitarios, las personas de la vereda narraban que tuvieron que nombrar muchas veces los hechos violentos ocurridos y de esto no obtuvieron más que la tristeza de recordarlos, puesto que no recibieron ayuda psicosocial oportuna ni mucho menos lograron acceder a la reparación a víctimas.

campesinos de Pamirita estaban construyendo su historia presente, por eso preferían hablar desde lo que era posible y necesario hacer, en ese, su presente. Entonces, en su narración comenzó a construirse un sentido distinto del residuo del daño, esto es, ya no como lo irrecuperable, sino como lugar de lo posible; lo residual como lo que se dispone a persistir, a nutrir, a recuperar.

Todo esto pensado a partir de un enfoque *anfibio*, en donde mezclamos metodologías como la cartografía social crítica y la etnografía, propias de las ciencias humanas con un trabajo conceptual filosófico; esto con el ánimo de articular una observación de campo con un entramado conceptual que tiene que ver con varias inquietudes surgidas desde el ámbito de la filosofía, esto es, ¿cómo puede la filosofía ser una caja de herramientas (Deleuze, 1972) que permita pensar el mundo, no como fundamento del mundo, puesto que este es preexistente, sino como herramienta auxiliar que nos ayude a pensar en problemas, situaciones, prácticas concretas? ¿Y cómo puede participar el mundo académico, en particular la filosofía, de procesos de base o comunitarios? Entonces, persiguiendo estas preguntas nos encontramos con la necesidad de pensar en metodologías ya usadas por las ciencias sociales, útiles para abordar problemas situados y concretos, no sólo abstractos o trascendentales, para así, crear un espacio más generoso de diálogo entre escenarios distintos, como lo es la vida comunitaria de la vida académica. A estas inquietudes nos llevaron apuestas tan importantes como la de Maristella Svampa cuando habla del intelectual anfibio (Svampa, 2007), que es aquel que puede habitar varios mundos atendiendo a las solidaridades, diálogos o vínculos que se pueden establecer para zanjar, desde distintos ámbitos, una realidad hostil y hegemónica. Esto no desde una disposición camaleónica, sino desde una potencia cocreadora contra-hegemónica.

> Entonces, a la luz de estas exhortaciones que son al mismo tiempo imágenes, conceptos y problemas estéticos, éticos y políticos desarrollaremos algunas reflexiones apelando a la filosofía y su lugar de enunciación en cuanto apuesta contra-hegemónica (Segato, 2018: 33).

Cartografía

La importancia de realizar una actividad como *La cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual* radicó también en el interés por dar cuenta de las relaciones de cuidado y de defensa del territorio, como formas de recuperación comunitaria de Palmirita, poniendo en diálogo las situaciones de la vida cotidiana de esta comunidad con las preguntas de una apuesta filosófica que quiere dar cuenta de formas no antropocéntricas de habitar la tierra y de construir relaciones entre seres vivos basadas en la nutrición recíproca (Hincapié, 2025), al mismo tiempo que pretende instanciarse como una apuesta investigativa contra-hegemónica. Entonces, la cartografía fue la excusa metodológica para llevar a cabo este trabajo comunitario. Y lo residual, la hojarasca, fue el objeto central de esta actividad. Es preciso recordar que por residuo o hojarasca nos referimos a dos cosas: la primera, como los restos de una memoria individual y colectiva, de una comunidad que tuvo que dejarlo todo por la violencia, y que hoy inicia procesos de recuperación de su vida cotidiana; y segundo, al despojo de las plantas que, al caer a la tierra como hojas secas, sirven de abono natural, es decir, cumplen con una función de nutrición.

Utilizamos materias vivas y residuales desechadas por la tierra. Esta cartografía estuvo acompañada de suplementos textuales (narraciones) que convocaban recuerdos, sueños de la comunidad en relación con la tierra y los animales. Todo esto tuvo como fin: *1)* nombrar que al igual que la tierra tiene residuos, nosotros tenemos memorias, y que estas memorias o residuos exhiben un potencial político de nutrición, cuidado y de recuperación, particularmente, cuando los comprendemos como materias vivas dispuestas a recrear el mundo, *2)* entender *la vida como contemplación viviente* (Agamben, 2018) en donde todos y cada uno de los vivientes tiene logos: lenguajes (pensamiento, ser, vivir). Esto configura modos de exposición y de relación perceptiva y experiencial con otros –sobre esto último volvemos al final–.

Fotografía 1. Cartografía de texturas. Palmirita-Cocorná



Fuente: Archivo personal, 2020.

Esta idea nace como una alternativa para comprender los modos de contacto que tiene una comunidad campesina con la tierra en un horizonte de recuperación de la vida cotidiana. Cuando hablamos de modos de contacto con la tierra nos estamos refiriendo a las formaciones materiales y simbólicas que esta comunidad perdió tras ser desplazada y que hoy se encuentra en proceso de recuperación, pues ellos volvieron a sus tierras y están recuperando sus prácticas cotidianas. Todo el ejercicio giró en torno al carácter residual de *la hojarasca*. Esto es, en torno al despojo de las hojas y de los tallos secos que los árboles van soltando como materias muertas que dan vida al caer; cada hoja que cae se convierte en nitrógeno que abona la tierra y a las plantas que siguen en pie. Cada una de las familias recolectó bolsas de hojarasca de sus fincas y huertos. Las dispusimos en el suelo y una vez que estaban todas las hojas secas alrededor de nosotros, comenzamos a pegarlas con resinas vegetales, previamente preparadas, sobre papel blanco. Mientras esto sucedió, emergieron también las historias sobre los usos medicinales y cotidianos de estas hojas secas.

Con esto, afloraron narraciones que nos permitieron pensar en el valor simbólico y material de la tierra, la importancia de sus residuos. Por ejemplo, los campesinos y las campesinas de Palmirita narraban que la hoja del árbol guayabo (*Psidium guajava*) es muy buena para bajar las altas temperaturas; también que la hoja de biao (*Calathea lutea*) conserva la carne y los lácteos por más tiempo. "Cuando no existían las neveras, la hoja de biao era lo que usábamos"–relató una persona de la comunidad–.

La hojarasca es un residuo cotidiano en la vida de las familias campesinas porque es el más orgánico de los abonos. Sin embargo, cuando les propusimos trabajar con este, muchos campesinos y campesinas, en principio, no tuvieron mucho interés porque, aunque reconocen su valor de uso cotidiano, la hojarasca es vista, en cierto sentido, como basura o despojos, pero, en cuanto comenzamos a hablar del modo en que se usaba y de su función cotidiana y sus referencias simbólicas respecto de la nutrición, se dispusieron a realizar la cartografía. Para nosotros resultaba importante pensarlo como materialidad afectiva, pues parecía referir el mismo proceso de transformación que estaba viviendo la comunidad, pero en su registro material. Entonces, a la hora de elaborar el taller fue muy importante que se conjugaran y entraran en diálogo las distintas perspectivas de ver, usar y contactar con una materia viva como la hojarasca.[6]

Además de esto, nos resultó valioso trabajar con la hojarasca porque en muchos de los recorridos por sus fincas era común ver las montañas de hojarasca sobre las zonas de cultivo. Entonces, tomamos como imagen-concepto (Rivera Cusicanqui, 2018) un material del uso cotidiano de los campesinos, como excusa para hablar de los procesos orgánicos de nutrición de la vida a partir de los residuos.

[6] Nombramos este "desfase" para evidenciar las diferencias y singularidades de sentido que puede acarrear el encuentro entre la comunidad académica y una comunidad, en este caso, campesina. A riesgo de ser catalogado este intento investigativo como extractivista, nos gustaría insistir en que es necesario, en un proceso como este, enunciar las experiencias contingentes, incluso las que suponen retos y diferencias de sentido que no se deben obliterar, sino, por el contrario, deben ser tomadas como punto de partida para la construcción conjunta.

Entonces, al finalizar el encuentro fue preciso nombrar que la importancia de aquello que hicimos radicaba: *1)* en resaltar el valor nutricional de la hojarasca para el cultivo, *2)* en dar cuenta de la relación existente entre aquello que parece no tener ninguna función de nutrición con la creación de posibilidades de existencia. La hojarasca que cae da vida a la tierra; las narraciones que emergieron con el contacto con la hojarasca, abrieron la posibilidad de rememorar historias de los usos cotidianos de las plantas, y con ello, recuperar algunos fragmentos de las historias que fracturó la violencia. En suma, nombramos los sentidos en que la hojarasca y el residuo comienzan a gestarse como materialidades y suplementos importantes para un proceso de recuperación y de nutrición en un sentido material y simbólico.

Entonces, plantear una actividad que permitiera visibilizar de una manera plástica las similitudes de las formas de vida de los distintos seres que habitan un territorio (residuos y memoria; residuos y nutrición; memoria y recuperación), nos posibilitó, además, problematizar una situación actual que esta comunidad campesinas está viviendo. Después de que todas las familias regresaron a su territorio y decidieron recuperar su vida después de la experiencia de la violencia, se encuentran con un nuevo factor de riesgo, que al igual que la violencia del conflicto interno armado colombiano, tiene en vela la permanencia en el territorio. Esto es, la llegada de un proyecto neoextractivo que pretende explotar metales en un cerro llamado El Chaquiro, en el cual nace el agua que abastece a todas estas familias (Hincapié, 2025).

Desde los análisis que realiza Rita Segato (2018), podríamos decir que con este ejercicio que realizamos, pretendimos romper la separación de la teoría y la práctica, y en lugar de esto, hibridamos prácticas propias de las artes plásticas con modos de vida cotidianos de una comunidad campesina y con algunas reflexiones propias de la filosofía con el ánimo de recrear prácticas sociales liberadoras –como lo diría hooks (1994)–, así mismo, para construir prácticas académicas vitales y de cocreación con distintas formas de enunciar e interpretar el mundo. En esta vía, se puede afirmar que realizamos un

ejercicio contra-pedagógico de la crueldad (Segato, 2018), puesto que escenificamos los modos de contacto entre vivientes a partir del cuidado y la expansión orgánica de las posibilidades de nutrición y recuperación.

Si Segato nombra como "pedagogía de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas" (2018: 13), nosotros podríamos nombrar nuestra práctica comunitaria como un ejercicio propio de una contra-pedagogía, porque llevamos al ámbito de la representación la relación inexorable, esa que en algún momento nombramos como ética del vínculo ontológico contingente (Hincapié, 2019), que existe entre los vivientes humanos y no humanos, y que está animada por el cuidado y la defensa de la vida en sentido orgánico.

Todo esto tiene mayor sentido, si partimos del hecho de que esta *cartografía de texturas* la realizamos con el fin de contribuir a los espacios de fortalecimiento de los procesos comunitarios en contra del neoextractivismo y en favor del cuidado de la vida. Finalmente, nos queda decir que ante la catástrofe ambiental, subjetiva y social, se hacen precisos los espacios contra-pedagógicos de la crueldad; espacios que permitan entender el carácter íntimo que emerge entre el diálogo de saberes de una filosofía que se sabe viva, orgánica, práctica y común.

Hojarasca: nutrición y recuperación

La hojarasca ha permanecido en cuanto materialidad viva desde siempre en las prácticas de familias campesinas, pues esta es el resultado del tratamiento que le dan a sus propios desechos para que estos se conviertan en materia *nutricia* que retorna a la tierra para brindar nutrientes. Sin embargo, aunque reconocemos el valor cotidiano de esta materialidad para las familias campesinas, su relación con esta es, por decirlo de algún modo, práctico; es parte de esos saberes situados y heredados que se conservan, replican y se repro-

ducen porque su efectividad para el cuidado del cultivo es evidente. El alimento descompuesto más las hojas secas, se convierten en materia orgánica para los suelos. Ahora bien, para nosotros, desde otro punto de vista, esta práctica cotidiana tiene además un gran valor simbólico, pues nos permite pensar, metafóricamente hablando, los procesos de reparación comunitaria. Ahora bien, esto no significa que este paralelo entre prácticas e imágenes-conceptos haya sido enunciado por la propia comunidad, sino, por el contrario, nosotros propusimos instalar la conversación de la reparación comunitaria en el centro de una práctica cotidiana que nos permitiera jugar con el lenguaje para establecer similitudes entre los procesos de la tierra y los procesos comunitarios de reparación. Todo esto, eso sí, tomando una práctica situada en el seno mismo de la comunidad y su vida cotidiana.

Fotografía 2. Cartografía de texturas. Palmirita-Cocorná



Fuente: Archivo personal, 2020.

Entonces, en lo que sigue vamos a explorar como categoría filosófica la noción de nutrición. En esta misma vía aparecerá de manera

más explícita por qué usamos la noción de recuperación y de nutrición como algo inexorable, es decir, como si todo proceso nutritivo implicara una recuperación y como si todo proceso de recuperación fuera ya un gesto de nutrición.

El concepto de nutrición tiene una larga, bella y compleja tradición en la filosofía antigua. Principalmente, en la obra *De Anima* (Aristóteles, 2014) tuvo un lugar central. Según la interpretación que ofrece en *El uso de los cuerpos* (Agamben, 2018) respecto de la idea de potencia de nutrición que se construye en el corpus aristotélico, estamos de cara a un concepto tan prolífico como problemático. Veamos de qué se trata.

Se dice de la potencia de nutrición algo prolífico en cuanto puede permitir construir un concepto de vida más amplio y al margen de los regímenes biopolíticos y técnicos que, en lugar de seguir reproduciendo divisiones y ordenamiento jerárquicos al interior de la vida, ensancha los márgenes de comprensión sobre lo que puede considerarse vivo y, en este sentido, la categoría de vida comienza a fugarse de los límites y de las gestiones biopolíticas y técnicas que se la han impuesto. Por otro lado, la gestión técnica y biopolítica de la vida es lo que podríamos nombrar como la esfera problemática de la potencia de nutrición, porque considerar la nutrición como un proceso solamente biológico en donde los cuerpos animales y vegetales procuran su permanencia en el mundo de manera elemental y separada de las funciones racionales, ha permitido la escisiones y organizaciones jerárquicas sobre la vida y su valor. Dice Aristóteles al respecto:

> Es a través del vivir que el animal se diferencia de lo inanimado. Sin embargo, vivir se dice de muchos modos [*pleonachós*], y si incluso uno solo de estos subsiste, diremos que algo vive: el pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar; el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto también nos parece que todas las especies de vegetales viven. En efecto, es evidente que los vegetales poseen en sí mismos un principio y una potencia tales que, por medio de estos, crecen y menguan en direcciones opuestas

> […] Este principio puede ser separado de los otros, pero los otros no pueden serlo en los mortales. Esto es evidente en las plantas: en ellas no hay ninguna otra potencia del alma. Es por lo tanto a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes […]Llamamos potencia nutritiva [*threptikón*] a esta parte del alma de la que también participan los vegetales [413ª 20 y ss] (Agamben, 2018: 358).

En este pasaje podemos vislumbrar las dos esferas que hemos mencionado respecto de la potencia de nutrición. Por un lado, aparece la que puede ser eventualmente problemática porque distingue y, aparentemente, sitúa en un lugar de inferioridad a aquellos vivientes que *no tienen otra potencia del alma*, como la plantas. Y, por el otro lado, está la referencia a que vivir se dice de muchos modos; por tanto, *el pensamiento*, *el movimiento*, *la sensación*, *la nutrición*, *la destrucción y el crecimiento* son formas en que la vida ejecuta su potencia de nutrición que, ciertamente, una vez crece, y otras, decrece. Entonces, lo que nos interesa resaltar es la tesis que surge como interpretación arriesgada de algunos segmentos específicos de la obra de Aristóteles (2014), en donde la nutrición se refiere a los diversos modos en que la vida se expresa, y no sólo a la función biológica de la alimentación y la supervivencia, ni mucho menos como algo exclusivo de los cuerpos racionales. La función de nutrición es, sobre todo, un asunto de la *expresión*. Esto significa que la potencia de nutrición más que estar sólo referida a la capacidad que tienen ciertos vivientes de alimentarse, sobrevivir y pensar, tiene que ver con el modo en que los vivientes gestan su vida, independiente del modo en que lo hagan. La potencia de nutrición está en todos los seres vivos independiente de las características que estos tengan.

Para darle fuerza a esta interpretación, Agamben (2018) recurre a un estudio etimológico que realiza Emile Benveniste, en donde exhibe un vínculo entre nutrir (*threpó* en griego) y dejar que algo crezca o se desarrolle. De este modo, la función de la nutrición puede no sólo estar referida a las formas individuales en que el cuerpo se desarrolla, sobrevive y se expresa, sino al modo en que este cuerpo contribuye en el crecimiento o florecimiento de otros cuerpos, y en

ese sentido, podríamos decir que la nutrición también es un proceso comunitario de recuperación y de cuidado (Agamben, 2018: 368). Ahora bien, en el proceso mismo en que estos hallazgos teóricos aparecieron, las imágenes y las narraciones del trabajo etnográfico que veníamos desarrollando con la comunidad de Palmirita –en donde la hojarasca en tanto materialidad que abona la tierra cumpliendo con una función específica de nutrición– aparecieron como correlato de los procesos de recuperación que esta comunidad venía tramitando después del regreso a la vereda, tras el desplazamiento y la violencia sufrida.

Como práctica cotidiana, como actividad básica de sostenimiento de los cultivos, los campesinos y campesinas de Palmirita apilan todas las hojas secas que los árboles van soltando y las juntan con los restos de comida que resultan tras la preparación constante de alimentos. Este aglomerado de residuos es lo que nombramos como *hojarasca*, y es lo que aparece en este texto como una materialidad que es inmanente a la nutrición de la tierra y del cultivo. La noción de práctica cotidiana aparece como algo inexorablemente ligado a la función y al uso de la hojarasca porque entre los hallazgos de campo descubrimos que las comunidades víctimas de la violencia en Colombia, al margen de los procesos de reparación a víctimas, lideraban procesos autónomos de recuperación que marcaban rasgos distintivos entre lo que se concibe como reparación y lo que se gesta como recuperación. Esta última aparece como un proceso polifónico que se gesta en las prácticas cotidianas en donde una comunidad, una familia o un individuo restablece sus vínculos con el entorno y en donde se dispone y dispone los espacios, los lugares para un nuevo habitar (Cardona, Hincapié y Ramírez, 2023).

Entonces, a la luz de estos signos que tratamos de hilvanar en este segmento, concluimos que, desde una compresión más compleja y abierta, es posible crear una narración que nos ubique tipológica y topológicamente en una esfera compartida, donde la categoría nutrición no sólo es un concepto de la filosofía que da lugar a una concepción más amplia y amable sobre la vida, lo vivo, sino además es una noción que refiere un proceso compartido en donde las

materialidades y las prácticas cotidianas exhiben y conjuran su sentido etimológico en una esfera ontológica de recuperación y nutrición.

Contemplación viviente: anotaciones para una estética ambiental

Giorgio Agamben, en el libro *El uso de los cuerpos* (2018) lleva al límite la pregunta por la histórica separación tánica de la vida, que ha dividido, por un lado, la vida cualificada (*bios*) y, por el otro, la mera vida (*zoé*), como formas excluyentes de habitar el mundo. Cuando digo que este autor lleva al límite esta separación, me refiero a que ha buscado dar cuenta, desde un análisis genealógico, en qué momento fue que empezó a operar la separación de la vida hasta el punto de que la política se convirtió en un espacio de gestión de la muerte más que de gestión de la propia vida.

Si pensamos no sólo en la genealogía conceptual, sino en el modo en que esto se ha instalado en la política que gestiona el mundo, en los estados, las leyes y los conflictos, podemos evidenciar cómo esta separación de la vida ha impactado nuestra historia y la historia misma del mundo natural. Todo esto se ve expresado no sólo en las configuraciones violentas hacia ciertas corporalidades humanas, sino además hacia las corporalidades vegetales, fluviales, minerales; la violencia desatada por el conflicto armado colombiano, las limitaciones estatales en los procesos de reconocimiento y reparación del conflicto, las políticas neoliberales de extracción del agua, de los minerales, etcétera, son parte de esta gestión de la vida para la muerte.

Entonces, atendiendo a esto, lo que nos interesa resaltar respecto de la interpretación que realiza Agamben (2018) de la categoría de contemplación viviente, es cómo se expresa todo lo que vive y que, en cuanto se expresa, manifiesta su valor ontológico en el mundo. Todo esto como una forma de contra-narrar esas políticas de la muerte que han jerarquizado históricamente la vida, lo vivo.

Ahora bien, el pensamiento de Agamben tiene sus raíces en la obra de Plotino, en donde aparece, por primera vez, la categoría de *contemplación viviente*. Con esta reinterpretación categórica, Agamben

nos insta a pensar en escenarios alternativos en donde la vida ya no es separada de sus formas singulares y no es usurpada en su vitalidad, ya no es convertida en un objeto muerto, producto de la gestión para la muerte, sino que es pensada como el centro de la reproducción social y orgánica.

Contemplación viviente es una categoría paradigmática de Plotino, que sostiene, contra Aristóteles, que la contemplación, en tanto actividad de pensamiento, es un atributo propio de la vida entendida como *physis*. Entonces, todo aquel que tenga vida, indiferentemente de su forma, tiene pensamiento, tiene contemplación. Este pensamiento se posiciona en contra de Aristóteles porque, justamente, fue a partir de las divisiones que éste hizo, cuando distinguió y jerarquizó a los seres vivos según sus funciones de nutrición, sensación e intelección, que se gestó la máquina antropológica –un dispositivo de limitación de la vida que incluyó la vida racional y postuló como de menos valor ontológico las vidas movidas por los impulsos de nutrición y de sensación (plantas y animales)–. Esta delimitación de Aristóteles se constituyó como un paradigma en Occidente. De aquí que sigamos padeciendo el desprecio y la usurpación de la naturaleza tras privilegiar solamente la vida humana.[7]

Por su parte, Plotino sostiene que "todos los seres desean la contemplación y buscan este fin, no sólo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que las genera; que todos alcanzan como pueden y según su naturaleza"

[7] La máquina antropológica tiene dos versiones, o mejor, dos momentos. La antigua que es aquella que siguiendo a Aristóteles configura una concepción jerárquica de la vida, en donde la vida cualificada (*bios*) es la de mayor valor, y las vidas reproductivas (*zoé*) sólo son reconocidas en tanto sirven de objetos de supervivencia para la vida cualificada. Pensemos en los animales, las plantas, las mujeres, los niños y los esclavos. De esta máquina antropológica se deriva una versión conforme a los valores de la modernidad. Es decir, se ejecuta una división de la vida que sigue excluyendo las vidas animales y vegetales, mientras que vincula de manera excluyente a los humanos que no cumplen con el ideal del hombre occidental. En suma, podríamos decir que, la máquina antropológica moderna utiliza el discurso de los derechos humanos para simular que todos los hombres y mujeres del mundo, sin importar su etnia, su clase y su raza, importan, al mismo tiempo en que genera lógicas de socavamiento de estas vidas y las gestiona para la muerte.

(Agamben, 2018: 385). Esto significa que cuando hablamos de la vida nos estamos refiriendo a la *physis* en general, y que todo en cuanto está vivo (*physis*) tiene de suyo la contemplación, puesto que ésta se refiere al hecho mismo de buscar la permanencia en el mundo a través de los diferentes procesos de nutrición. Por ello, no importa si se trata de una planta, de un animal humano o no humano. El criterio ahora no está dado por las diferencias entre las distintas formas de vida, sino por el hecho mismo de vivir, de ser contemplación viviente.

Plotino, siguiendo a los estoicos, piensa que el lenguaje es posible si hay pensamiento y que el pensamiento es propio de cada forma en que se constituye la contemplación viviente. Por tanto, existen tantas manifestaciones del lenguaje como seres vivos. Estos lenguajes, dice el filósofo, están manifiestos a través de los deseos, los impulsos y de las sensaciones. Dicen los estoicos que los deseos, los impulsos y las sensaciones son lógicas porque cumplen un fin que es determinado por sus propias condiciones.

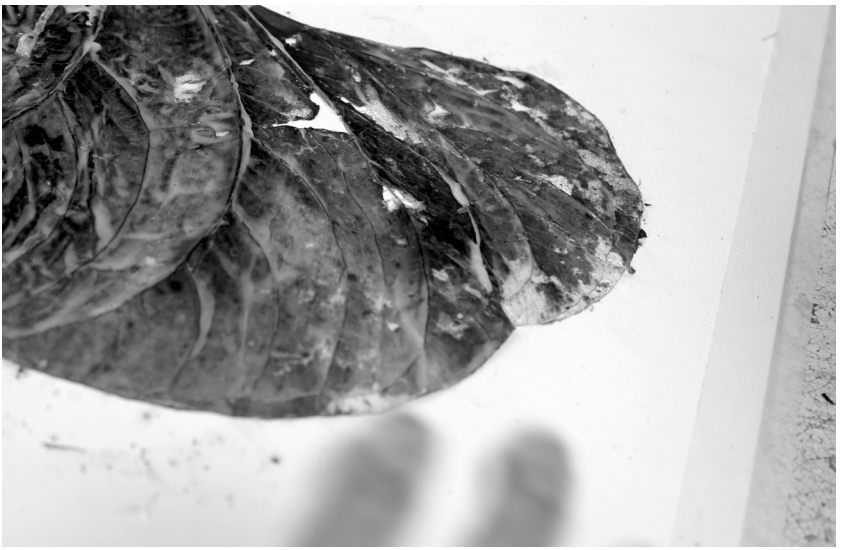
Teniendo en cuenta lo anterior, *la cartografía de texturas: una exploración sobre lo residual* fue una actividad que permitió llevar al ámbito de la plástica una representación de la relación de contacto que esta comunidad campesina tiene con la tierra, así como de la interrelación que existe entre los procesos biológicos de nutrición de la tierra con los procesos sociales de recuperación individual y comunitaria. La cartografía de texturas pretendió hibridar las formas singulares en que la vida "se nutre, deja crecer o favorece al desarrollo natural de algo" (Agamben, 2018: 368), para mostrar las posibilidades que tiene el pensar que la vida es una contemplación viviente cuyos lenguajes pueden cruzarse y ser parte de un mismo tejido.

Texturas y gestos

En el taller, buscamos nombrar los modos en que se tejen ciertas relaciones con las cosas; los modos en que aparecen diálogos no discursivos, sino gestuales entre los cuerpos y las materialidades. Decimos que este taller buscó *nombrar* porque justamente de lo que se trató fue de

llevar a cabo un ejercicio manual y representativo, como podemos ver en las fotos, una actividad que realizan los campesinos y campesinas de manera cotidiana en sus fincas. Es necesario decir que si bien para nosotros se trató de una actividad muy sugerente, por varias razones, entre ellas porque era la primera vez que hacíamos trabajo etnográfico en una investigación filosófica, para los campesinos y campesinas de Palmirita no resultó tan interesante. Constantemente nos preguntaban cuál era el sentido de hablar y de cartografiar la hojarasca. Esto es importante nombrarlo, aunque no me detendré lo suficiente, porque las "inconsistencias" que emergen de un trabajo experimental entre filosofía y procesos comunitarios muestran que las perspectivas, desde las cuales habitamos el mundo y lo nombramos, son múltiples y variadas (Viveiros de Castro, 2008), y en muchos casos, disidentes. Y, en resonancia con ese registro heterogéneo, es necesario seguir creando y pensando a partir de la "inconsistencia".

Fotografía 3. Cartografía de texturas. Palmirita-Cocorná



Fuente; Archivo personal, 2020.

En principio, hablar de texturas nos permitió relacionarnos con la hojarasca a partir de la idea de que todos los cuerpos vivos, a lo largo de la vida, sufrimos diversos cambios materiales y simbólicos que se ven representados en el cambio de piel; la piel se hace costra al igual que las hojas de las plantas se hacen hojarasca. Y, en medio de estas transformaciones, estamos expuestos y otros están expuestos a nosotros de diversas formas, por ejemplo, a través del tacto.[8] ¿Cómo podríamos pensar el gesto de recolección de hojarasca?, ¿cómo pensar el gesto mismo que la hojarasca efectúa en la tierra?, y ¿cómo nombrar ese espacio de contacto "inconsistente" en donde los y las campesinas se preguntaban por cuál era el sentido de realizar una actividad en torno a los residuos?, finalmente, ¿qué resultó del gesto de manipular la hojarasca para fijarla en un papel con resina vegetal? Para rodear estas preguntas hablaremos sobre el gesto.

La categoría de gesto en la obra de Giorgio Agamben (2017) aparece como algo, una acción, un movimiento, una forma de expresión que es un medio sin fin. Esto significa que en cuanto se ejecuta, se realiza, nunca logra ser una acción plena y, en ese sentido, no cumple con la economía de la acción. Se trata de una acción que bien refiere una pérdida o un exceso, nunca se cumple en el sentido de una realización teleológica. Esta concepción sobre el gesto recobra mayor sentido, si la ubicamos en el contexto en donde se eleva como concepto crítico. Esto es, el contexto de las acciones realizadas en el marco de la producción capitalista; estas acciones o actividades productivas se distinguen del gesto porque están desplegadas conforme a cumplir la demanda del mercado y, por su parte, el gesto es sobre todo una acción, un movimiento, una actitud que si bien tiene intencionalidades, nunca se realiza conforme a las lógicas del mercado. Entonces, desde este punto de vista, podríamos decir que el gesto de

[8] Lejos de cualquier conceptualización sobre la resiliencia, concepto que por lo demás nos parece problemático por el modo en que pretende idealizar el daño y la eventual recuperación, lo que nos interesa pensar son los nodos de contacto en donde las materialidades con las que compartimos cotidianamente resuenan procesos similares a los que experimentamos en nuestras esferas relacionales, asimismo nos interesa cómo los gestos hacen posible esos nodos de contacto.

recolección de la hojarasca para nutrir el huerto y el gesto de pegar, bañar en resina y hablar sobre las historias vinculadas a los usos de las plantas y a las memorias vivas ligadas a ciertas materialidades que fueron separadas de la vida cotidiana debido al conflicto, es una forma de desplegar una acción de recuperación y de nutrición.

Vilem Flusser, otro pensador que se ha ocupado del gesto, ha dicho que cuando éste se realiza como una acción de ofrenda

> es un gesto de amor: otorga, da algo, se ofrece y se da… El gesto de ofrecer es un gesto político. Es el gesto de la apertura. El gesto de hacer termina con la apertura de las manos a los demás. Así pues, visto desde su liquidación el gesto de hacer es también un gesto de amor a los otros (Flusser, 1994: 67).

Frente a esto nos preguntamos: ¿no es el gesto de recolección de hojarasca una ofrenda para la tierra, una ofrenda para las familias que se alimentan de esos cultivos? ¿No es acaso el gesto de tomar la hojarasca con las manos una ofrenda y una actualización de las memorias que se vieron afectadas por el conflicto? ¿No es caso el gesto de hablar, escribir y detenerse en esta materialidad, en este problema, una forma de ofrendar en un registro narrativo la importancia de la vida cotidiana en tanto espacio-tiempo, movimiento y relación con el entorno como noción indispensable para pensar la recuperación?

Por último, pensemos el gesto desde otro lugar. En el documental *Les glaneurs et la glaneuse* de Agnès Varda (2000), aparecen distintos sentidos en que se narraba la idea de *residuo*. Lo que sobra, lo que es inútil al mercado, pero no por algún estado de descomposición, sino por su forma singular, por desobedecer el simétrico mandato del mercado. Estamos hablando de papas, verduras y frutas que eran situadas en el lugar de lo que ya no tiene *uso*, de lo que se dispone a la descomposición por su negligencia mercantil, es decir, por no cumplir con los estándares, y no por su real estado material y de disposición al uso. A la par de estas prolíficas imágenes en torno al desperdicio, sobresalía la idea de *gesto* estético, ético y político en quienes, ejerciendo su derecho a dormir sin hambre, se aventaban a

recuperar los alimentos antes de que se fundieran como uno solo con la tierra en el proceso orgánico y vital de la descomposición.

Conclusiones

Este texto reunimos algunas reflexiones en torno a los procesos de recuperación material y simbólica de una comunidad que vivió la violencia producida por el conflicto armado de Colombia. Más allá de una exploración sobre los daños –por las razones que ya expusimos y que fueron uno de los puntos de partida que la comunidad misma manifestó al trabajar con nosotros–, esta es una indagación sobre lo que es posible después del paso de la violencia. Para esto, tomamos como concepto-imagen-metáfora –tal y como Silvia Rivera Cusicanqui (2018) lo propone–, la hojarasca, pues esta materia viva, afectiva, nos permitió recrear no sólo escenarios narrativos del pasado, del uso de las plantas y de la memoria colectiva misma, sino además pensar en el presente la recuperación como un proceso de nutrición, emulando los residuos orgánicos que aparecen para darle vida y potencia a un jardín, a un huerto, al suelo mismo de la montaña que es el suelo mismo de la comunidad de Palmirita.

Además de esto, expusimos de manera detallada la exploración metodológica que pretende instalar la filosofía en otras narrativas del pensar y del hacer, con el ánimo de hacer de esta disciplina un camino de agencia para prácticas contra-hegemónicas que permitan pensar de manera más orgánica u anfibia los caminos de acción académicos. Todo esto, como mencionamos, inspirados en la prácticas y apuestas teórico-prácticas de Maristella Svampa quien propende por establecer coordenadas de investigación-acción-participación en el acompañamiento de comunidades que luchan en contra de proyectos extractivistas. En nuestro caso, se trató de acompañamiento y el agenciamiento común de prácticas estéticas y políticas con una comunidad campesina, víctima del conflicto armado y en amenaza de proyectos extractivistas. En este mismo sentido, hacemos constante referencia a que el enfoque de este texto y de la cartografía misma

son en virtud de explorar prácticas contra-hegemónicas, es decir, en contra de todas esas formas de socavar la vida y de atomizarla; se trata de buscar tejer hilos que nos permitan construir puentes entre prácticas y lenguajes distintos, en virtud del cuidado y la defensa de la vida, pero sobre todo, en defensa de una filosofía empática, situada espacial y temporalmente.

Respecto de la cartografía como metodología, quisimos poner en el centro de la narración la hojarasca que, como hemos dicho, en una materialidad instalada en la vida cotidiana de las familias pero que, tal vez por su uso más práctico y cotidiano, nos representó un reto a la hora de pensarla como imagen-concepto para referir, a nivel simbólico, su relación con los procesos de recuperación comunitaria que las familias llevan construyendo desde que cesó la violencia y pudieron regresar a sus fincas.

Finalmente, realizamos una exposición conceptual desde la estética ambiental, la ontología y la materialidad afectiva para pensar los procesos orgánicos de nutrición y de relacionamiento o contacto con la tierra y sus materias vivas, con el ánimo de evidenciar que, en la vida cotidiana, estamos interactuando con otros que se nos presentan, afectivamente, al tacto, al olfato, al oído, aunque no humanamente, y nos enseñan a recorrer y reconocer nuestros propios caminos de recuperación.

Eso que recurrentemente nombramos como la expresividad de las materias o materialidad viva o afectiva, pretendió retomar algunas conversaciones de la filosofía que se han cuestionado durante largo tiempo por qué las prácticas estatales y, en general, en los entramados políticos, ha sido tan difícil el reconocimiento de la singularidad de la vida y sobre todo, de los modos en que la vida se expresa. Entonces, cuando hablamos de la hojarasca y del gesto mismo de su recolección estamos poniendo la mira en materias y prácticas que nos cuentan de la potencia creadora, nutricia que hay en todo lo que vive, incluso en aquello que perece, pues la hojarasca es la potencia nutricia que conjura, a través de la descomposición, eso que "nutre, deja crecer o favorece al desarrollo natural de algo" (Agamben, 2018: 368).

Referencias

Agamben, Giorgio (2017), *Medios sin fin: notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, Giorgio (2018), *El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Aristóteles (2014), *Acerca del alma* (*De Anima*), trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid.

Cardona Berrío, Natalia Andrea, Hincapié Martínez, Valentina y Ramírez Zuluaga, Luis Antonio (eds.) (2023), *De vuelta a la montaña*. *Procesos de reparación y formas de recuperación de comunidades campesinas en el Oriente antioqueño*, Centro Editorial FCHE, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Deleuze, Gilles (1972), "Intellectuals and Power: A Conversation between Gilles Deleuze 953-1974", *Semiotext*(*e*), Los Ángeles, pp. 206-213.

Flusser, Vilém (1994), *Los gestos*, Editorial Herder, Barcelona.

Hincapié Martínez, Valentina (2019), *Comunidades en devenir: forma-de-vida y ética del vínculo ontológico contingente*, tesis de pregrado en Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, [https://hdl.handle.net/10495/22376] (consultado el 28 de julio de 2025).

Hincapié Martínez, Valentina (2025), "Del extractivismo y la revictimización al cultivo de los gestos", en Liliana Molina González y Hernán Jaramillo (eds.), *Reparación moral: comunidad*, *memorias y cotidianidades*, Imprenta Universidad de Antioquia, Medellin.

hooks, bell (1994), *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*, Routledge, Nueva York.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018), *Un mundo ch'ixi es posible*. *Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Svampa, Maristella (2007), "¿Hacia un nuevo modelo de intelectual?", *Ñ. Revista de Cultura*, núm. 209, 29 de julio, pp. 42-45 [https://maristellasvampa.net] (consultado el 28 de julio de 2025).

Varda, Agnès (dir.) (2000), *Les glaneurs et la glaneuse* (película), Ciné-Tamaris, Francia.
Viveiros de Castro, Eduardo (2008), *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. *Entrevistas*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 11/06/25
Fecha de aceptación: 27/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564129-153

Entre la no existencia y el vínculo. Intervenciones hacia la revinculación en el trabajo con la psicosis*

*Jorge Pérez Alarcón***
*María Rufina Ortega Cortez****

Resumen

Este artículo plantea los procesos de exclusión y desvinculación familiar como aspectos centrales en el surgimiento de la psicosis. A partir del trabajo con una población que ha estado en situación de calle y hoy forma parte de un centro de atención a personas con un trastorno mental severo, se explica la importancia de un trabajo orientado a establecer procesos revinculatorios con residentes y sus familiares a través de conversaciones grupales y acciones de acompañamiento, incluyendo los contenidos delirantes que en ellas se presenten. Se considera la desvinculación como equivalente a la muerte del otro y del sí mismo, una especie de pasaje a los territorios de la ausencia, cubiertos por imágenes, voces y delirios. El término revinculación no se enfoca a la recuperación de vínculos

* Este artículo surgió como parte de un proyecto de investigación del área Estudios de Familias de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco en colaboración con el Centro de Asistencia e Integración Social Cuemanco. Desde sus inicios han participado estudiantes de Psicología en Servicio Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

** Profesor titular Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Depto. Educación y Comunicación, Estudios de Familias, Psicología. Correo electrónico: [jperezalarcon@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0005-5976-7139].

*** Psicóloga del Centro de Asistencia e Integración Social Cuemanco. Correo electrónico: [ortega.cortez.rufina@gmail.com] / ORCID: [0009-0001-0925-1127].

perdidos, sino a la posibilidad de favorecer procesos vinculatorios desde la condición del sujeto.

Palabras clave: psicosis, exclusión, familia, delirios, revinculación.

Abstract

This article identifies social exclusion and family disaffiliation as central factors in the onset of psychosis. Drawing from clinical work with a formerly homeless population currently treated at a center for severe mental disorders, the study emphasizes the importance of fostering re-affiliation processes. This is achieved through group conversations and therapeutic accompaniment with residents and their families, integrating delusional contents as they arise. Disaffiliation is framed here as equivalent to the death of the Self and the Other-a passage into "territories of absence" inhabited by images, voices, and delusions. In this context, re-affiliation does not imply the mere recovery of lost ties, but rather the possibility of fostering new bonding processes based on the subject's current condition.

Keywords: psychosis, exclusion, family, delusions, re-affiliation.

Exclusión y desvinculación: un camino hacia la psicosis

Es difícil imaginar cómo es posible quedarse sin nada, incluso sin la misma existencia y no haber muerto. Sin casa, sin familia, sin alguna pertenencia, sin algún vínculo, sin un lenguaje que permita estar en una realidad social, e incluso, sin la capacidad de simbolizar, de entender que lo que se imagina, se alucina o se piensa no es el mundo en el que los demás viven. Porque la experiencia del vacío en los procesos psicóticos, sin una representación en la cual se pueda existir, arroja al sujeto a los más elementales mecanismos de supervivencia: huida, transmutación, despersonalización, desconexión de la experiencia sensorial, agresión, miedo incontrolable, aislamiento, entre

otros. Cuando esto sucede, del interior del sujeto, que poco a poco pierde su Sí mismo,[1] emergen otras realidades, delirios, diría la clínica de la salud mental, frecuentemente extrañas, sin un filtro para las más ocultas imágenes, recuerdos y pensamientos, organizados con una lógica diferente. No hay un proceso simbólico ni mecanismos que regulen sensaciones y reacciones, lo que aleja al sujeto de la posibilidad de descifrar cómo formar parte de algún sitio entre los complejos entramados sociales.

¿Quiénes son aquellos que viven en esta condición, excluidos de sus familias y del mundo del lenguaje? Si se usa un lenguaje coloquial pueden ser aquellos denominados locos; en uno técnico, los psicóticos, con alguna de sus denominaciones específicas; en uno religioso, los poseídos, y con un poco de suerte, los excéntricos.

Si habitan en la calle son indigentes o vagabundos, y si logran un sitio en la calle y reciben una mirada llevarán el nombre que el barrio les dé. Todo depende de quién lo nombre y del para qué de esa denominación. Y en esa condición deviene, seguramente desde los profundos territorios que no han sido ocupados por el lenguaje, un modo de andar por el mundo, una nueva identidad configurada a partir del delirio.

El término *delirio* es de alguna forma el centro de la psicopatología, y se planteó desde hace varias décadas, como una amplia transformación de la conciencia de realidad y su forma de significarla (Jaspers, 1968). Desde estos ya clásicos planteamientos hasta posiciones más recientes como las de Cancrini (2007), en donde el delirio se convierte en un refugio de la mente, o los de Marconi (2000), en donde el delirio se entiende como una "afirmación de realidad" basada en evidencias mutadas, el delirio tiene una comprensión estructural; deja de ser un error que debe corregirse para entenderse como un lugar en el que el sujeto habita y en una visión del mundo con la que se enfrenta a las intrincadas redes sociales en las que no

[1] El Sí mismo puede entenderse en términos de una totalidad que abarca procesos conscientes e inconscientes, y que representa el fin último del proceso de individuación. Para Jung es el arquetipo de la totalidad del hombre.

puede estar. A partir de aquí, el ir y el venir, lo interno y lo externo, lo posible y lo imposible, el tu y mi, el yo y el otro, se diluyen en un espacio y en un tiempo que pierden sus fronteras y sus formas.

En ese trayecto hacia la psicosis, la calle, o hacia ambas, hay procesos, no se llega ahí repentinamente. Barbetta diría que hay una *trema*, término que retoma del teatro, y que refiere a los momentos antes de "una *apofanía*, en la cual el episodio delirante se manifiesta públicamente" (2018: 30).

La complejidad de estos procesos nos lleva a plantearnos preguntas como las siguientes: ¿Cómo alguien puede perderse de su gente más cercana por meses, o por años? ¿Cómo puede extraviar su identidad?, ¿por qué eso que coloquialmente se llama locura es un problema ontológico, una condición de *no ser*? ¿Cómo ese sujeto extraviado del otro y de sí mismo puede luego convertirse en *alguien*? ¿Cómo se les va de las manos a los otros, a sus familias? ¿Cómo se desvincula alguien de la vida, de esos primeros o últimos vínculos que le dan existencia? En otras palabras, ¿cómo Gregorio Samsa se convierte de un día a otro en un escarabajo? (aludiendo al personaje central de la *Metamorfosis* de Kafka).

Laing (1979) se refería a una inseguridad ontológica en la psicosis, y al cómo un individuo que no puede dar por hechas la realidad, la vitalidad, la autonomía y la identidad descubre otras maneras de ser *real* para mantenerse a sí mismo vivo y para evitar perder su propio yo. Se han producido cientos de explicaciones categorías, propuestas y esfuerzos para esas realidades cuya complejidad supera cualquier ilusión proveniente de lecturas simplistas y reduccionistas.[2] La búsqueda de los orígenes de *esto*, locura, psicosis o formas de existir, sólo sirven para recordarnos que hay puntos de no retorno, de esos que nunca tienen vuelta atrás.

La "locura" ha estado en la historia del mundo, de las personas y de sus familias. Para algunos, su origen radica en la familia y ahí se

[2] Una buena opción para entender esta variedad de explicaciones es el texto de J. Garrabé, *La noche oscura del ser* (1996). El autor muestra una diversidad de teorías, terapias y explicaciones sobre la esquizofrenia.

buscan procesos de formación del trastorno. Las causas se centran en el tipo de familia, en su funcionamiento. En los inicios de los trabajos de la terapia familiar, cobraron fuerza los estudios sobre la génesis de la esquizofrenia en las familias, mismos que ya eran precedidos por estudios de la relación madre-hijo. Autores como Ivan Boszormengy-Nagy y James Framo (1979), entre otros, postularon la presencia de procesos generacionales en los cuadros psicóticos. ¿Cuántas generaciones se requieren para que se desarrolle una esquizofrenia? ¿Qué tipo de funcionamiento familiar propicia la emergencia de la patología?

Se desarrolló la idea de familias esquizofrenogénicas, a través de procesos comunicacionales imposibles, denominados doble vinculares, que colocaban al sujeto en una realidad imposible (Bateson, 1998).

Estas lecturas, más allá de sus replanteamientos actuales, conllevan el riesgo de colocar a la familia como la principal responsable de fallas y carencias en la tarea de atender y superar lo que la biología, la condición social o cualquier otro destino les enviaron, una especie de tragedia griega de la cual no parece posible escapar.

En las lecturas más generales, no faltan los que le asignan a la familia la tarea de pagar sus pecados y culpas en el personaje denominado "loco", ni tampoco el juicio para aquellos que no supieron asumir con estoicidad aquello que se suponía era su asignación vital, el para qué de su existencia. Y todos y cada uno de ellos, filósofos, teóricos, clínicos, familiares de esos a quienes la consanguinidad les dio el mismo apellido, y algunos otros que por ahí pasaron y opinaron, todos tienen un poco de razón. Pero sólo un poco. Porque junto a estas explicaciones existe otra parte, la del mundo de lo no explicado, la de lo no entendido, en el que coexisten otras lecturas: familias imposibilitadas para poder cuidar, inundadas con un sufrimiento que no pueden entender, culpabilizadas, personas desadaptadas para así poder estar en sus contextos sociales, historias que viven en la mente de los sujetos y que nadie cree, seguramente porque son un delirio, y que amenazan con desbordarse cada día. Horrores silenciados, aislamientos sin fin.

La denominación de un trastorno psicótico conlleva una lectura ontológica, va más allá del sujeto que padece un trastorno o que tuvo un episodio psicótico. Es alguien que queda constituido en una absoluta exclusión que paradójicamente se convierte en el *refugio* que aniquila y a la vez, protege su vida. Y con esto no pretendemos adjudicar la exclusión a un conjunto de actos realizado en y por las familias, sino a la *experiencia* que constituye al sujeto como tal.

El camino hacia la exclusión termina siendo desvinculante. Un vínculo, *vinculum* del latín, significa una unión, una atadura no material en la que vivimos y existimos, en la que nos constituimos como sujetos. La exclusión en sus múltiples facetas termina en la pérdida del vínculo y en su restablecimiento en otra realidad, en la del delirio. Las familias del loco, del indigente, se parecen mucho a aquellas narraciones de las grandes crisis humanitarias, en donde los padres huyen por lugares peligrosos con sus hijos en busca de agua o alimento, de un lugar y de una red, buscando no ser aniquilados por la pobreza y la guerra. A veces en el camino abandonan o pierden a los hijos que no pueden seguir, una especie de *elección* ante la posible muerte de todos. Sólo alguien en el límite del narcisismo más perverso sería capaz de emitir un juicio hacia esas familias o de aconsejar sobre lo que deberían haber hecho.

Este artículo habla de la importancia de los procesos revinculatorios, no excluyentes, en el trabajo con pacientes psicóticos y sus familias, y sugiere formas a través de las que esto puede darse. La información que presentamos proviene de experiencias, de conversaciones, de acompañamientos y estancias con personas que han atravesado por la indigencia y la psicosis y que hoy viven en un centro de asistencia a cargo del gobierno de la Ciudad de México. Ellos nos cuentan parte del camino y nosotros, tratando de encontrar su historia, o de encontrarlos en ella, la *acomodamos*, y al acomodarla inevitablemente perdemos una parte de ese pasado. No apostamos por el orden en el proceso de significar, sino por otros sentidos del habla, esos que diría Shotter (2001), se arraigan en una estructura y configuran un trasfondo del "mundo".

Partimos de la hipótesis de que, en la psicosis, y en particular en la esquizofrenia, frecuentemente hay una relación entre la exclusión y los sistemas familiares colapsados, lo que deja a los sujetos en abandono frente a un camino desde el cual emergen grandes sobrevivientes que provienen de los extremos, de los confines de la existencia. No buscamos interpretar la realidad de la psicosis ni mucho menos explicar sus múltiples singularidades. La gran exclusión se configura en el terreno del lenguaje, del diálogo que parece imposible mientras esté restringido por sus interlocutores a la búsqueda de memorias ordenadas en el tiempo y espacio.

Cancrini, buscando esos mundos extraviados, desconocidos, recurre a Proust y su obra *En busca del tiempo perdido*, y cita:

> Las almas de los que perdimos están presas en algún ser inferior, planta, animal o cosa, perdidas para nosotros hasta el día, que para muchos nunca llega, en que pasamos junto al árbol o que entramos en posesión del objeto que para muchos es su prisión… Lo mismo sucede con nuestro pasado. Es inútil tratar de evocarlo. Fallan todos los esfuerzos de la inteligencia. Está escondido, fuera del alcance, en algún objeto material, que nosotros no sospechamos (1991: 67).

En la psicosis, el trabajo contra la exclusión y la desvinculación puede iniciar si se instala la posibilidad del diálogo y de la conversación con los mundos del delirio, sin buscar obstinadamente un significado coherente o un recuerdo que nos ofrezca una congruencia que a la larga resulta imposible. Esperamos que las conversaciones se liberen de su prisión y cuando esto sucede, nos sorprendemos de cómo estas personas se quedan con *un pie en la vida*. Uno de ellos, platicando con otro, y trazando la diferencia entre la locura, la vida y la muerte le dice: "*yo no tengo esquizofrenia extrema como la tuya*, *porque eso de tirarse al metro y querer morirse es locura tipo extrema*. *En eso sí estás mal*" (*residente*).[3] Querer morir, desde su narración, es lo que da el grado a la enfermedad, lo demás, también se incorpora a la vida.

[3] De aquí en adelante abreviaremos residente (r) con total respeto al anonimato de cada caso.

Es fundamental no considerar el proceso conversacional como un sustituto de los mecanismos de contención farmacológica e institucional, frecuentemente imprescindibles en las crisis derivadas de un proceso psicótico, y que es un requerimiento previo para crear una base de funcionalidad indispensable para cualquier otra intervención.

¿Toda exclusión es desvinculante?

Hablar de exclusión implica una acción y un efecto asociado a una condición desfavorable en términos de pertenencia. De ahí el uso del término, que como tal precede al proceso desvinculatorio. El proceso de vinculación alude a los lazos de seguridad emocional que permiten un proceso de vida. Autores como John Bowlby (2014) y Mary Ainsworth (2015), entre otros, han enfatizado la importancia de los procesos de apego en la integración del yo y en el desarrollo de la personalidad, y de cómo la ruptura o el debilitamiento de estos lazos expondrá al sujeto a condiciones de indefensión e inexistencia.

Los efectos de la acción de excluir se dan en función de la capacidad resiliente del sujeto y de su posibilidad de reincorporarse a otros grupos y relaciones. En la medida que esto se vea imposibilitado, por la edad, capacidad o condición de la persona, por intrincados procesos de la dinámica familiar o por condiciones del contexto social y económico, el proceso de exclusión recaerá no sólo sobre la pertenencia a un grupo, sino sobre el vínculo. El desmembramiento progresivo de éste dejará a la persona en una condición de exclusión emocional, imposibilitando su condición de *ser*. En términos de vinculación afectiva, los procesos de abandono, desconfirmación y desapego, ya sea por factores de la persona o por causas externas, se convertirán en factores decisivos en los procesos desvinculatorios.

La relación con un *otro* provee al sujeto de importantes procesos identificatorios, de la posibilidad de un acceso al mundo de la cultura, del lenguaje. Estructuras muy importantes del sujeto se forman en este proceso, que va llevando al sujeto del mundo de lo imaginario al mundo de lo simbólico. La ausencia de la otredad también es un paso

para la ausencia de lo simbólico y para el desarrollo de un lenguaje que represente, que estructure y signifique (Aulagnier, 1977).

Si la experiencia no se puede significar y queda excluida del registro de lo simbólico, la posibilidad del sujeto en el mundo queda reducida a las derivas del imaginario. Entonces lo vivido aparece, deviene, y lleva al sujeto a mundos que se vuelven reales y de los que no puede distanciarse.

El uso del término exclusión resulta útil en varios sentidos. Por una parte, evitamos el dejar de lado factores de carácter social, cultural y económico. Por otro, nos permite pensar en la exclusión del sujeto de la relación y en la afectación del vínculo. Finalmente nos permite nombrar la exclusión del sujeto de los procesos simbólicos y del mundo del lenguaje.

Desde esta perspectiva, la terapéutica de la psicosis requiere enfrentar la exclusión no sólo en términos de reinserción social, sino en términos vinculatorios y revinculatorios. Esto implica abrir la posibilidad a una historia que permita al sujeto vivir en un sistema de significados.

Un punto de partida

El trabajo se ha desarrollado en un Centro de Asistencia[4] para personas con trastorno mental severo provenientes de una situación de calle.

Durante 10 años hemos trabajado en procesos de acompañamiento y en grupos de trabajo con personas residentes del Centro que han sido diagnosticadas con algún tipo de trastorno mental severo, principalmente algún tipo de psicosis. Todos ellos han vivido en situación de calle, en anexos y/o centros de reclusión; la violencia, el abandono y la pobreza han dejado huellas imborrables en sus cuerpos y en su vida psíquica.

[4] Centro de Asistencia e Integración Social Cuemanco, del gobierno de la Ciudad de México. Es un centro para varones, por lo que todos los ejemplos refieren a personas del sexo masculino.

Sus familiares (cuando están localizados) han sido integrados en estos grupos de trabajo, siguiendo una metodología que permite un trabajo conjunto que fomenta procesos de revinculación.

Durante este proceso hemos recibido nuevos miembros, pero también hemos perdido a algunos de ellos por distintos motivos, principalmente por fallecimiento, lo que nos recuerda en todo momento la vulnerabilidad en la que han vivido.

Las referencias a los casos presentados provienen de conversaciones y diálogos surgidos en el día a día, o en las múltiples conversaciones grupales que se han llevado a cabo. La visión de los residentes y sus familiares son para nosotros una experiencia compartida, un modo de saber de aquello que tratamos de fundamentar. Las referencias están presentadas no sólo en el total anonimato, sino en el mayor respeto posible a una experiencia que, en el fondo, no es sino una forma de supervivencia humana en altas condiciones de vulnerabilidad y deprivación psicosocial.[5]

Partimos de las siguientes premisas, hipótesis que nos acompañan en el día a día en el proceso de intervención, mismo que se realiza en conjunto con familiares, profesionistas (profesionales) y estudiantes de Psicología.

a) Los procesos psicóticos se presentan invariablemente asociados a la pérdida de vínculos primarios y al desmembramiento de la organización familiar.
b) Cuando las posibilidades para existir en una relación familiar se han agotado, sus miembros tienden a ser expulsados del sistema en condiciones de alta vulnerabilidad.
c) Las relaciones de parentesco y su componente histórico prevalecen en el imaginario de los sujetos y frecuentemente devienen en

[5] La finalidad de este artículo es ofrecer una reflexión fundamentada sobre la experiencia de desvinculación en la psicosis en condiciones de alta deprivación psicosocial. No pretendemos ofrecer un análisis detallado de la metodología de trabajo, ni resultados específicos. Sin embargo, podemos decir que estos diez años hemos trabajado con un total de 38 residentes y 33 familiares, acompañados de estudiantes de Psicología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

procesos delirantes. En ellos se encuentra la historia posible de la familia, dispersa en una narración fragmentada.

d) El colapso de la vida funcional del sujeto ocurre frecuentemente asociado a eventos de carácter antisocial, insertos en los procesos delirantes.

e) Durante la emergencia de los procesos delirantes y de los comportamientos psicóticos del sujeto, se da una insuficiencia de contención, asociada a procesos en los que experimenta una fuerte desvinculación familiar y social (a pesar de los múltiples esfuerzos que pueda realizar la familia).

La imposibilidad de familia

La desvinculación y desmembramiento familiar

Esta es la primera parte de la historia. ¿Cuándo y en qué lugar empieza? Tal vez en una historia de varias generaciones que se da en múltiples planos. Analizar una historia familiar sin incluir más de dos generaciones y disociarla del mundo en que ellas vivieron y viven, nos lleva inevitablemente a una epistemología invadida de narrativas lineales, de causas y efectos, que cuando se transfiere a un saber más generalizado deja a la familia sometida a lecturas moralistas, patologizantes y descontextualizadas: "si hubiéramos hecho esto…".

Los procesos de desvinculación y desmembramiento están frecuentemente asociados a un sistema familiar que ha sido rebasado. En muchos de ellos, los familiares hacen auténticos milagros para la supervivencia física y emocional ante las carencias económicas, las pocas oportunidades de acceso a la salud, los altos niveles de inseguridad social, la desesperanza, la violencia, etcétera. Las tareas de protección son asumidas por las familias ante la incapacidad del Estado de proveer un sistema de soporte y protección social. Es más fácil culpabilizar a una madre que no atiende a sus hijos, que hablar de una madre que debe trabajar muchas horas con un salario mínimo,

que se traslada 3 o 4 horas diarias con altos niveles de vulnerabilidad, que no tiene beneficios sociales, en donde el padre tuvo que emigrar en busca de otras condiciones de vida, etcétera. Referirse al problema, más allá de lo individual, lo coloca en términos de salud pública, y no sólo en un manual de buenos consejos para la familia.

Indudablemente el colapso familiar también se da por un conflicto que se ha potencializado. No es privativo de la pobreza. La vulnerabilidad genética, los conflictos provenientes de historias del desarrollo, la imposibilidad de una organización familiar que provea afectivamente, los conflictos no resueltos que atraviesan varias generaciones, etcétera, también contribuyen a conflictos y desmembramientos en la familia.

En nuestra experiencia, si las condiciones sociales no están en el límite de la supervivencia, en la mayoría de los casos, la persona o personas en las que se encarna el trastorno, pueden encontrar una posibilidad de relación, un lazo, o una posibilidad de restauración en el tiempo presente. Evitar la expulsión a una situación de calle puede hacer una gran diferencia.

La ausencia de un vínculo que provea una función de soporte, de una familia o grupo que pueda movilizar alguna función de rescate y de inclusión de la persona sintomática en una cultura y un sistema de productividad, el acceso a una institución que provea algún tipo de protección, etcétera, se dan en la mayoría de los casos asociados a condiciones de pobreza y marginalidad. Frecuentemente, en cada caso o historia de sujetos arrojados a la indigencia y la locura, se dieron condiciones que culminaron en un desmembramiento y en una pérdida de los vínculos fundacionales, aquellos que permiten dar certeza al sí existo, a la posibilidad del deseo, a la experiencia nutricia, y al no estar solo en el camino hacia el mundo.

Esto indudablemente nos coloca ante una tarea primordial, que radica en generar sistemas de soporte de las familias (antes que culpabilizarlas), que eviten que éstas se constituyan como sistemas rebasados, esos que no pueden evitar que sus miembros sean arrojados hacia la indigencia y la locura.

Revisemos los siguientes fragmentos de dos residentes del centro:

> "Una vez le pregunté a mi madre por qué quiso matarme. Ella dijo: premonición" (r). Y otro dice: "Mi madre me abandonó a los 5 años, mi padre era médico, pero sólo traía dinero y nunca me dijo si me quería, nunca un abrazo". Y continúa "Yo los recuerdo" (lo dice con una expresión afectiva). "Mi padre me preguntó por qué no iba a comer con él, porque cuando quisiera hacerlo ya estaría muerto. Le contesté que no sólo quería comer, sino platicar. Él me dijo que no podía hablar con un escuincle. Se murió luego", y nos dice que se arrepiente de no haber ido a su funeral (r).

No es la finalidad del artículo un análisis de cada fragmento, sólo conservemos las palabras que lo organizan: matar, no comer, no platicar, muerte, arrepentimiento. Tal vez pueda pensarse que éstas se encarnan en un sistema familiar en el que las personas vivían, que no tienen necesariamente su origen en el mismo, y que las madres premonitorias, los padres que no abrazan y los escuincles que no entienden, no son cualidades de personas que puedan entenderse fuera del mundo en que viven.

El momento de la exclusión de la familia

¿En qué momento se materializa la exclusión de la familia? En las poblaciones a las que este artículo se refiere, el indicador podría ser el momento en que el sujeto es arrojado a la calle, o en donde su permanencia en la calle no incluye ni la posibilidad, ni el interés de regresar a su familia. Gran parte de los discursos sobre la exclusión que hemos encontrado en los delirios de estas personas incluyen eventos de carácter antisocial, en los que el sujeto incorpora la violencia como un acto provocado por él mismo. Un residente del centro dice:

> Cuando estuve casado tuve problemas con mi esposa. Ella quemó mi acta de nacimiento porque había firmado unos papeles y perdí la casa;

> cuando esto ocurrió me surgió otra personalidad. Yo ya no existía, y por mi nombre hice muchas cosas malas como enterrarle un lápiz a un sobrino. Yo quería ser sacerdote (r).

Pensemos nuevamente en que esta historia no describe las características específicas de la persona, sino que, en su discurso, de carácter delirante, se narra la historia en la que ha vivido y que a la vez lo configura. Un nombre que le hace hacer cosas malas, que lo condena, una casa que no está, que se pierde por sus actos, una identidad que se quema, que se borra, un deseo de ser alguien. Si revisamos la estructura de esta narración, al igual que en muchas otras que hemos recuperado, el sujeto se considera el protagonista de la violencia. No existe la posibilidad de nombrarse significando el acto, su condición y su contexto. Se relaciona desde una forma de preservar vínculos familiares incorporados en sus delirios. En cierta forma es como si la destructividad de su mundo quedara reducida y encarnada en él mismo. Entonces se asume que él destruye a la familia, y esto se convierte en verdad sin contexto.

Un dato importante, en la revisión de historias de los sujetos, es que no hemos encontrado alguno que refiera que sus vínculos eran de calidad en el momento en que fueron expulsados o "decidieron" abandonar el hogar. Para la mayoría, fueron expulsados o tuvieron que irse por el potencial destructivo que ellos representaban para la familia y el barrio.

Las voces y el delirio

¿Qué pensamos cuando pensamos en el mundo, cuando nos quedamos callados, cuando oímos nuestros propios pensamientos?, ¿y si esos pensamientos nos hablan de un mundo que nadie va a creer que existe?, ¿y si esos pensamientos en realidad son voces de personajes que nadie ve pero que se escuchan, sí, por los oídos?, ¿y si esos personajes están en contra de nosotros y sólo nosotros podemos oírlos?, ¿a quién le podemos contar? ¿Quién puede creer en alguien que tiene

una familia en la que él "es Dios y tiene por misión la defensa y además es el padre de toda la humanidad"? (r), ¿o en alguien que es un caníbal, aunque ya está muerto, que su madre cocía bocas, que se suicidó varias veces, pero aun así logró inscribir a sus hijos en una escuela para caníbales? (r1). Menos se le podrá creer al que vende pies, está capado y también embarazado (r).

El delirio psicótico parecería ser el único terreno habitable para este mundo de personajes, de fantasmas e historias imposibles. No necesita ser congruente, ni explicable, ni lógicamente ordenado. No necesita a otro, ni tener una afinidad con lo Otro, eso que es el mundo de la cultura. No necesita pruebas de realidad, porque la realidad pensada es la misma que cualquier otra realidad.

Desde una óptica tradicional, el sujeto en un proceso psicótico es incapaz de procesar y manejar la realidad, la distorsiona y esto lo aleja del mundo. Y de alguna manera es cierto. Algo así como decir que su locura lo aleja del mundo y para evitar que sucedan cosas extrañas habrá que controlarlo y corregirlo. Pero podríamos también pensar que el delirio no sacó al sujeto del mundo, sino la exclusión, la desvinculación y la ausencia. Pensamiento y lenguaje, al igual que las grandes disociaciones afectivas, se desarticulan, se fragmentan. Los afectos pierden al otro, se extravían, y los lenguajes pierden su posibilidad simbólica, se literalizan. El delirio es entonces la forma posible de la existencia. Diálogos sin dirección, sin una estructura cognitiva, que en su incongruencia crean posibilidades de reconexión para quien pueda tolerar vivir un poco en la ausencia de significados y sea capaz de dejarse llevar por una conversación sin rumbo. El trabajo con el diálogo abierto, propuesto por Seikkula y Olson (2003) y su equipo, ofrece una posibilidad para este tipo de intervenciones. En ellas no se buscan explicaciones, sino seguimientos, conexiones, enlaces entre los actores de una conversación.

El sujeto en esta condición no pierde a su "familia", ésta vive en su condición delirante, se acomoda a ella y ella a él, aunque sea intangible e invisible para los demás, en términos ocultos, secretos, que en la clínica frecuentemente sólo son vistos en términos de la funcionalidad del sujeto.

Cuando escuchamos las historias de familia de personas "sin familia", en condición delirante, encontramos siempre una referencia a una organización familiar. Todos tienen una narración sobre su familia y describen una estructura de ella que puede ser contada. Pero en la vida diaria generalmente no están. Son referentes que no pueden traducirse en esquemas de funcionalidad. Son "familias" que configuran realidades imposibles. No hay necesariamente en ellas imágenes de madres protectoras, ni de padres que lleven a los hijos al mundo, no hay parejas que escuchen, no hay hijos que ayuden y sean ayudados, no hay hermanos que sostengan, no hay amores que confirmen. Y cuando hay una posibilidad imaginaria y una realidad imposible, el sufrimiento es enorme ante la imposibilidad de alcanzarlas. Lo que hay es una historia, delirante, fragmentada, que no encuentra una forma de hacerse real.

De estas historias los sujetos fueron excluidos, por actos de carácter asocial y antisocial que encontramos generalmente inscritos en las voces. No son voces de mundos mágicos y confortables, son voces poderosas que les piden realizar, repetir los actos que los excluyeron del mundo, que llevan al sujeto al mundo de un aparente silencio, diríamos, al mundo de los síntomas negativos, y que ante la imposibilidad del vínculo se empoderan como dueñas absolutas de la psique de la persona.

Con esas voces hay que conversar de la mano de sus interlocutores, y ellos deben confiar en que no serán traicionados, podemos creer en lo que se dice, aunque técnicamente se llame delirio, aunque la lógica esté ausente, aunque el que escucha no pueda entender. Finalmente los vínculos están hechos de algo más que entendimientos.

Conversar con y en el delirio, alejarse de discursos estigmatizantes que no ofrecen ninguna posibilidad, colocar al diagnóstico sólo como una parte del todo, generar acompañamientos desde la óptica de la intersubjetividad, abrir la puerta a un lenguaje y a un otro, liberar a las familias del marco del estigma y la vergüenza, son premisas fundamentales en la posibilidad de relaciones vinculatorias que aporten un soporte en las múltiples actividades que requiere el trabajo con las psicosis.

Creando un proceso revinculatorio

El concepto de revinculación es utilizado en dos sentidos:

a) Remite a la posibilidad de vincularse en relaciones que se desarticularon durante el proceso de desarrollo de la psicosis, pero que previamente existieron. Esto no significa volver a vivir con la familia, sino posibilitar relaciones y vínculos con familiares que han mantenido cierta relación con la persona. El trabajo con el grupo de familiares (los miembros de la familia que deseen o puedan incorporarse) es un proceso que se convierte en una parte fundamental en este trabajo. En cierta forma, el grupo restituye a sus miembros en su capacidad vinculatoria con su familiar con un trastorno psicótico.
b) Refiere a la posibilidad de creación de vínculos en otros entornos, no necesariamente relacionados con los miembros de la familia de origen (barrio, residentes, visitas).

El concepto no se enfoca en la búsqueda de un proceso de reinserción social. Generalmente, las familias o no están o no tienen la posibilidad de incorporar a la persona que ha desarrollado el cuadro psicótico, algunas veces por factores de carácter económico, pero frecuentemente por las características que conlleva la relación, la dinámica de la familia. Regresar con las familias o a la calle generalmente desemboca en altos niveles de ansiedad, desorganización y conflicto, provocando importantes recaídas en el sujeto. Entonces, se crea un fenómeno de puerta giratoria, que termina empeorando la situación; las relaciones en los cuadros de psicosis implican el desarrollo de un arte en el manejo de la cercanía y la distancia, que difícilmente se da en historias donde el trastorno se ha cronificado por largos periodos de extravío, de consumo de sustancias, de hambre, violencia y permanencia en situación de calle.

La intervención no es un proceso lineal, sino más bien refiere a etapas que se construyen poco a poco a partir de la anterior y que van generando nuevas realidades y vínculos en la vida del sujeto con psicosis y sus familiares presentes.

Primer paso: la contención del deterioro y la constitución de un espacio funcional

La exclusión, en su condición más extrema, arroja al sujeto a una condición insostenible que termina generalmente en la calle, frecuentemente con algún pasaje por centros de reclusión. Estos procesos se observan en personas que deambulan, hablan "incoherencias", interactúan alucinatoriamente, viajan sin un rumbo que pueda ser comprendido, caminan y duermen con su costal de pertenencias que constituyen su microcosmos. La psicosis y la indigencia son una compleja combinación en todos los tiempos.

El primer paso, ante la inminencia de un derrumbamiento total, físico y emocional, es la contención. Alguna definición del sí mismo, alguien que la asigne, un lugar para estar, algún fármaco que permita descansar de los síntomas positivos, de las voces e imágenes imparables, alguien que diga qué hacer y cómo. Un "te llamas y estás aquí por…". La configuración del espacio vital no es un proceso inmediato, es un proceso que crea una condición para el reencuentro consigo mismo, con sus fronteras, su subjetividad destruida, su posibilidad de existir. Horarios, medicamentos, tiempos, reglas, etcétera, se convierten en un soporte de una existencia perdida. Una especie de prótesis. Hablamos de sujetos no sólo con una crisis aguda, sino que han pasado largos periodos de extremas carencias con un trastorno cronificado.

"Soy esquizofrénico desde que llegue aquí, lo sé y me siento mejor, no me gustaría volver a la calle" (r). Esta narración es común. El diagnóstico y la institucionalización funcionan como recursos ante la desorganización psicótica y la situación de calle. Son recursos que requieren una temporalidad y que no deben adquirir un carácter de absolutos. Si se convierten en las metas del tratamiento, derivarán en nuevas formas de sometimiento que mantendrán al sujeto en una posición desvinculada. El diagnóstico y la institucionalización funcionan en tanto no se conviertan en la identidad del sujeto y en un espacio de reclusión.

Otro residente nos dice "mi papa me llevó a una institución y me hizo una señal antes de irse (que es mover un poco la quijada). Esto significa que debo quedarme y confiar en la gente". Ahora nos dice que sólo espera que regrese por él, quiere salir con su familia y que le lleven ropa y zapatos (r). Esta narración nos muestra las dos facetas del proceso de contención. Un primer momento donde el sujeto vive sostenido en la confianza y un lenguaje secreto de vinculación (expresado en el movimiento de la quijada), y un segundo tiempo que refiere a la sensación de experiencia y abandono.

El acompañante y la cotidianeidad

Cuando J. M. Coetzee, escritor sudafricano, recibió el Premio Nobel de Literatura en 2003, escribió un discurso titulado *Él y su Hombre* en el que retomaba a Robinson Crusoe y su compañero Viernes. "¿Cómo hay que entenderlos a su hombre y a él?, ¿como amo y esclavo?, ¿como gemelos?, ¿como rivales y enemigos? ¿Qué nombre le dará a ese compañero con quien comparte las veladas y a veces también las noches?" (Coetzee, 2003). Coetzee comentaba que Daniel Defoe escribió Robinson Crusoe, o más bien Robinson Crusoe escribió a Daniel Defoe. O decía que tal vez ¿fue el lector el que escribió a ambos? Y del cómo era imposible haber escrito la historia de este náufrago y su permanencia en una isla desierta sin la existencia de otro. Y cómo Viernes, ese otro de la historia, es de alguna manera el posibilitador de toda una historia después del naufragio de Robinson Crusoe, del escritor como tal, y de cada lector de ésta. ¿Quién escribe a quién? ¿Hay acaso un dueño de la historia? ¿Un origen? ¿O más bien son historias en las que la trama se configura, desde una multiplicidad de actores, historias que flotan en el tiempo y en las que de una u otra forma todos habitamos? ¿Quién escribe un caso clínico?, ¿cómo lo escribe?, porque diría Barbetta (2018), que de la forma en que esté escrito el caso dependen las posibilidades del sujeto que en él se inscribe.

Cada historia es un entramado de narraciones que existen en un vínculo, que emergen de él y que a la vez lo configuran. Quizá las historias se inician en un mundo sin lenguaje, prelingüístico, donde las acciones que hacen sentido son las grandes mediadoras de la existencia. Ante vínculos derrumbados e historias perdidas, se constituye el lugar del acompañante, o mejor dicho, del acompañamiento entre los acompañantes. Una experiencia, una voz, un acompañante. Una experiencia, un fantasma, un acompañante. Un sujeto, un delirio, una conversación. El acompañamiento se constituye en realidades escindidas, contradictorias, inexplicables en términos de significación. Realidades y conversaciones que no tienen que ser analizadas ni interpretadas por un acompañante, sólo ocupadas. Su tarea: escuchar, estar, irse, regresar, escuchar. Escuchar, repetir, escuchar. Escuchar, preguntar, escuchar. Un estar que sólo existe en el estamos, que a la vez se convierte en somos y que abre espacio al soy. Y el soy vuelve a ser el somos. La estética de la creación sin fin.

El territorio del acompañamiento es la cotidianeidad. En ella se confirma la existencia, se ritualiza y va más allá del significado, más allá de las congruencias narrativas, más allá de la lógica. El acompañamiento es un hábitat para las relaciones, un opuesto a la exclusión, un espacio ante los vínculos familiares débiles o ausentes.

El acompañamiento no pretende instruir, corregir o explicar, sino armar una vida cotidiana en una relación. Nada mejor para eso que el ir y venir, el pequeño acuerdo, la rutina, la conversación que sea, la no necesidad de respuestas. En estas acciones de la constancia y la permanencia está la posibilidad del devenir del sujeto, de la emergencia de sus historias ocultas, de compartir la intimidad del delirio.

Peter Fraenkl (2009), en su trabajo con familias sin hogar, enfatiza la importancia que tiene para ellas el contar la historia vivida, una y otra vez como un modo de favorecer un vínculo y un grupo de trabajo. No son historias únicas ni historias sin contexto. Y nosotros hemos observado cómo esas historias contadas una y otra vez, por familiares y residentes, en un modo delirante o no, son el punto de partida para el restablecimiento de los vínculos que se han perdido.

El posicionamiento y la acción

Múltiples son los lugares que ocupan las y los acompañantes en este proceso. Sólo por mencionar algunos: "ma o mamá", "mija", "pa o papá", "maestra de la psicosis", "carnal o carnala", "manita", "tía o tío", "chula", "madrina o padrino", "la que siempre está". Identidades asumidas que posibilitan la existencia del otro. En la sabiduría de alguno de ellos, una acompañante es nombrada "equilibrista de significados" y el mismo sujeto escribe para ella un poema que narra lo más profundo del proceso de acompañamiento-vinculación:

> Los caídos en la batalla se levantan ante su amorosa presencia,
> Esta vez es por la tierra futura y pasada,
> Ha nacido y guarda silencio la luna interior.
> Algunos pequeños, sin historia, haremos crónica,
> Inclinándose a su paso,
> como mujer de pocas palabras y ninguna vanidad (r).

En otros casos, ni siquiera hay un significado que pueda ser puesto en palabras, pero una mirada, una sonrisa, un gesto, un canto, la confianza depositada en el acompañante, habla y da cuenta de ese proceso vinculatorio donde ellos ocupan un lugar, incluso después de haber estado extraviados literal y simbólicamente del mundo por años. Así reescriben su historia.

El acompañamiento conlleva una responsabilidad. Bertrando y Lini plantean que "antes de ser responsables de lo que hacemos o no hacemos, somos responsables desde la posición desde la que lo hacemos" (2023: 289). A esto lo denomina una responsabilidad posicional, misma que sólo puede asumirse con la conciencia de la posición ocupada y del contexto en que esto se da. Ahí está la posibilidad de oponerse a una historia dominante.

Las historias que crean un mundo posible

La disminución de los síntomas positivos abre la puerta a recuerdos fragmentados, imágenes, relaciones que pueden narrarse, rituales, y a todo aquello que está por decirse y no se puede decir porque no hay un espacio en el que pueda decirse. Si esto se instala en una conversación y en una relación, se abre la puerta al antes y al después, al aquí y al allá, a una historia que al ser escuchada permite ser narrada. Ante la dimensión de las historias y las experiencias vividas, estas pequeñas narraciones pueden parecer intrascendentes. "Mi mamá me preparaba pavo y le quedaba riquísimo" (r), "mi papá diseñó las playeras de futbol del equipo en el que jugaba y preparaba el lunch" (r); o dudas constantes del tiempo: "¿Ya va a ser septiembre?", "¿ya va a ser Navidad?", "¿ya va a ser Día de Muertos?" Es en esas pequeñas historias en donde se inscribió una cotidianeidad que se volvió imposible, un vínculo que se desmembró. Delirios inexplicables, realidades no entendidas.

La conversación en este terreno es equivalente a una extendida plática en una plaza de pueblo. Cuando debemos inducir a alguien en este trabajo, sugerimos tratar de no encontrar ninguna dirección, que no existe el dilema de verdad o mentira, que no busquen ninguna explicación, los invitamos a entrar al ritmo de las palabras, les pedimos no den consejos, preguntas orientadas a llegar a una respuesta. El arte es sólo estar en esa conversación y con el mismo material que ella provea alimentar un diálogo abierto. Ahí se tejen los vínculos.

También ahí emergen preguntas profundas hacia el propio acompañante, ¿cómo está su familia?, ¿y sus hermanos?, ¿y su papá?, ¿y su mamá?

Las formas de la conversación abren el espacio a las formas de la relación. Una madre y su hijo se entienden más allá y antes del significado, los encuentros humanos más profundos no necesitan palabras, necesitan presencias.

Así se inician los reencuentros con uno mismo, con el objeto perdido, con las memorias del tiempo perdido. El devenir de los ausentes en la certeza del presente.

La construcción de grupos

Los procesos revinculatorios se enmarcan en los procesos de pertenencia, de experiencia de la grupalidad. Comienzan en los encuentros uno a uno, en los acompañamientos sin fines preestablecidos, en conversaciones sin significado. Un sujeto sólo se constituye con otro sujeto. Sin embargo, el acompañamiento y la conversación son el espacio ideal para involucrar a terceros, y actuar en grupos que a la vez regulan la intensidad generada por las interacciones que la condición psicótica conlleva.

En una ocasión, conversábamos con un grupo de personas residentes del centro, todos con algún diagnóstico de trastorno mental severo. Agradecíamos a dos colaboradores que terminaban su trabajo y vendrían a verlos ocasionalmente. Al final de la conversación, nos tomamos una foto en grupo que imprimimos y entregamos personalmente a cada uno de ellos. No es la finalidad en este artículo el análisis de las conversaciones del grupo, pero sí comentar el efecto de esa foto que mostraba un lugar de pertenencia y vínculo en un mundo delirante aparentemente desligado entre sí. Uno de los miembros del grupo recibe su foto, se busca entre las personas de la fotografía, se encuentra, sonríe, nos mira y se pone la foto en el pecho. Entonces nos dice "con esto estoy protegido de todas las balas" (r).

Seguir una conversación en un grupo de personas con un cuadro psicótico parecería un ejercicio sin sentido. Pero si no se busca la congruencia y la lógica en el diálogo, podremos observar cómo se crean conversaciones que se enlazan entre sí y que colocan a los miembros del grupo en sintonía con otros. Muchas veces somos los coordinadores del grupo los que podemos entorpecer ese proceso tratando de que repitan discursos sobre su identidad y síntomas, que en realidad limitan su restitución como sujetos.

¿Y las familias?

La mayoría de ellas se encuentran ausentes. Pueden existir infinidad de factores y ante todos y cada uno de ellos nos toca estar alejados de posiciones que moralizan, juzgan y explican. Pero lo que es un hecho es que las familias han quedado escindidas en su propia organización, en su capacidad de mirar a su familiar, en su capacidad de hablar y escuchar a otros con condiciones semejantes. Se ha instalado sobre ellas la culpabilidad de la condición del sujeto, la soledad, la vergüenza y el aislamiento, y han sido colocados en una posición de aprendizaje que poco puede aportar en el restablecimiento del daño que las mismas familias han vivido ante una experiencia inmanejable.

En el trabajo con personas con un cuadro psicótico, en sus delirios, podremos observar que siempre hay una familia perdida, restituida en los procesos delirantes, de modos aparentemente absurdos, ilógicos, etcétera. En el trabajo con las familias, la recuperación de la historia se vuelve imposible mientras estén atravesadas por un estigma y la vergüenza que aísla.

Pero cuando se da la presencia de un familiar, más allá de la marca del diagnóstico (no del diagnóstico como tal), se abre una puerta. Las familias también necesitan restablecer sus vínculos perdidos, su capacidad de hablar, de compartir. Es ahí cuando los grupos de familiares, o de aquellos que de alguna manera buscan permanecer cerca de sus hermanos, hijos o padres que han vivido esta condición, tienen un papel fundamental. Pero esos grupos requieren formarse.

Nuestra experiencia muestra que con una metodología orientada dialógicamente es posible crear grupos de familiares que favorezcan procesos de revinculación a partir de su condición y la de sus familiares. Esto deriva en una dignificación de su posición como familiares de la persona, no como los familiares del "loco". Y si esto sucede, los mecanismos de intercambio y los modos de relación con su familiar se verán profundamente enriquecidos, más allá de identidades estigmatizantes.

Para fines de este artículo nos limitaremos a decir que en la medida que se favorezcan procesos de diálogo, conversaciones y activida-

des revinculantes, entre personas con una historia configurada desde la psicosis, ya sea la persona que padece el trastorno o familiares de ellos, nos acercaremos a una restitución de la pertenencia y de la familia perdida. La hermana de un residente decía: "yo tengo tres familias: la mía con mi hija, la de mi mamá y ésta" (r), refiriéndose al grupo de familiares que comparten entre ellos sus historias de resistencia y resiliencia en la vida.

La creación de posibilidades

Hablar de acciones y tareas en una realidad tan compleja como la de la exclusión, la desvinculación en la familia y la psicosis, nos deja invariablemente ante el riesgo de ser o demasiado teóricos, o demasiado simplistas, utópicos o ingenuos. Nada de eso sería deseable, una mirada pragmática es necesaria en este campo. Pero el pragmatismo implica una materialización del pensar en el campo de la acción, y no una acción sin pensamiento.

Algunas líneas de trabajo pueden conducir los procesos de intervención provenientes desde distintos campos. En todas debe prevalecer un espacio relacional afectivo y la conciencia de que ninguna intervención será suficiente por sí misma.

a) Desarrollar acciones que prevengan procesos de desvinculación y desmembramiento familiar. Esto no tiene que ver con la modalidad de la familia. *Cualquier modalidad vincular es un anclaje en la vida*.
b) Intervenir en procesos que eviten la exclusión del sujeto de sus vínculos familiares, especialmente derivados de realidades de vida rebasadas.
c) Evitar la cronificación del trastorno.
d) Activar funciones alternativas en la intervención ante la ausencia de vínculos primarios. Esto incluye funciones de madre o padre, procesos de apego básico, de carácter prelingüístico, y relación con figuras identificatorias que acompañen al mundo.

e) Evitar referirse a los sujetos con una identidad diagnóstica aislada del mundo. No es el loco, el psicótico, el bipolar o el esquizofrénico. Es un sujeto con un nombre y con una red. Es un sujeto, hijo(a) de, amigo(a) de, interesado(a) en, con ideas y emociones, con deseos y temores.
f) Debido a que gran parte de las voces manejan mensajes destructivos, es importante la conciencia de la relación con esas voces y la posibilidad de relaciones que ayuden a contenerlas. Múltiples trabajos en red se han desarrollado en este campo.
g) Promover la ritualización, la pertenencia y la continuidad simbólica.
h) Impulsar el cumplimiento de procesos que permitan una mayor funcionalidad y el establecimiento de una red simbólica.
i) Promover procesos psicoeducativos siempre como complemento de procesos grupales.
j) Generar procesos de acompañamiento que promuevan vínculos y pertenencia.
k) Favorecer conversaciones y diálogos que den existencia y pertenencia al sujeto a partir de sus historias e ideas delirantes.
l) Construir grupos de familiares orientados a la recuperación de un saber, a la posibilidad de nuevos vínculos, al alejamiento del mundo de la vergüenza y al desarrollo de identidades más allá del trastorno.

Concluyendo…

Observar múltiples contextos y transitar en diferentes lenguajes se convierten en la tarea de los que trabajamos en este campo. Bertrando diría: "intento además tener una conciencia de la dimensión lingüística de la interacción humana donde –lingüístico– se refiere a los diferentes lenguajes, no simplemente a las palabras" (Bertrando, 2011: 46).

Tal vez el mundo más insólito, incongruente y extraño tiene su propio lenguaje y sirve para no morir. Tal vez en esta combinación de la indigencia y la psicosis se ocultan formas muy extremas de la

supervivencia humana. Y tal vez, en esas formas, se establecen lazos profundos del sentido de lo humano.

Hemos llegado a pensar que muchas de esas historias, de esas narraciones sobre las familias de personas en esta condición, sirven para saber que hay un lugar del que se emergió. A las familias ausentes las imaginamos como esos pueblos desaparecidos en los genocidios de la historia, donde a veces se encuentra a un familiar sobreviviente, y muchas veces sólo una marca, una tumba, un monumento. Pero si están ahí, si pueden narrarse, o reencontrarse en otros vínculos, esa historia puede cobrar algún sentido.

Referencias

Ainsworth, Mary (2105), *Patterns of Attachment*, Psychology Press, Londres.

Aulagnier, Piera (1977), *La violencia de la interpretación*, Amorrortu, Buenos Aires.

Barbetta, Pietro (2018), *Locura y creación*, Gedisa, México.

Bateson, Gregory (1998), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, [http//doi.org/950-724-700-9].

Bertrando, Paolo (2011), *El diálogo que conmueve y transforma*, Pax, México.

Bertrando, Paolo y Lini, Claudia (2023), "Pilares de la terapia sistémico-dialógica. Emociones, situarse y responsabilidad", en Gerardo Reséndiz (coord.), *Psicoterapia sistémico-relacional*, Gedisa, México.

Boszormengy-Nagy, Ivan y Framo, James (1979), *Terapia familiar intensiva*, Trillas, México.

Bowlby, John (2014), *Vínculos afectivos: formación*, *desarrollo y pérdida*, Morata, España.

Cancrini, Luigi (1991), *La psicoterapia: gramática y sintaxis*, Paidós, Barcelona.

Cancrini, Luigi (2007), "La luna en el pozo", *Redes*, núm. 18, pp. 11-62.

Coetzee, John Maxwell (2003), [www.nobelprize.org/prizes/literature/2003/coetzee/lecture].

Fraenkl, Peter (2009), "Narrative and Collaborative Practices in Work with Families that are Homeless", *Journal of Marital and Family Therapy*, vol. 35, núm. 3, pp. 325-342.

Garrabé, Jean (1996), *La noche oscura del ser*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jaspers, Karl (1968), "The Phenomenological Approach in Psychopathology", *The British Journal of Psychiatry*, vol. 114, núm. 516, pp. 1313-1323.

Laing, Ronald (1979), "Mistificación, confusión y conflicto", en Ivan Boszormenyi-Nagy y James L. Framo, *Terapia familiar intensiva* (pp. 397-418), Trillas, México.

Marconi, Juan (2000), "El delirio y sus estructuras psicopatológicas," *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*, vol. 38, núm. 1, pp. 37-43, [http// doi.org/ 0717,9227].

Seikkula, Jaakko y Olson, Mary E. (2003), "The Open Dialogue Approach to Acute Psychosis", *Family Process*, vol. 42, núm. 3, pp. 403-418.

Shotter, John (2001), *Realidades conversacionales*, Amorrortu, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 09/05/25
Fecha de aceptación: 07/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564155-182

FEMINISMOS, CUERPOS Y TERRITORIOS: ENTRAMADOS POLÍTICO-AFECTIVOS PARA LA SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA. LUCHAS SITUADAS, INTERDEPENDENCIAS Y COMUNES ECOFEMINISTAS

Cuerpos que arden, afectos que florecen: acuerpamiento en el Bloque Negro Feminista "Mariposas Negras"

*María Elena Castillo Castillo**
*Martha Guadalupe Gama González***
*Nadia Domínguez Domínguez****
*Fernanda Catalina López Guel*****

Dedicamos este trabajo a nuestra querida profesora Sara Makowski, por su mirada que acompaña, por su palabra que alienta y por su fe constante en nuestras voces. Gracias por impulsarnos a creer que escribir también es una forma de pelear.

Resumen

Este artículo explora la experiencia de mujeres jóvenes integrantes del Bloque Negro Feminista que acuerpa a la colectiva "Mariposas Negras". Se analiza cómo el cuidado y los afectos se configuran en dimensiones políticas encarnadas en su acción colectiva. Mediante una metodología cualitativa, se estudian las prácticas de cuidado, el anonimato y la solidari-

* Estudiante de la licenciatura en Psicología, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [mariiaelena.cast@gmail.com] / ORCID: [0009-0005-9773-4901].

** Estudiante de la licenciatura en Psicología, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [marthitagama55@gmail.com] / ORCID: [0009-0007-1944-3898].

*** Estudiante de la licenciatura en Psicología, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [nadia.dmgzd@gmail.com] / ORCID: [0009-0008-1293-2717].

**** Estudiante de la licenciatura en Psicología, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [cfernandalguel@gmail.com] / ORCID: [0009-0001-9750-7806].

dad que dan forma a una identidad colectiva insurgente. La investigación reconoce el cuerpo como territorio político y los vínculos afectivos como sustento de la lucha. Se propone una lectura encarnada que articula la rabia, el amor y la ternura como fuerzas transformadoras de resistencia.

Palabras clave: cuerpo, afecto, acuerpamiento, identidad colectiva, resistencia.

Abstract

This article explores the experience of young women who are part of the Feminist Black Bloc embodying the "Mariposas Negras" feminist collective. It analyzes how care and affection are configured as embodied political dimensions in their collective action. Through a qualitative methodology, the practices of care, anonymity, and solidarity that shape an insurgent collective identity are examined. The research recognizes the body as political territory and affective ties as the sustenance of the struggle. It proposes an embodied reading that articulates rage, love, and tenderness as transformative forces of resistance.

Keywords: body, affection, embodiment, collective identity, resistance.

Introducción

La ciudad aún duerme cuando las primeras siluetas comienzan a reunirse. El cielo está enrojecido por el amanecer, pero el concreto sigue frío. Las calles, casi vacías, se sienten suspendidas, como si aguardaran algo. Desde distintos puntos, mujeres jóvenes caminan en silencio, cargando mochilas, carteles, paliacates. No hay gritos todavía, pero ya se escucha la fuerza: en la mirada, en el paso decidido, en los cuerpos que se reconocen al encontrarse.

Una de ellas llega sola, se detiene en la esquina, ajusta su pasamontaña. Otra le ofrece agua sin decir nada. No se conocen, pero se cuidan.

Se abrazan brevemente, como si con ese gesto se pasaran coraje, alivio, pertenencia. A unos metros, otra sostiene con fuerza un cartel que dice "Nos queremos vivas". Tiene las manos temblorosas, pero no de miedo. Es una vibración más honda, una energía contenida que está por desplegarse. A su lado, otra entona suavemente una consigna. No hay escenario, no hay micrófono, pero ya hay voz. Voz compartida.

Algunas ríen nerviosas, otras respiran profundo. Hay quien llora en silencio mientras se pinta una mariposa en la mejilla. Todas arden. No por rabia únicamente, sino por la vida que se aferran a defender. No hay líderes visibles, no hay jerarquías marcadas. Sólo cuerpos en red, afectos tejidos como escudo, ternuras convertidas en táctica. En medio de la incertidumbre, se construye algo firme: una comunidad sentipensante que habita la calle como quien habita un cuerpo herido, pero no rendido.

Y cuando finalmente marchan, no caminan solas. Caminan con las que no están, con las que vendrán, con las que cuidan desde lejos. Lo hacen con las manos enlazadas, los pasos firmes, el corazón expuesto. Porque resistir –en su caso– no es sólo pelear: es abrazar, acuerpar, sostener, desobedecer con alegría. Y en ese andar colectivo, arde la rebeldía, florece el cuidado, y se siembra otra forma de estar juntas en el mundo.

La narración anterior fue construida por nosotras desde un escenario ajeno al trabajo de campo, pero está profundamente atravesada por el simbolismo, las emociones y los gestos que nuestras colaboradoras lograron transmitirnos. De esta forma, no sólo se muestra una imagen poderosa del Bloque Negro Feminista y del movimiento feminista, sino que también se nos invita a formar parte de esa red densa de afectividades colectivas que las entrelaza y sostiene.

Esta evocación no pretende representar una realidad absoluta, sino abrir un umbral sensible que permita al lector aproximarse, desde el cuerpo y la emoción, a la experiencia vivida de estas mujeres. Así, más que una simple introducción, la escena es una antesala del recorrido que proponemos en este artículo, el cual emerge de un proceso investigativo comprometido, situado y afectivo. Desde esta postura, en este artículo se presenta no sólo la proposición de ana-

lizar racionalmente, sino también de convocar una comprensión sensible de lo que implica resistir en colectivo: el amor político, el acuerpamiento, el dolor compartido y la *potencia*[1] insumisa de quienes arden para florecer.

En un contexto marcado por la violencia estructural, el despojo de derechos y la criminalización de las luchas sociales, las prácticas de resistencia[2] feminista en México han cobrado nuevas formas, particularmente entre las juventudes organizadas (Melucci, 1999; Touraine, 1997). Este artículo se centra específicamente en un grupo que se autodenomina como un Bloque Negro Feminista que acuerpa a la colectiva "Mariposas Negras", en la Ciudad de México. Desde esta delimitación, buscamos comprender cómo el cuidado y los afectos se configuran como dimensiones políticas encarnadas[3] *en la acción colectiva de estas mujeres jóvenes*. Para lograrlo, el artículo se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, se contextualiza la emergencia del Bloque Negro en las marchas feministas; posteriormente, se presenta la metodología cualitativa y situada utilizada; finalmente, en los apartados de resultados, se desarrollan los hallazgos en torno a la "Política encarnada en el cuerpo" y los "Afectos en resistencia", concluyendo con reflexiones sobre la identidad colectiva y el acuerpamiento.

Esta organización no sólo responde a una lógica expositiva, sino que busca acompañar el sentido procesual del fenómeno analizado. Así, antes de adentrarse en los hallazgos, resulta necesario compren-

[1] *Potencia* (o potencialidad) se refiere a la capacidad activa de un cuerpo o colectivo para generar nuevas realidades y modos de existencia (en línea con Spinoza y Galindo).

[2] Por resistencia no sólo se entiende la confrontación, sino también la capacidad de crear y sostener vida y comunidad ante la violencia.

[3] El uso de los términos *encarnar* en este artículo se inscribe en una tradición teórica feminista y fenomenológica (Husserl, Haraway, Lorde) que concibe el cuerpo como un *territorio político y epistemológico activo*. *Encarnar* se refiere al modo en que las experiencias sociales, los afectos (rabia, cuidado) y el conocimiento se viven, se inscriben y se producen *desde* el cuerpo sensible y situado. Una política es, por tanto, *encarnada* cuando se gesta y se expresa desde la experiencia corporal-emocional colectiva (el *sentipensar*), asumiendo el cuerpo como el lugar primario de resistencia y articulación social, en contraste con las nociones abstractas o desencarnadas de la acción.

der el surgimiento del Bloque Negro Feminista como una forma de articulación política que reconfigura los modos de protesta, protección y cuidado en las calles.

El Bloque Negro Feminista (BN)[4] es una forma de organización colectiva que ha emergido en el marco de las movilizaciones feministas en América Latina. Inspirado en estrategias de protección comunitaria, el BN en México adopta tácticas de anonimato, defensa física y acuerpamiento para salvaguardar a otras participantes durante marchas y protestas. Su origen se remonta a las prácticas del Black Bloc en Europa, resignificadas en contextos latinoamericanos desde una perspectiva de género y resistencia comunitaria (A-Infos. Anarchist News Service, 2001).

Una de las dicotomías más persistentes en los discursos públicos y mediáticos –y también en algunos sectores del propio movimiento feminista– es la que opone el pacifismo a la violencia. Conviene especificar que esta dicotomía es persistente en el contexto de marchas y protestas. Esta oposición suele moralizar las formas de protesta, exaltando aquellas consideradas pacíficas y condenando las que se perciben como disruptivas, agresivas o "violentas". En el contexto de las marchas feministas en la Ciudad de México, el caso del BN que acuerpa a la colectiva "Mariposas Negras" permite tensionar esta dicotomía: si bien adoptan una estética y una táctica confrontativa, sus prácticas están atravesadas por formas de cuidado, resguardo y solidaridad entre compañeras.

Desde sus propias narrativas, el acuerpamiento –más allá del resguardo físico– implica cuidar identidades, sostener emocionalmente a las otras, gestionar colectivamente los límites, el miedo y el deseo. Así, lo que desde afuera se clasifica como "violencia", para ellas es una manera de cuidar la vida, de resistir colectivamente ante un sistema que las despoja, reprime y silencia (principalmente en términos de sus derechos reproductivos, autonomía corporal y acceso a la justicia). Esto remite a lo que Audre Lorde (2009) denominó "la fuerza

[4] Forma abreviada para referimos al "Bloque Negro Feminista" que será utilizado desde este punto a lo largo de todo el texto.

de la ira transformada en acción política", donde la emoción no se reprime sino que se encarna como potencia ética. En este sentido, el BN no representa una negación del cuidado, sino una forma de ejercerlo desde lo radical, lo autodefensivo y lo amoroso.

Estas prácticas, lejos de inscribirse en una lógica del *caos* o la *destrucción*, articulan una ética que interpela el lugar del cuerpo, el riesgo y la protección mutua en la acción política. Como han señalado autoras como Lorde (2009), Haraway (2020) o hooks (2000), no existe una sola forma legítima de cuidar o amar políticamente. El BN de esta colectiva demuestra que el cuidado también puede tomar la forma de la rabia, la resistencia y la confrontación. Que acuerpar no es sólo sostener, sino también hacer frente juntas a lo que amenaza. Acompañamos aquí la experiencia de esta colectiva de mujeres jóvenes que ha elegido acuerpar en lugar de imponer, amar en lugar de temer, resistir no desde la dureza, sino desde la ternura y el cuidado. En los pasos que comparten, en las consignas que corean y en los silencios que también son políticos, encontramos una apuesta radical por otra manera de habitar el mundo.

A partir de estas reflexiones teóricas, el siguiente apartado desarrolla la metodología cualitativa y situada con la que se llevó a cabo esta investigación. Como se mencionó en antes, este apartado expone el diseño metodológico y el proceso de trabajo de campo, elementos clave para la interpretación de los hallazgos que se presentarán.

Este trabajo se inscribe en una apuesta ética y metodológica que reconoce el cuerpo, el afecto y la ternura como territorios de resistencia. Consideramos que no es posible hablar de política sin hablar de vínculos, de cuidado mutuo, de memoria y de emoción. Por ello, proponemos una lectura que no se limite al análisis conceptual, sino que convoque al sentir, al dejarse afectar por las voces que aquí se entretejen. La metodología se fundamenta en un enfoque cualitativo fenomenológico e interpretativo, inspirado en Husserl (1997 [1913]) y en la investigación situada de Donna Haraway (2020). La inspiración en la fenomenología de Husserl radica en la búsqueda por "suspender el juicio" (la *epoché*) para atender al mundo vivido

de las participantes, tal como se revela a través de sus narrativas, sin imponer categorías previas a la experiencia.

Lo que sigue es un recorrido por las experiencias de los cuerpos que acuerpan, por las palabras que cuidan, por las emociones que movilizan. Una apuesta por pensar la resistencia no sólo como confrontación, sino como siembra de otros mundos posibles: donde el cuidado es fuerza, y donde el amor –en su forma más radical– también funciona como una trinchera.[5] Investigar, en este caso, no fue un hecho aislado y ajeno a nosotras como investigadoras. Habitar el objeto de estudio desde dentro –sentirlo, pensarlo, vivirlo– implicó adoptar una mirada comprometida y situada, donde el conocimiento no se recolecta, sino que se construye en el encuentro y el compartir con otras.

Para ello, se realizó una aproximación cualitativa que incluyó tres sesiones de conversación: dos entrevistas semiestructuradas con tres integrantes del BN y una sesión posterior con seis participantes (tres integrantes del BN más tres del contingente pacífico[6]), a modo de *grupo focal*. Las sesiones fueron guiadas por preguntas abiertas y el uso de imágenes detonadoras (una fotografía de mujeres encapuchadas y otra de una marcha frente al Monumento a la Revolución). Esta apuesta metodológica se ancla en una perspectiva cualitativa, fenomenológica e interpretativa, guiada por la escucha profunda y el deseo de comprender cómo las integrantes del BN de la colectiva "Mariposas Negras" configuran su identidad colectiva, su sentido de pertenencia y su decisión de habitar el activismo radical.

Nos aproximamos a las narrativas con respeto, permitiendo que los significados surgieran con sus propios ritmos, priorizando la escucha sobre la mera interrogación. En el proceso de investigación se

5 *Trinchera* se usa para designar un espacio de defensa y resguardo que no es únicamente físico, sino también afectivo y ético, donde se construye y se protege el "nosotras".

6 La investigación fue posible gracias a la disposición generosa de seis mujeres: tres integrantes del BN: Atlas, Monarca y Búho, y tres del contingente *pacífico:* Espejito, Eco y Jade, quienes se sumaron en una sesión final. Por razones de seguridad, sus nombres fueron modificados. Además, es menester mencionar que el término "*Pacíficas*" es algo que retomamos del mismo discurso de nuestras colaboradoras y la percepción –y autopercepción– que existe en la colectiva.

garantizaron el consentimiento informado, la confidencialidad y el derecho a retirarse de las participantes. Se procuró que lo recabado no fuesen simples datos o extractos, sino que se tratara como relatos de sus experiencias.

El análisis se concibió como un proceso de escucha atenta. Al finalizar cada sección analítica, se estableció una relación explícita entre las voces de las colaboradoras y los marcos teóricos revisados, buscando una coherencia rigurosa entre los hallazgos empíricos y las nociones conceptuales.

Los principales resultados se desarrollan en los siguientes apartados: "Política encarnada en el cuerpo" y "Afectos en resistencia". Ambos ejes demuestran cómo el cuerpo y el afecto se articulan en una praxis política insurgente. El análisis de estos hallazgos se presenta articulando las voces de las colaboradoras con el marco teórico, invitando a una lectura que priorice la comprensión profunda de la experiencia vivida.

Política encarnada en el cuerpo

Antes de que nos olviden, haremos historia.
No andaremos de rodillas, el alma no tiene la culpa.
Fragmento de la canción "Antes de que nos olviden"
Caifanes

El cuerpo. Ese primer territorio, esa frontera porosa entre el yo y el mundo, ha sido, desde siempre, el lienzo y la lanza de las grandes insurrecciones. En México, tierra de memoria viva, los cuerpos han escrito su historia no sólo con tinta, sino con pasos, heridas y gritos. Desde las huelgas obreras que estremecieron los albores del siglo xx, pasando por los ecos del 68, las luchas indígenas, hasta la marea violeta que hoy inunda las calles, los cuerpos han marchado, se han plantado, han bloqueado el curso de lo cotidiano para anunciar que lo común aún arde.

Son cuerpos visibles y vulnerables, portadores de pancartas, banderas, rabias, y esperanzas. En el espacio público, estos cuerpos

se entrelazan como una coreografía de disidencia, tejida en cada paso, en cada consigna, en cada confrontación con la violencia estatal. Allí, en las calles, el poder es desafiado no con argumentos, sino con presencias.

Como advirtió Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (2009), el cuerpo dejó de ser un mero soporte biológico –objeto de disciplina y normalización– para revelar su potencial como un campo de batalla y de resistencia. Allí donde antes se inscribían las marcas de la obediencia, germinan hoy las semillas de la resistencia. Desde las epistemologías feministas de Abya Yala, el cuerpo se comprende como territorio político, un espacio vivo donde se entrelazan las memorias colectivas, las violencias históricas y las prácticas de emancipación cotidiana. Esta comprensión, impulsada por el pensamiento comunitario boliviano, coloca en el centro la experiencia encarnada de las mujeres como punto de partida para transformar las estructuras coloniales, raciales y patriarcales que atraviesan la vida (Martínez, 2019). En esta misma línea, las reflexiones de las mujeres de Abya Yala sostienen que los cuerpos son portadores de historia y de pensamiento, que en su movimiento guardan la memoria ancestral y la potencia de imaginar mundos nuevos; así, el cuerpo deviene palabra, territorio y comunidad, una matriz de existencia que desafía la modernidad colonial y su pretensión universal (Gargallo, 2014). No es un cuerpo dócil el que marcha, sino uno subversivo, que inscribe su desobediencia en el suelo que pisa. Para Carballo Villagra (2005), esta corporalidad insumisa no sólo revela una crítica al orden social, sino que subvierte la lógica misma del poder:

> Uno de los aportes que hacen estos colectivos es que nos recuerdan la importancia de la corporalidad como la herramienta primaria que se tiene para cuestionar lo social. Posiblemente lo que la sociedad más cobre a estos colectivos es, por un lado, el cuestionamiento abierto que hacen, y por otro, el hecho de utilizar el cuerpo como instrumento subversivo (Carballo Villagra, 2005: 18).

Frente a los discursos que prometen empoderamiento dentro de los moldes del sistema, María Galindo (2021), desde su *Feminismo bastardo*, grita que no se trata de empoderar, sino de destruir las estructuras que oprimen. Galindo sostiene que el cuerpo feminista debe volverse una herramienta de confrontación radical contra los dispositivos del poder patriarcal y colonial que buscan encadenarlo. En este sentido, no puede haber emancipación, si el cuerpo permanece encadenado al engranaje del poder.

Desde esta lectura, el BN se alza como cuerpo colectivo de rebeldía. Esta visión de Galindo (2021) conecta con la experiencia del BN, pues la acción de acuerpar y enfrentar la represión implica una confrontación directa con las estructuras de poder. En palabras de *Atlas*, una de sus integrantes: "*Creo yo que*, *al menos como BN*, *sabiendo que nuestro contingente es más vulnerable*, *la valentía tiene que crecer más*, *el poder y la fuerza que sacamos de no sé dónde tiene que crecer más*" (entrevista, 04/04/2025). La experiencia encarnada del BN no es sólo resistencia: es creación, es potencia (entendida como capacidad de acción y generación de nuevas realidades), es resistencia que se vive y se siente *desde el cuerpo*.

En consecuencia, el cuerpo se despliega no sólo como un campo de batalla política, sino también como un espacio poético. No sólo sostiene el mundo, como afirma Galindo, sino que también puede hacerlo colapsar, retirarse, replegarse y reaparecer desde nuevas formas de acción colectiva. Esta concepción coloca en el centro la intuición, el deseo y la imaginación como dimensiones políticas, desplazando los discursos de derechos o inclusión para apostar, en cambio, a procesos más radicales de despatriarcalización y revolución. En este horizonte, el cuerpo-territorio se concibe como un espacio de creación política y simbólica donde la vida se rehace desde la colectividad y la memoria; allí, la sensibilidad, la emoción y el gesto son actos de insurgencia que reconstruyen el mundo desde la experiencia encarnada (Martínez, 2019). Del mismo modo, las pensadoras de Abya Yala advierten que esta potencia poética del cuerpo no es mero simbolismo, sino una forma de conocimiento situada que resiste la fragmentación impuesta por el pensamiento occidental,

restituyendo el vínculo entre cuerpo, tierra y comunidad como sustento de toda acción transformadora (Gargallo, 2014).

Esta praxis (la confrontación con el sistema y la construcción de un cuerpo colectivo) se refleja en los relatos de las integrantes del BN, quienes no sólo resisten de manera individual, sino que acuerpan, es decir, tejen redes de protección afectiva y política. En palabras de Monarca: "*Se siente como ese lazo*, *esa red de apoyo entre las mismas del Bloque Negro que sabes que si sale mal algo en una*, *las demás van a reaccionar porque* [...], *esa cuestión es de mucho apoyo como lo dije anteriormente*, *o sea*, *que parece ser todavía más cercana a las mujeres de bloque negro*" (entrevista, 04/04/2025).

La calle, entonces, se transforma en un escenario donde la vida misma se reinventa. Es un afuera radical, un lugar donde el lenguaje se reinicia y el cuerpo toma la palabra. No se trata únicamente de un espacio físico, sino de un afuera simbólico donde los cuerpos respiran, conspiran, se encuentran y se reconocen. Como señala Galindo (2021): "¿Dónde podemos actuar? ¿Cuál es el lugar que podemos tener para todo esto? Ese lugar es la calle. La calle es un afuera radical. La calle es un afuera de la institución [...] La calle como lugar donde tomar la palabra y poner el cuerpo" (Galindo, 2021: 99-100).

Como lo explicó nuestra colaboradora Atlas: "*Desde años atrás*, *en marchas anteriores*, *ya se había propuesto lo que era el Bloque Negro: que sería un cuerpo de personas encapuchadas para cuidar y proteger*. *Básicamente*, *aventarse todos los madrazos con la tira para cuidar a las infancias*, *a los adultos mayores*, *a las personas que solamente van a alzar la voz*" (entrevista, 03/04/2025).

El BN encarna un cuerpo colectivo donde la dimensión individual se disuelve para dar paso al tejido conjuntivo. Cubrir el rostro, asumir el anonimato y hablar desde un "nosotras" son estrategias que encarnan esta colectividad afectiva. La pregunta por el "quién" deja de ser relevante; lo que importa es el tejido colectivo que acuerpa y sostiene. Son cuerpos que, lejos de buscar pureza o autenticidad, se ensamblan para resistir. Esta lógica se conecta con la figura del *cyborg* de Donna Haraway (2020), que plantea la superación de los binarismos clásicos del género, el cuerpo y la tecnología. La metáfora del

cyborg ayuda a entender cómo estas identidades colectivas desdibujan las fronteras de lo humano y lo político, abrazando la complejidad como parte de su fuerza disruptiva.

En una línea similar, Michel Foucault (2009) analiza cómo el cuerpo ha sido históricamente objeto de tecnologías de poder destinadas a volverlo dócil y funcional. Instituciones como la prisión, la escuela o el hospital son matrices de normalización. Sin embargo, Foucault también advierte que el cuerpo es un punto posible de resistencia, una fisura dentro de la maquinaria del poder. Esto se refleja en el testimonio de Atlas, quien reconoce: "*Cada vez es menos seguro el ser bloque negro*" (entrevista, 04/04/2025). Esta vulnerabilidad también expone cómo el cuerpo, al estar en el centro de la lucha, se convierte tanto en blanco de violencia como en grieta desde donde emerge la resistencia.

La *territorialización* del cuerpo, entonces, no sólo remite a su ocupación material, sino a su reapropiación política. Como advierten Martín Ignacio Torres Rodríguez y Marta Valentina Torres Rodríguez (2011), esta apropiación (la del cuerpo como territorio de lucha) es siempre conflictiva, pues supone confrontar fuerzas que alienan y fragmentan. En esa misma línea, Susan Bordo (2001) sostiene que los cuerpos están moldeados históricamente por su inscripción en matrices de poder. Frente a ello, el BN prioriza el cuidado y la protección como forma de subversión. Un ejemplo claro es lo que Atlas nos dijo: "*No puedo decir que yo creé mi propio bloque negro porque no fue así*, *siento más bien que son morras que nos unimos con tanto dolor para cuidar a las demás* [...] *El principal motivo del porqué existe el bloque negro es para cuidar y poner el cuerpo para cuidar a las personas pacíficas*. *¿Por qué? Porque en la mayoría de las marchas*, *sean feministas o no*, *siempre se sufre agresión del cuerpo policíaco*" (entrevista 03/04/2025). Este fragmento sugiere que el BN funciona como un cuerpo de autodefensa que protege a las participantes, lo que alinea la definición de "acuerpar" con proteger y poner el cuerpo.

No obstante, es evidente que incluso la potencia del cuerpo como agente político enfrenta el riesgo de captura por parte de lógicas

institucionales. Prácticas como el *performance* político o la manifestación pueden ser estetizadas y neutralizadas. Sin embargo, en las voces del BN emerge una conciencia de ese riesgo y una apuesta clara por sostener la radicalidad del acuerpamiento. Como señaló Atlas durante la segunda sesión: "*Nuestro objetivo como BN es acuerpar, el estar al pendiente de las niñas en todos los recorridos de las marchas, en todos los acompañamientos*" (entrevista, 04/04/2025).

Es así como el acuerpamiento surge no sólo como una táctica, sensible y afectiva, sino como una pulsión viva frente a la violencia colonial y patriarcal que atraviesa los cuerpos. María José Méndez (2023: 38) lo define como "las acciones cotidianas que los cuerpos toman para hacerse espacio unos a otros frente a la violencia de género y racializada". Es decir, se trata de las prácticas corporales que se emprenden para sostener un espacio común, desde la cercanía, el cuidado y la solidaridad. Esta vivencia fue expresada con claridad por Monarca: "*Acuerpar pues, es básicamente poner el cuerpo por las demás, o sea, es de que, ponerte enfrente de ellas para cuidarlas, eso es el acuerpamiento, cuidar a las demás, poner tu cuerpo*" (entrevista, 04/04/2025). Así, los relatos de campo confirman que el acuerpamiento, en la praxis del BN, se encarna como defensa física y emocional, resonando con la conceptualización de Méndez (2023) como una ética de la presencia mutua.

Acuerpar implica también un descentramiento radical del yo. Como explicó Monarca: "*Una deja de lado su sentir para cuidar a las demás*" (entrevista, 03/04/2025). No se trata de empatizar desde la distancia, sino de asumir riesgos compartidos; es hacerse cuerpo junto a las otras, en un gesto que transforma y sostiene. En este sentido, como señala Méndez (2023), el acuerpamiento desplaza el centro desde el yo hacia el nosotras, algo que resuena profundamente en la práctica del BN.

Esta praxis se distancia de las lógicas asistenciales o caritativas. En palabras de Claudia Korol, en diálogo con Berta Cáceres: "El acuerpamiento no tiene nada que ver con financiamientos externos, con ONGs, ni con lógicas asistencialistas, sino con nuestro hábito de caminar juntas y desafiar juntas las trampas del poder patriarcal,

capitalista y colonial" (Korol, 2018, citada en Méndez, 2023: 50, traducción propia).

Monarca respecto al acuerpamiento también agregó: "*El acuerpamiento no siempre es presencial*, *puede ser a distancia*". Esto se entiende como una red de apoyo que trasciende el momento físico de la marcha; sin embargo, en el contexto del BN de la colectiva "Mariposas Negras", el gesto central de acuerpar implica la decisión consciente de poner el cuerpo como escudo, lo cual es fundamentalmente presencial. Monarca posteriormente compartió con nosotras su experiencia de apoyo a distancia: "*Yo no soy de Ciudad de México*, *entonces decía*, [...] *¿qué hago ahí? Si yo no estoy por allá*. *Pero cuando me tocó convivir con ellas*, *pues no sé*, *fue otra onda porque a pesar de la distancia y demás*, *siempre he sentido su apoyo*. *Siempre*, *siempre*" (entrevista 04/04/2025).

Finalmente, acuerpar introduce una noción de cuidado que no es ni sentimental ni abstracta, sino profundamente política y encarnada. Como recuerda Méndez (2023), esta práctica implica también una vigilancia constante sobre las desigualdades que persisten dentro de los vínculos. Así, el acuerpamiento del BN no es sólo resistencia, es también reconstrucción ontológica: una apuesta por modos de existencia que ya laten en el presente. Atlas nos menciona: "*Al final de cuentas*, *siempre se necesita algún grupo de personas que puedan o quieran dar la cara por las 10 000 personas que hay detrás*" (entrevista 04/04/2025).

Reconocer el cuerpo implica ir más allá de su comprensión como una entidad física individual, para entenderlo como un espacio simbólico, colectivo y relacional. Se trata de un cuerpo que se constituye en la confluencia de múltiples presencias, en la urdimbre de una red que acuerpa, protege y lucha, donde cada gesto encarna vínculos de apoyo y resistencia. Este cuerpo expandido trasciende los límites de la materialidad para volverse acción, expresión y movimiento político. Desde las propuestas de las mujeres de Abya Yala, este tejido corporal es también espiritual y político, pues integra la relación con la naturaleza, los ancestros y la memoria colectiva, desafiando la noción moderna de individuo y proponiendo una comunidad que se rehace continuamente en la interdependencia (Gargallo, 2014). A su

vez, los feminismos comunitarios destacan que esta expansión de lo corporal revela la comunalidad como principio vital: una forma de existir en reciprocidad, en la que los lazos entre cuerpos sostienen la vida y configuran modos insurgentes de estar en el mundo (Martínez, 2019).

Esta identidad, lejos de sustentarse en una esencia compartida o en la homogeneidad de sus integrantes, se configura como un entramado dinámico de prácticas, símbolos y acciones corporales que producen sentido desde el margen. Como han señalado Alain Touraine (1997) y Alberto Melucci (1999), la identidad colectiva no se deriva automáticamente de una categoría social, sino que se construye en la práctica misma, en la tensión del conflicto y en la fuerza de la oposición. Así, la identidad no es sólo un punto de partida, sino un proceso en construcción: el resultado emergente de las interacciones entre los actores sociales que se reconocen como parte de un "nosotras". Melucci (1999) argumenta que la identidad implica una definición compartida sobre quiénes son, qué buscan y frente a qué se posicionan. Desde esta perspectiva, el cuerpo como espacio político, performativo y simbólico se vuelve el territorio donde se gesta ese "nosotras" en movimiento. En ese marco, el acuerpamiento no se reduce a una táctica de resguardo o defensa, sino que se encarna como una ética de la presencia mutua, un gesto cotidiano de pertenencia que sostiene y amplifica la identidad colectiva.

Sin embargo, este proceso identitario no se agota en el plano simbólico o estratégico. Lo que lo nutre, lo sostiene y le da continuidad es una red afectiva que trasciende la consigna o la acción visible. Por ello, se vuelve necesario explorar ahora cómo los vínculos afectivos –dimensión que a menudo es relegada por las lecturas políticas tradicionales– constituyen un eje fundamental en la vivencia y consolidación de esta identidad colectiva.

Si el cuerpo es el primer territorio de la política encarnada, *los afectos son el pulso que lo recorre*. El propósito del siguiente apartado es profundizar en la dimensión emocional de la identidad colectiva y en cómo los afectos se convierten en tácticas de lucha. Después de explorar cómo el BN convierte el cuerpo en herramienta de acción

y escudo colectivo, es necesario mirar más de cerca aquello que lo sostiene: las redes invisibles, las tramas emocionales, el calor que se extiende entre las compañeras cuando acuerpan, resisten o simplemente se nombran. Porque no hay cuerpo en pie sin afecto que lo abrace, y no hay insurrección que dure sin vínculos que la nutran. Lo que sigue, entonces, es adentrarse en el corazón palpitante de esta identidad colectiva: una política de los afectos que es la fuerza vital que da sentido, raíz y continuidad a la lucha.

Afectos en resistencia

En las grietas de un mundo que duele, donde la violencia cotidiana se cuela hasta los huesos, hay cuerpos que se abrazan y se sostienen. Cuerpos que acuerpan. Cuerpos que, al encontrarse, encienden una llama de ternura combativa. Porque si el acuerpamiento es la arquitectura de una política del cuerpo colectivo, entonces los afectos son el calor que la habita: el aliento invisible que da vida a la presencia, el pulso que une pieles diversas en una vibración común.

Los vínculos afectivos son, así, la materia emocional que alimenta la acción compartida. No son meras fibras sentimentales: son cuerdas tensadas entre cuerpos que resisten, rutas emocionales por las que transita el compromiso, la rabia, el amor. Son las venas de una comunidad que se rehúsa a marchar sola, que se reconoce en el eco del cuidado mutuo. En esta clave, el afecto deja de ser algo íntimo o anecdótico para tornarse político; una fuerza que sostiene la vida en común y la inscribe en los territorios de la resistencia (Dobles *et al.*, 2017).

En este sentido, los afectos no deben ser concebidos como opuestos a la razón, sino como dimensiones profundamente implicadas en los procesos de decisión, interpretación y resistencia (Guber, 2011; Le Breton, citado en Fernández, 2010 cit. en Dobles *et al.*, 2017). Como señala Fernández (2000), sentir es una forma de estar en contacto con lo desconocido, con aquello que irrumpe en la realidad y nos implica. Así, los afectos son "sacudidas" que informan de cam-

bios significativos, tanto a nivel individual como colectivo, configurando territorios de sentido que son, al mismo tiempo, subjetivos y compartidos.

Los afectos, entonces, configuran territorios de sentido. Espacios donde lo personal y lo colectivo se funden, donde el dolor encuentra palabras, donde la rabia se hace consigna. Pero no nacen del vacío. Nacen del cruce de memorias, heridas, herencias coloniales y patriarcales, de historias que han dejado marcas sobre la piel. Tal como lo plantea Le Breton (2012), la afectividad se despliega a partir de interpretaciones subjetivas de las situaciones, lo que implica reconocer su carácter diferenciado y político. Por ello, no deben romantizarse: los afectos también pueden inmovilizar o reproducir opresiones (Sawaia, 2009, citado en Dobles *et al.*, 2017). No obstante, en su dimensión transformadora, pueden articular resistencias, como lo hacen el amor, la solidaridad o la rabia, que se convierten en potencias para generar comunidades sentipensantes (Fals Borda, 2013, citado en Dobles *et al.*, 2017).

Desde un enfoque interseccional y decolonial, autores como bell hooks (2000) y Audre Lorde (2009) han insistido en el potencial político de los afectos. Hooks propone el amor y el cuidado como prácticas revolucionarias, mientras que Lorde entiende las emociones como fuentes de conocimiento y articulación colectiva. Esta mirada permite comprender que los vínculos afectivos no son simples "añadidos emocionales", sino estructuras que permiten sostener la vida en común, desafiar las formas hegemónicas de subjetividad y reconfigurar las formas de hacer política.

Lo anterior se refleja en el discurso construido durante una de las actividades realizadas en el proceso de entrevista, en la cual se mostró a las colaboradoras una serie de imágenes del BN en acción. Se les pidió que describieran las emociones que les evocaban dichas imágenes, a lo cual Espejito, Jade y Monarca –chicas pertenecientes a la colectiva, pero pacíficas[7]– declararon lo siguiente: "*Yo siento*

[7] En el interior de una colectiva feminista que cuenta con BN, también hay compañeras que optan por formas pacíficas de participación. Aunque sus formas de actuar sean

admiración. *Yo siento valentía y mucho amor*. *Yo siento la unión de un grupo de morras*, *que su misión principal es cuidar a las demás*" (entrevista, 09/04/2025). Esta declaración no sólo verbaliza afectos, sino que produce un saber situado desde la emoción, una epistemología encarnada que, como plantea Lorde (2009), da forma a la acción colectiva y al sentido de pertenencia insurgente. Lorde sostiene que las emociones (especialmente la rabia) son una fuente vital de información y conocimiento que debe ser utilizada como catalizador para la acción política, no como un fin en sí misma.

En esa misma línea, otro testimonio relata: "*Se siente como muy increíble [...] cómo las pacíficas de cierta manera te admiran [...] se siente muy bonito esa experiencia*" (entrevista, 03/04/2025). Aquí se manifiesta lo que Axel Honneth (1997) define como reconocimiento afectivo: la legitimación simbólica y emocional que refuerza la presencia del BN en el espacio público. Este reconocimiento, aunque no se busque como objetivo, actúa como un motor que fortalece la cohesión y la agencia política.

El cuidado también se enuncia como práctica concreta, esto se vio cuando una de ellas habló respecto a su compañera: "*Monarca*, *una morra que siempre la ves cuidando a las morras*" (entrevista, 03/04/2025). El cuerpo de Monarca, entonces, se convierte en un cuerpo afectivo (Grosz, 1995), una superficie de contención, lucha y memoria. Esta dimensión se intensifica en testimonios que articulan el afecto como ética de cuidado político, como una de ellas mencionó: "*A todas las morras*, *incluso aunque no las conozca*, *les voy a tener un cariño [...] que me va a hacer querer cuidarlas y querer que estén bien*" (entrevista, 04/04/2025). O también en otro testimonio donde una entrevistada expresó: "*Aunque no me caigas bien*, *pero te quiero bien*" (entrevista, 04/04/2025). Todo lo anterior resuena como una ética del cuidado radical, donde el vínculo no se sostiene por afinidad, sino por compromiso colectivo.

---

distintas, comparten los mismos principios, preocupaciones y objetivos frente a las múltiples violencias que enfrentan las mujeres. Su postura no está en oposición al BN, sino que representa otra manera de formar parte del movimiento y de aportar a la lucha desde su propia perspectiva.

La emoción desbordada también se hace presente cuando al mostrar las imágenes una de las colaboradoras dice con emoción: "*No sé por qué me dieron ganas de llorar*" (entrevista, 09/04/2025). Este gesto íntimo, lejos de ser individual, se inscribe en una memoria emocional compartida (Ahmed, 2015), donde las emociones circulan, se pegan a los cuerpos y orientan su acción. Del mismo modo, la tristeza expresada por una de ellas al decir: "*No tendríamos por qué marchar*" (entrevista, 09/04/2025) no paraliza, sino que politiza: se convierte en un motor para resistir, en lo que Sawaia (2009) denomina afecto movilizador.

Todas estas expresiones muestran que los vínculos afectivos no son accesorios de la lucha, sino su condición de posibilidad. Como comunidad sentipensante (Fals Borda, 2013, citado en Dobles *et al.*, 2017), el BN se configura desde una emocionalidad que no es refugio, sino territorio de disputa. En coherencia con las prácticas políticas de los feminismos comunitarios, los afectos son entendidos como energía vital que sostiene la existencia colectiva y que se convierte en una forma de acción que desafía las jerarquías patriarcales y coloniales (Martínez, 2019). Desde las experiencias de las mujeres de Abya Yala, el afecto es también una pedagogía de la vida: una forma de pensar con el corazón y de sentir con la memoria, donde el amor, la rabia y la ternura son lenguajes políticos que restauran la confianza y la capacidad de imaginar futuros comunes (Gargallo, 2014). Como advierte María Galindo (2021), la identidad colectiva puede convertirse en engranaje de dominación si se cierra sobre sí misma. Frente a ello, el BN rehúye la homogeneidad y construye una identidad desde el afecto, la diferencia y la desobediencia.

Los vínculos no sólo cohesionan al grupo, sino que lo constituyen políticamente, resignificando el dolor, la rabia o la ternura como fuerzas transformadoras. Desde una mirada sociocultural y constructivista, estas relaciones configuran identidades emergentes que se entretejen en narrativas, gestos y experiencias situadas. El afecto y la acción se entrelazan en un proceso dinámico donde el cuerpo se vuelve un archivo de memoria y herramienta política. En este entretejido, la experiencia colectiva no surge de una idea abstracta de

comunidad, sino de la práctica cotidiana de sostener la vida en común: cuidar, acuerpar y resistir. Las reflexiones del feminismo comunitario muestran que esta práctica no es secundaria, sino el núcleo de toda emancipación; la vida se vuelve política cuando se defiende colectivamente, cuando los cuerpos se organizan en torno al cuidado y la reciprocidad como estrategias de supervivencia (Martínez, 2019). Desde las filosofías insurgentes de Abya Yala, este tejido de vínculos constituye una ontología de la relación: la conciencia de que existir es estar en conexión, que la memoria y el afecto son los cimientos sobre los que se reconstituye la comunidad frente a las violencias coloniales y patriarcales (Gargallo, 2014).

El BN se configura entonces como un territorio emocional insurgente. Un espacio donde las emociones no son privatizadas ni minimizadas, sino compartidas, reconocidas y politizadas. Donde cada cuerpo es archivo viviente, memoria colectiva, vibración afectiva.

Así, en cada marcha, en cada encuentro, en cada ronda de palabras, florece esa verdad radical: *donde arde el cuidado*, *florece la rebeldía*. Porque es desde el amor furioso, la ternura feroz, y la solidaridad encarnada, que se construyen los nuevos mundos que aún no existen, pero que ya laten en los cuerpos que acuerpan, protegen y resisten.

En este entramado de cuerpos que acuerpan, emociones que movilizan y vínculos que sostienen, se ha tejido una resistencia que no sólo desafía al poder, sino que también imagina otros modos de existir. El BN no sólo ocupa las calles, sino que reconfigura las formas de hacer política desde el afecto, el cuidado y la colectividad. Llegado este punto, es necesario detenernos, mirar hacia atrás y hacia adentro, y trazar algunas reflexiones finales que permitan dar cuenta de lo que esta experiencia encarnada nos ha revelado: no sólo sobre el cuerpo y la lucha, sino también sobre los mundos posibles que ya se están gestando en cada gesto compartido.

Reflexiones finales

La identidad colectiva del BN de la colectiva "Mariposas Negras" se teje en la trama invisible de los afectos compartidos, en la resistencia cotidiana y en la disputa por los sentidos del cuerpo y la vida. Lejos de ser una esencia fija, esta identidad es un proceso vivo, situado y profundamente relacional, donde cada gesto, cada emoción, cada abrazo se convierte en acto político.

El acuerpamiento, entendido como una forma radical de cuidado colectivo, se despliega más allá de la presencia física. Se expande en la escucha atenta, en el mensaje de apoyo, en la mirada que contiene. Es una ética encarnada que sostiene la lucha y a sus sujetas, convirtiéndose en una manera de habitar el mundo desde la ternura insurgente.

Las emociones –la rabia, el amor, el miedo, la admiración– no son sólo respuestas individuales, sino fuerzas colectivas que movilizan la acción. Se politizan en el encuentro, se transforman en lenguaje común y en herramienta para la transformación. En este espacio, la vulnerabilidad deja de ser debilidad para convertirse en condición compartida que habilita nuevas formas de relación, cuidado y resistencia.

La decisión de resguardarse en el anonimato no es un rechazo al reconocimiento, sino una afirmación de la colectividad como forma de existencia. Es una estrategia de protección que desdibuja las autorías individuales y refuerza una identidad horizontal que resiste la cooptación institucional.

A partir del trabajo de campo realizado, observamos que el grupo "Mariposas Negras" retoma y resignifica esta táctica desde un posicionamiento feminista, autodefensivo y comunitario. Lejos de reproducir una lógica homogénea, sus acciones se inscriben en un marco ético que prioriza el acuerpamiento, el cuidado colectivo y la contención afectiva, especialmente en contextos de alto riesgo como las marchas o los enfrentamientos con fuerzas de seguridad. Este análisis busca entonces dar cuenta de cómo estas mujeres jóvenes disputan y reconfiguran sentidos comúnmente atribuidos al BN, así como los binarismos que ordenan las lecturas dominantes sobre la protesta.

Este trabajo no sólo ha sido un ejercicio académico, sino una experiencia profundamente transformadora. Nos ha interpelado como mujeres, como investigadoras, como seres afectivos y políticos. Nos ha enseñado que la identidad colectiva no es una categoría fija, sino un tejido vivo, hecho de dolores compartidos, rabias dignas y afectos movilizadores.

Gracias a las voces del BN, aprendimos que la resistencia no se expresa sólo en la confrontación directa con el poder, sino también en la capacidad de construir refugios afectivos en medio del conflicto. Hemos comprendido que el acuerpamiento es una estrategia para hacer frente a los impactos emocionales de la protesta, del riesgo y del estigma, y reafirma que el vínculo es una forma de sostener la lucha.

En el corazón del BN, las afectividades colectivas se despliegan como un lenguaje subterráneo que no necesita traducción: un roce de manos, un grito compartido, el calor de una espalda cuidando otra. Son esas tramas invisibles de emoción, compromiso y ternura las que sostienen a las "Mariposas Negras", incluso cuando el miedo aprieta el pecho o la represión intenta silenciar los cuerpos. Estas afectividades no son adornos ni ornamentos de la lucha; son su nervadura esencial, la raíz que permite que florezca lo político desde lo sensible. En su entretejido, se encarna una política de la alegría que no ignora el dolor, sino que lo abraza y lo convierte en energía vital para seguir caminando juntas, resonando con la certeza de que no hay transformación sin vínculo, y no hay vínculo sin afecto.

Por mis hermanas de lucha que ponen su vida y su cuerpo.
Hoy, les acuerpo con mi voz porque esto es lo único que tengo.

Fragmento de la canción
"8M fuimos todas", Prania Esponda

Referencias

Ahmed, Sara (2015), *La política cultural de las emociones*, Traficantes de Sueños, Madrid.

A-Infos. Anarchist News Service (2001), *Autonomia and the Origin of the Black Bloc*, 10 de junio, [https://www.ainfos.ca/01/jun/ainfos00170.html] (consultado el 16 de junio de 2025).

Bordo, Susan (2001), "El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo", *La Ventana*. *Revista de Estudios de Género*, vol. 2, núm. 14, pp. 7-81, [https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88412394003].

Carballo Villagra, Priscilla (2005), "El cuerpo como escenario", en Priscilla Carballo Villagra, Onésimo Rodríguez Aguilar, Mario Castañeda y Mario Zúñiga (comps.), *Culturas juveniles*. *Teoría*, *historia y casos* (pp. 9-19). Flacso (Cuaderno de Ciencias Sociales, no. 136), Costa Rica.

Dobles Oropeza, Ignacio, Masís Méndez, María José, Cambronero Rodríguez, Andrés y Fernández Vásquez, Daniel (2017), "Afectividad y dinámicas grupales: una aproximación a los movimientos sociales", *Revista Reflexiones*, vol. 96, núm. 1, pp. 75-85, [https://doi.org/10.15517/rr.v96i1.30633].

Fernández, Ana María (2000), *La diferencia desquiciada: psicoanálisis*, *diferencia sexual y clínica*, Paidós, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2009), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 2a. ed., Siglo xxi Editores, México.

Galindo, María (2021), *Feminismo bastardo*, Universidad de Santiago de Chile.

Gargallo, Francesca (2014), *Feminismos desde Abya Yala*. *Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Corte y Confección, México.

Grosz, Elizabeth (1995), *Espacio*, *tiempo y perversión: ensayos sobre la política de los cuerpos*, Routledge, Nueva York.

Guber, Rosana (2011), *La etnografía*. *Método*, *campo y reflexividad*, Siglo xxi Editores: Buenos Aires.

Haraway, Donna (2020), *Manifiesto ciborg*, Kaótica Libros, Madrid.

Honneth, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.

hooks, bell (2000), *All About Love: New Visions*, William Morrow, Nueva York.

Husserl, Edmund (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913], Fondo de Cultura Económica, México.

Le Breton, David (2012), *Antropología del dolor*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Lorde, Audre (2009), *La hermana*, *la extranjera*, Horas y Horas, Madrid.

Martínez, Silvana (2019), "Feminismo comunitario: Una propuesta teórica y política desde Abya Yala", *Servicios Sociales y Política Social. Revista*, núm. 119, pp. 21-33.

Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva*, *vida cotidiana y democracia* (A. Massolo, trad.), El Colegio de México (trabajo original publicado en 1996).

Méndez, María José (2023), "*Acuerpar*: The Decolonial Feminist Call for Embodied Solidarity", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 49, núm. 1, pp. 37-61, [https://doi.org/10.1086/725839].

Sawaia, Bader (2009), "Psicología y desigualdad social: una reflexión sobre la libertad y la transformación social", *Psicología y Sociedades*, vol. 21, núm. 3, pp. 364-372.

Torres Rodríguez, Martín Ignacio y Torres Rodríguez, Marta Valentina (2011), "Territorialización del cuerpo: el cuerpo como un espacio de lucha", *Revista Geográfica de América Central*, vol. 2, núm. 47, [https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2800].

Touraine, Alain (1997), *La voz y el fenómeno: El problema de la identidad* (J. J. Sánchez, trad.), Siglo xxi Editores, México.

Fecha de recepción: 15/06/25
Fecha de aceptación: 17/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564185-208

Arte y desobediencia frente al orden de género en el Istmo de Tehuantepec

*Patricia Matus Alonso**

Resumen

El presente artículo analiza el proceso de constitución de lo que he denominado *devenir neozapoteca* a través de las voces y las experiencias de dos creativas de la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. A partir de sus trayectorias educativas y artísticas, se busca analizar cómo sus prácticas en el cine comunitario y las artes plásticas develan un malestar frente al género y la etnicidad como categorías fijas e inmutables. Se utilizó una metodología etnográfica que combina entrevistas en profundidad y reflexiones del diario de campo para comprender cómo el trabajo creativo de estas mujeres no sólo refleja, sino también critica y reinterpreta su realidad cultural.

Palabras clave: cultura de género, etnicidades emergentes, prácticas culturales, devenir neozapoteca, sujetas nómades.

Abstract

This article analyzes the process of what I refer to as "becoming Neo-Zapotec" through the voices and experiences of two women artists from the

* UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, asesorada por la Dra. Jahel López Guerrero. Correo electrónico: [patriciamatusalonso@gmail.com] / ORCID: [0009-0000-0286-656X].

Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca. Drawing on their educational and artistic trajectories, the study explores how their practices in community filmmaking and visual arts reveal a sense of discomfort with gender and ethnicity as fixed and immutable categories. The research employs an ethnographic methodology that combines in-depth interviews and field diary reflections to understand how these women's creative work not only reflects but also critiques and reinterprets their cultural reality.

Keywords: gender culture, emergent ethnicities, cultural practices, becoming neozapotec, nomadic subjects.

Introducción

Cinthya y Yú nacieron en Asunción Ixtaltepec y Unión Hidalgo, dos comunidades pertenecientes al Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México. Su trayectoria de vida se caracteriza por haber salido de sus comunidades para estudiar la universidad y, aunque hoy en día son profesionales graduadas entre los 25 y 35 años, comparten el recuerdo de su trayectoria universitaria como un proceso que posibilitó el nacimiento de reflexiones, deseos y fantasías (Garzón Martínez, 2018), que se materializan en dos prácticas creativas distintas: el cine comunitario y las artes plásticas.

Conocí a estas mujeres durante mi investigación doctoral enfocada en comprender cómo la trayectoria universitaria participa en el devenir de subjetividades complejas y enriquecidas que, en algún momento, retan el orden de género del lugar de origen. Desde ese entonces he generado un gran interés y admiración por su trabajo. Considero que, con gran sensibilidad, belleza y (auto)crítica, ponen sobre la mesa lo que las incomoda de su contexto y, quizás sin tenerlo en mente, desde su creatividad individual nos reiteran la añeja pero igual de necesaria consigna feminista de que lo personal es político.

Este artículo es escrito en el marco de mi investigación posdoctoral realizada en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades con apoyo del programa de becas pos-

doctorales en la UNAM. Mi interés es posicionar a mis compañeras como parte de una genealogía de artistas e intelectuales en la región cuyo hacer creativo y político ha permitido la discusión sociológica y antropológica de categorías como etnicidad y, asimismo, intentar comprender que la situación actual del Istmo de Tehuantepec caracterizada por dinámicas de discriminación hacia las mujeres, violencia y despojo, es parte constitutiva de sus representaciones culturales (Cejas, 2020).

Los fragmentos etnográficos que presentaré fueron recopilados a través de entrevistas a profundidad. Asimismo, se mostrarán algunas notas de mi diario de campo, las cuales surgen del proceso de investigación, pero también de recuerdos y conversaciones con familiares que se derivan de mi pertenencia a la comunidad de Juchitán de Zaragoza.

Una etnografía de la etnografía. ¿Quiénes son las neozapotecas?

Fue una casualidad que mi trabajo de campo enfocado en mujeres universitarias que habían regresado a su comunidad me llevara a conocer a una generación de creativas que podemos reconocer bajo la categoría "neozapotecas". Es decir, nunca tuve la intención de establecer esto como un criterio de inclusión y, asimismo, fue una doble serendipia, pues ni Cinthya, ni Yú se reconocen como parte del canon artístico.

La realidad es que sus actividades creativas que, a mis ojos, son expresiones de lo que hoy se denomina artivismo (Cejas, 2020) constituyen luchas cotidianas o segundas jornadas que se suman a sus trabajos "formales", necesarios para sobrevivir como muchas otras mujeres del Istmo que se enfrentan a la precariedad laboral, al desempleo y a la falta de oportunidades en el lugar de origen.

En este artículo me refiero a sus actividades dentro del cine comunitario y las artes plásticas como prácticas creativas o prácticas culturales que constituyen una práctica corporal (Muñiz, 2018). Esta precisión no intenta reiterar las discusiones entre lo que es arte

y lo que no lo es, más bien busca argumentar que su hacer creativo es producido por su contexto (Cejas, 2020), de allí la importancia de su análisis.

La antropóloga e historiadora Elsa Muñiz desarrolla el concepto de prácticas corporales para dar cuenta del proceso:

> En el que se producen los sujetos en virtud de un conjunto de acciones performativas […] mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros, a través de las cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos (Muñiz, 2018: 282).

Las prácticas corporales podrían definirse como:

> Sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo; si consideramos que forman parte del medio en que se producen, es decir, que son históricas, estaremos de acuerdo en que los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian, no son independientes de las transformaciones del medio y/o del contexto en el que se desarrollan (Muñiz, 2014: 27).

Me parece importante decir que si bien lo que aquí denomino "prácticas creativas" o "prácticas culturales" no eran parte de mis intereses iniciales de investigación, pronto me vi obligada a mirarlas, pues además el campo me colocó en distintas ocasiones frente a una categoría *emic*, esas que son tan importantes para el hacer antropológico.

Cinthya fue la primera compañera que entrevisté. Ella es una joven que ha incursionado al cine documental a través de convocatorias del Estado. Su primer cortometraje documental titulado *Huachinango rojo* aborda el ritual de comprobación de la virginidad y la violencia contra las mujeres en el Istmo. En aquella entrevista me habló sobre cómo sus aprendizajes en la universidad y, luego, su in-

vestigación para su película la habían hecho preguntarse sobre otras formas de ser zapoteca. Le parecía que había un discurso dominante sobre la feminidad zapoteca que no le hacía sentido y se preguntaba cómo sería una zapoteca feminista, que quizás no encarnara los elementos considerados socialmente parte de la identidad. Esa fue la primera vez que Cinthya se nombró como neozapoteca:

> Neozapoteca es esta zapoteca que ya trae otro tipo de pensamiento […] que el feminismo, que las luchas entre mujeres, pero no dejan las enaguas y creo que podría ser… tanto Paula, como tú, como muchas mujeres que decimos *ok*, somos zapotecas, sí, hablamos o no hablamos zapoteco, pero crecimos acá y sabemos la cultura, pero también estamos dispuestas a traer otro tipo de luchas (Cinthya. Entrevista 2021).

Meses después, conocí a Yú, una creativa multidisciplinaria que hace imágenes con cianotipia, ilustraciones y pinturas con tierra que invitan a reflexionar sobre la defensa del territorio istmeño y la violencia contra las mujeres. Cuando la conocí fue la segunda vez que, por las bondades de la etnografía, volví a escuchar sobre el neozapotequismo.

Aquel encuentro con Yú fue revelador. Platicaba con ella sobre unas ilustraciones que había hecho después del terremoto de 2017, un momento en que el Istmo vivía una crisis de violencia que se sumaba al fracaso en la reconstrucción. Ella me explicaba que sus prácticas no se asemejan a lo que normativamente se considera "arte zapoteca", pues no se adhiere a una estética conformada por flores, siluetas de mujeres y colores brillantes. En esa ocasión, le conté sobre lo que Cinthya me había dicho acerca del neozapotequismo. Fue increíble que en ese momento Yú abriera su libreta y me enseñara algo que había dibujado días atrás. En letras grandes con lápiz, sobre la hoja blanca se leía la palabra: neozapoteca. En entrevista nos cuenta:

> Creo que me sitúo en esta corriente estética de neozapoteca porque estéticamente la obra y yo como artista no vamos en ese camino tra-

> dicional del arte istmeño; creo que yo vengo acompañada de una generación nueva que trae otras propuestas y lo que yo hago desde mi lugar, del espacio situado es muy importante para mí porque siempre estoy entre Oaxaca y el Istmo, siempre estoy en esos dos lugares y desde esos dos lugares intento producir algo a partir de mí (Yú. Entrevista 2022).

Pasó el tiempo y me quedé reflexionando en lo que conozco sobre el Istmo, especialmente sobre Juchitán de Zaragoza, de donde soy originaria. Desde niña he sabido que en esa región la creatividad, el arte, la política y la identidad han ido de la mano. Recordé aquellos fragmentos que leí en un libro de la antropóloga Marinella Miano (2002) sobre los primeros istmeños que habían ido a estudiar al entonces Distrito Federal, y cómo conformaron una primera generación de estudiosos que posicionaron a la región fuera del Istmo por primera vez. Rememoré las narraciones de mis padres sobre el movimiento coceista conformado en los años setenta y sus logros, canciones y edificaciones legendarias como la casa de la cultura y el foro ecológico (Campbell, 1989). Recordé también las luchas más recientes en contra de las empresas eólicas y el corredor interoceánico, así como los poemas y cuentos de poetas y escritoras admiradas como Irma Pineda y Natalia Toledo. De pronto me pregunté si mis compañeras no eran parte de esa genealogía. Por supuesto que lo eran, al igual que una generación de poetas jóvenes, cineastas, muralistas, raperas e ilustradoras, pero: ¿qué estaba en juego?, ¿por qué el "neo" junto a lo zapoteca?

Me pareció que era fundamental analizar el neozapotequismo desde una perspectiva situada e interdisciplinar.

El neozapotequismo es un nomadismo

El campo de la filosofía y las ciencias sociales se ha caracterizado por disputas acerca del sujeto, la subjetividad y la etnicidad. Pensando en el sujeto, por ejemplo, el antropólogo François Laplantine (2010) expone cómo hemos pasado de un sujeto ahistórico, asocial, fijo e in-

mutable a un sujeto procesual inscrito en la Historia. Lo mismo pasa con la subjetividad. Retomando a la filósofa italiana Rosi Braidotti, hoy sabemos que estamos frente a subjetividades encarnadas, contradictorias, nómades (Braidotti, 2015). De tal manera, que el sujeto y la subjetividad son hechos encarnados e indisolubles (Muñiz, 2014).

Estamos también en un momento de disputa de la categoría etnicidad. Atravesamos un discurso de un Estado que se reconoce pluriétnico y pluricultural, al mismo tiempo en que legitima formas de dominación contra las comunidades indígenas y es el eje central de una representación que vincula lo étnico con el atraso, lo folklórico, lo unificado y lo atrapado en el pasado. Así, los estudios culturales con personajes como Stuart Hall (2010) y Eduardo Restrepo (2004), vienen a recordar que no existe una etnicidad, sino etnicidades en plural.

Con esto en cuenta, me parece que el neozapotequismo es una expresión local y situada que nos pone a pensar que, efectivamente, las subjetividades y etnicidades son procesos encarnados que hacen parte de la gran Historia (Laplantine, 2010).

En este texto explico, a la luz de Braidotti (2005, 2015), que el neozapotequismo es un nomadismo; es una subjetividad encarnada que asume la contradicción como parte de su devenir. Asimismo, con Stuart Hall (2010) pienso que el neozapotequismo es una etnicidad "sin garantías", pues conlleva una visión anti-anti-esencialista de la identidad y la etnicidad[1] (Restrepo, 2004), lo cual implica que no busca la necesaria correspondencia con elementos culturales que, desde distintos discursos, se han constituido como propios de lo zapoteca-istmeño.

[1] Siguiendo la lectura que Eduardo Restrepo hace a las teorías de la etnicidad de Stuart Hall, entendemos la etnicidad "sin garantías" como aquella que cuestiona los esencialismos que desde la teoría social se han desplegado para el análisis de la etnicidad. Por un lado, se opone a los enfoques que proponen una necesaria correspondencia entre un plano de la vida social y otro. Por ejemplo, una necesaria correspondencia entre la etnia y el lugar de nacimiento. Asimismo, se opone a los enfoques que argumentan que hay una necesaria no correspondencia entre estas relaciones. La propuesta anti-anti-esencialista de la etnicidad de Hall demanda su historización y contextualismo radical, propone que "debe estudiarse y conceptualizarse en relación con los procesos de subjetivación que la posibilitan y que producen el sujeto étnico" (Restrepo, 2004: 72).

Los ejercicios de contextualismo radical (Grossberg, 2009) son muy importantes en este tenor. Nos dice Braidotti (2015: 222) que las sujetas nómades son "cartografías vivientes del presente" o "mapas políticamente informados" y, en este caso, el "neo" que antecede a lo zapoteca, lejos de ser una ruptura, es una continuidad crítica y un devenir que nos arroja un mapa de la situación actual del Istmo de Tehuantepec, la cual, a modo de tecnología de género (De Lauretis, 1996) interpela a las mujeres zapotecas, las produce.

En un cruce entre lo *emic* y lo *etic*,[2] propongo el devenir neozapoteca como una categoría que comprende un proceso de producción subjetiva en donde se intersecan el malestar de la cultura de género istmeña; la experiencia del racismo ante el encuentro de poblaciones no zapotecas –en este caso durante la trayectoria universitaria–; el hecho de vivir en un territorio en constante transformación, asediado por la violencia cotidiana, narcotráfico, feminicidios y megaproyectos y, al mismo tiempo, el amor por la cultura de origen y el deseo de pertenencia comunitario.

El neozapotequismo como he dicho antes, no es una ruptura sino un devenir producido por un contexto complejo, híbrido y contradictorio. Es una figuración basada en la resistencia (Anzaldúa, 2015; Braidotti, 2015), un acto performativo (Butler, 1998) y una etnicidad emergente y sin garantías (Restrepo, 2004; Hall, 2010).

Devenir neozapoteca

A modo de nota a favor de la comprensión me permito resumir de manera muy simplista la trayectoria universitaria de mis compañeras, pues es fundamental para comprender el devenir neozapoteca y la naturaleza constitutiva de sus prácticas culturales (Cejas, 2020).

[2] En la labor etnográfica se conocen dos perspectivas analíticas distintas. La perspectiva *emic* es la que los miembros de una cultura elaboran sobre ella, mientras que la *etic* es la que se construye teóricamente a partir del análisis antropológico de la realidad (Restrepo, 2018).

Defino aquí la trayectoria universitaria como el tiempo que ocurre desde que se movilizan los recursos para acceder a la educación hasta el momento en que vuelven o no a la comunidad de origen. De tal manera que la trayectoria universitaria abarca tres transiciones y/o puntos de inflexión (Blanco, 2011): la salida de la comunidad, la llegada al nuevo contexto y el regreso.

Las compañeras que entrevisté salieron de sus comunidades para estudiar la universidad, pues en ese entonces había muchas dificultades para acceder a la educación superior. A excepción del Instituto Tecnológico del Istmo, ubicado en Juchitán de Zaragoza, la manera más accesible de recibir educación superior era en las ciudades de Oaxaca, México o Tuxtla Gutiérrez. Como aquellos istmeños relatados por Marinella Miano (2002), estas mujeres salieron de sus casas, sin embargo, no fue fácil pues se enfrentaron a diversos escenarios por su condición de clase, género y etnia.

Una de las primeras pruebas que debieron atravesar fue lograr el apoyo de la familia y el permiso del padre, lo cual no fue fácil, pues además de las dificultades económicas, su cuerpo femenino era leído como un símbolo de debilidad; así que mandarlas a estudiar fuera parecía una inversión riesgosa con grandes posibilidades de pérdidas no sólo del dinero invertido, también del honor de la familia.

Una vez instaladas en la universidad, atravesaron por diversas situaciones desde dificultades económicas, soledad y nostalgia por la familia que se quedó atrás, hasta situaciones de burla por su acento y vestimenta, acoso y racismo por parte de sus compañeros y profesores.

Lo anterior nos alerta sobre la atención y cuidado que merece el estudiantado foráneo, pues se expone a diversas situaciones de peligro dentro y fuera de la universidad, donde incluso se pone en riesgo la vida (Vásquez García y Castro, 2008). A pesar de ello, con el paso del tiempo la estancia en la universidad también crea nuevas experiencias. En el caso de mis compañeras, al tener espacio a solas descubrieron su autoconcepto, exploraron su sexualidad, sus gustos y devinieron en mujeres valientes, creativas e independientes.

Esto último es un aspecto que me interesa particularmente porque conlleva complejidades y más cuestionamientos que certezas.

Debo decir que también me concierne por mi propia situación (Haraway, 1995) dentro de esta generación de mujeres que fuimos las primeras generaciones en salir de casa para estudiar, interpeladas por un discurso que ponía la educación como una condición de posibilidad para la superación, el éxito, la libertad y el orgullo de nuestras comunidades de origen.

He observado, sin embargo, que la trayectoria universitaria nos coloca en un lugar complicado caracterizado por el orgullo familiar, el miedo de nuestros padres y madres a que trunquemos los estudios, la frustración posterior ante el desempleo, las ganas de volver a la comunidad y, simultáneamente, las ganas de no volver y continuar explorando. Nos hace devenir en sujetas inacabadas, nómades (Braidotti, 2015) –lo cual nos gusta– pero se contrapone a lo que sentimos que se espera de nosotras.

En varias ocasiones, mis amigas expresaron la sensación de que lo que se espera de ellas ahora que han terminado sus estudios es el matrimonio y la maternidad:

> Te enseñan esta forma de vida en que terminas tu carrera, tienes ya trabajo, ¿qué sigue?: casarte ¿no?, tener hijos –y ya tienes 25 años–; la verdad es que así piensan aquí todavía (Cinthya. Entrevista 2021).

Me reconozco en sus testimonios, pues también he sentido que cometo una falta por haberme comprometido con mi educación y haber "dejado mis roles de lado".

De allí viene lo que, apelando al conocimiento situado (Haraway, 1995), he nombrado el malestar de la cultura de género, lo cual defino desde una coproducción y un espejo con las experiencias de mis compañeras y con un cruce entre la antropología médica crítica y los estudios feministas como sensaciones de falla y una suerte de desobediencia al orden de las cosas.

El malestar de la cultura de género se caracteriza por "dolores del alma, estados de tristeza, ansiedades o pesares" (Menéndez, 2005: 59) que proceden de relaciones sociales (Kleinman, 1988; Scheper-Hughes, 1992), en este caso, una cultura de género histórica,

patriarcal y dicotómica, la cual produce y, a la vez, se sustenta en las representaciones de la feminidad y masculinidad de los discursos hegemónicos (Muñiz, 2001, 2002).

Este malestar es complejo, pues se imbrica con el amor por la cultura. La antropóloga Margarita Dalton (2010) ha explorado con gran detalle cómo las zapotecas del Istmo de Tehuantepec construyen su identidad, fortaleza y amor propio a través de rituales del ciclo de la vida en donde ellas son las protagonistas. Ser una mujer zapoteca es un orgullo e implica saberse constituida por una serie de representaciones gustosas que, por supuesto, construyen el género y la feminidad en la región (De Lauretis, 1996).

Es, de hecho, este arraigo el que implica nuevos dolores, resistencias y malestares de género que hacen parte del devenir neozapoteca, como el hecho de que al volver a la comunidad se encuentran con un territorio feminicida, violento y ocupado por megaproyectos, como se observa en los siguientes testimonios:

> Un golpe que me dio de realidad fue una noticia de una mujer que encontraron en una maleta. Yo viví toda mi vida en el Istmo y nunca había escuchado eso y eso me hizo preguntarme. ¿Por qué acá? Eso no pasa, pasa en la Ciudad de México, aquí es el Istmo, acá es pueblo zapoteca (Cinthya. Entrevista 2021).

> Empezaron a llegar los ventiladores eólicos dentro del pueblo y cuando había calma se escuchaba el zumbido, o sea sí llegaba el *zuuummm zummm zummm* y yo decía. ¿Qué es ese ruido? […] Para mí sí fue una cosa preocupante, escuchaba un ruido constantemente estando en el centro y yo no me imaginaba la gente que vivía más cerca cómo vivía ¿no?, ahora se escucha más porque son más (Yú. Entrevista 2022).

Devenir neozapoteca es entonces una figuración que nos sitúa como sujetas encarnadas y localizadas en un contexto específico. Alguna vez Gloria Anzaldúa escribió sobre la figuración mestiza "aunque defiendo mi raza y mi cultura cuando se las ataca por parte de no mexicanos, conozco el malestar de mi cultura" (2015: 64), decía.

La figuración neozapoteca implica una subjetividad compleja, multiestratificada y en proceso, así como la toma de conciencia de las relaciones de poder que nos constituyen y que tienen que ver con la propia localización. Es devenir en un proceso continuo, híbrido e interconectado (Braidotti, 2005) que implica saberse conformada por un marco simbólico asociado a la tradición zapoteca que causa orgullo y, al mismo tiempo, adoptar una posición crítica hacia sus convenciones. Es saberse incómoda y, simultáneamente, orgullosa.

Devenir neozapoteca es reconocer que algunas veces le fallamos a nuestra cultura y, al mismo tiempo, la cultura nos falla. Es ensayar maneras de ser parte de la comunidad mientras navegamos estratégicamente con nuestras fallas y malestares.

Devenir neozapoteca es saberse producida por una historia marcada por dispositivos de discriminación y exclusión. Es poner el hacer actual en la denuncia de las estructuras reproductoras de desigualdad (Braidotti, 2015).

Devenir neozapoteca es desobedecer y problematizar desde un lugar creativo, disfrutable y festivo. Es la posibilidad de crear y de estar de otros modos, como dice Cinthya, "es saber la cultura, pero también estar dispuesta a traer otro tipo de luchas". Es por ello que me interesan las prácticas culturales de estas mujeres, pues exponen las dinámicas de poder que las atraviesan y, al mismo tiempo problematizan su territorio, lo defienden y lo reclaman.

Cinthya. En búsqueda de otras formas de feminidad zapoteca

Cuando conocí a Cinthya tenía 24 años. Ella salió de su comunidad, llamada Asunción Ixtaltepec, para estudiar Comunicación en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Fue un maestro el que le recomendó ingresar a esa carrera y así lo hizo. Cuando llegó a la universidad se encontró con varias situaciones que no fueron de su agrado, entre ellas los prejuicios sobre su origen, basados en el estereotipo de la mujer zapoteca como una mujer grande, matriarca y dominante con los hombres:

> Cuando yo fui a estudiar fuera y hablaba que era del Istmo y que yo era zapoteca lo primero que me dijeron fue "es que las juchas son grandes y son malas y le pegan a los hombres" […] entonces lo primero que se me mete es eso del matriarcado y toda esa cuestión (Cinthya. Entrevista 2021).

Cinthya se refiere a la representación hegemónica sobre la mujer istmeña que ha sido construida desde el siglo XIX. No le agradaba que la compararan con esa representación, pues distaba mucho de su experiencia, así que comenzó a buscar la manera de hacerles saber a los demás que eso que pensaban no era cierto:

> Yo lo primero que hago es decir "no es cierto, hay feminicidios, les pegan a las mujeres, hay violencia de género, no todo es como nos pintan, no todas somos Frida Kahlo o algo así" (Cinthya. Entrevista 2021).

Cinthya pensaba en la radio, el periodismo y la televisión como plataformas que la ayudarían a crear sus propias representaciones. Sin embargo, pronto sus profesores comenzaron a interponerse en su camino. El maestro de radio le decía que no podía desarrollarse en esa actividad porque su voz no era adecuada y, asimismo, en periodismo le decían que no podía escribir porque escribía como "cascada". Esto se debía a su acento y a que creció escuchando y hablando en zapoteco. También le decían que no era buena para hacer televisión, pues no se ajustaba al modelo de belleza necesario para esa área.

Todas estas experiencias, con varios toques de racismo, le sembraron la necesidad de romper con dos representaciones: la representación estereotipante de la mujer zapoteca y la representación normativa de los medios de comunicación como inaccesible, costosa y adecuada sólo para ciertas personas:

> Ahí comenzó mi inspiración de romper estereotipos, estos estereotipos que escribía por ejemplo Elena Poniatowska, Sergei Eisenstein, todos esos estereotipos que nos mostraron. Eso es lo que hago yo, empezar a decir "no somos así, somos de otra manera" (Cinthya. Entrevista 2021).

Así fue como comenzó su camino y, poco tiempo después, se interesó por el ritual del rapto y de la comprobación de la virginidad.[3] Le parecía una injusticia que, para constituirse como una mujer respetable, era necesario pasar por ciertas convenciones de género:

> Al exterior, la mujer zapoteca es grande, robusta, matriarca, tiene opinión, voto y acá, la política, la vida social […] sí es cierto, pero para que ella lo tenga tiene que hacer este ritual porque no es lo mismo una mujer que pasa por este ritual, se casa y tiene hijos, a una mujer que es excluida del pueblo porque no salió virgen porque la tachan de puta y entonces ya no tiene ni voz ni voto (Cinthya. Entrevista 2021).

La opinión de Cinthya me parece muy interesante, pues refleja el malestar por la cultura de género. El ritual del rapto o de la comprobación de la virginidad es un componente de los rituales del ciclo de vida (Dalton, 2010) por medio del cual las istmeñas devienen en mujeres honorables. Si bien no se practica en todas las familias, fallar en la comprobación de la virginidad, bajo las normativas de la cultura de género istmeña, origina castigos muy concretos como la expulsión comunitaria.

Cinthya se graduó de la licenciatura con una tesis sobre el rapto y con el tiempo se convirtió en el cortometraje documental por el que la conocí:

> Mi documental es mi tesis de licenciatura que se llama "Huachinango rojo. La violencia del cuerpo en las mujeres zapotecas" y lo hice junto con otro compañero. Desde antes, ya habíamos planeado hacer un documental, sin varo claro, porque era un poco difícil conseguir dinero

[3] El ritual del rapto es característico de varias comunidades del Istmo de Tehuantepec. Es un ritual que antecede a la vida formal en pareja. El rapto consiste en que el futuro esposo se lleva a su novia a pasar una noche a su casa. En esa noche, él la penetra con un dedo y un pañuelo "para comprobar su virginidad". Al día siguiente, si la mujer "salió virgen", se da aviso a la mamá y se llevará a cabo una fiesta para celebrar la honra y fijar el matrimonio. Si no "sale virgen", las consecuencias son variables, desde la anulación del matrimonio hasta la expulsión de la comunidad.

> siendo estudiantes de comunicación, así que decidimos emprender un proyecto de fotografía para tener dinero para comprar una cámara y equipo para grabar el documental con nuestras propias herramientas (Cinthya. Entrevista 2022).

En el camino de su investigación, Cinthya se dio cuenta de que el mandato de la virginidad atravesaba la experiencia de las niñas istmeñas en todos los sentidos:

> Empezamos a ir al Istmo a hacer entrevistas con las niñas, a ver hasta qué punto las niñas sabían el concepto de virginidad o himen, por ejemplo, y ahí empezamos a ir construyendo la narrativa de hacia dónde queremos llevar la historia. Me encontré con muchas niñas que decían "dice mi mamá, dice mi abuela que tengo que llegar virgen al matrimonio" pero cuando yo les preguntaba qué era el himen muchas no sabían, la gran mayoría […] entonces pensé: ¿por qué las mujeres en el istmo de niñas ya sabemos qué es la virginidad, pero nadie explica "esto es el himen"?, o nadie nos dice "nadie te puede tocar sin tu consentimiento". Entonces, el ritual del rapto ha hecho que sea importante la virginidad en el imaginario de la gente del Istmo y ahora las niñas tienen mucho miedo de perder esa virginidad, pero en realidad no saben qué onda con eso, sólo se preocupan por mantenerlo para que puedan mantener su virginidad en algún momento (Cinthya. Entrevista 2021).

El malestar por el ritual de la comprobación de la virginidad es un elemento constitutivo de su devenir neozapoteca y de sus prácticas culturales. Cinthya se conflictúa con la cultura de género istmeña y con una representación de la etnicidad que demanda la encarnación de normativas corporales como únicas formas de legitimidad:

> Este tema no es nada más del pasado, también es del futuro. En el documental toco el tema de un feminicidio de una chica que la robaron y un caso de violación. La mujer zapoteca es respetada si tiene una cubeta de tamales en la cabeza o va a vender en el mercado o baila, hasta ahí,

> pero una mujer zapoteca no es respetada si va a marchas, si consigue sus derechos a pesar de que somos una cultura de revoluciones. Siento que somos generaciones nuevas, ahí es donde aplica el neozapoteca (Cinthya. Entrevista 2021).

El cine que hace Cinthya podría interpretarse como una plataforma creativa y política que procura la vida a través de la denuncia de estructuras opresivas para las mujeres. Expresa un malestar a la cultura de género, la cual demanda la comprobación de la virginidad como parte esencial de la dignidad y el honor, especialmente en la juventud.

Asimismo, expresa su malestar hacia una noción de etnicidad ahistórica e inmutable, por eso construye su neozapotequismo como una forma de etnicidad que no garantiza la necesaria correspondencia con elementos tradicionales istmeños (Hall, 2010; Restrepo, 2004). A través del cine deja de ser objeto de las historias de otros y se convierte en protagonista de sus propias representaciones. Con su práctica creativa habilita nuevos espacios de lucha, crea etnicidades emergentes (Hall, 2010) y deconstruye el género (De Lauretis, 1996).

Las etnicidades emergentes, según Stuart Hall (2010) permiten a los sujetos dirigir su propia experiencia y empoderar sus etnicidades debido a que construyen lugares desde donde hablar. Cinthya sueña con prender la televisión y ver mujeres como ella, hablando zapoteco, mixteco u otra lengua originaria, por eso desea que haya más mujeres estudiando, creando y sabiendo que es posible contar historias desde y sobre nosotras:

> Así como yo hay muchas personas que queremos romper esos cánones de belleza, contra el racismo, que se cuenten historias desde nosotros, las historias con que nos sintamos identificados, que veamos una actriz, una protagonista indígena, que hable una lengua, o sea desde ahí es como "no manches, está hablando en mixteco, yo quiero ver a alguien que hable zapoteco", o sea ya eso es como un triunfo, por ahí vamos. En la mercadotecnia también, comenzar a ver publicidad, que

> veamos a alguien con nuestros colores, nuestros cuerpos, desde ahí. Si no lo cambiamos nosotros, ¿pues quién? (Cinthya. Entrevista 2022).

Cinthya continúa trabajando como cineasta independiente y postulando a las convocatorias que apoyan a jóvenes creativas a desarrollar sus ideas. Este hacer se ha convertido en una forma de activismo gozoso, pues sus acciones aperturan un nuevo horizonte para sí misma, pero también para otras jóvenes.

Yú. En defensa de la tierra y el viento

Yú nació y creció en Unión Hidalgo, una comunidad que en zapoteco también se llama Rancho Gubiña. En la actualidad, Rancho Gubiña es un pequeño y caluroso pueblo, rodeado por grandes aerogeneradores, propiedad de empresas eólicas extranjeras, que la gente llama "ventiladores".

Yú es artista plástica. Gracias a la influencia de un artista zapoteco muy respetado en el pueblo, decidió estudiar artes en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Actualmente vive entre Unión Hidalgo y la ciudad de Oaxaca. Su trabajo actual es muy interesante y está íntimamente relacionado con la vida en Rancho Gubiña y por muchos sentipensares que tuvo cuando regresó a su pueblo después de estudiar la universidad.

Mientras Yú estudiaba sucedieron eventos importantes que marcaron su devenir. Uno de ellos fue la instalación del parque eólico a las afueras de su pueblo, así que fue inevitable que cuando se graduó de su carrera, con más conocimiento de técnicas y métodos de expresión artística, su obra se dirigiera a ello. Es muy interesante, sin embargo, que para que ella interpretara el parque eólico como un problema fue necesaria su salida y su regreso a la comunidad, como si con la salida se hiciera posible "un baño de luz exterior" (Braidotti, 2005) que posibilitara una experiencia de distancia y extrañeza:

> Desde que yo me fui, el pueblo sigue en el mismo rezago y yo no me había dado cuenta porque como vivía ahí yo lo veía normal. Cada presidente municipal que estaba nunca hizo nada y aparte a esa edad lo que menos te interesa... pues no te interesaban esos temas y no había tanta comunicación y redes sociales, por ejemplo, los eólicos llegaron en 2011, yo ya estaba en la universidad y cuando llegaba en vacaciones, pues no me daba cuenta del todo, pues porque llegaba a divertirme en el pueblo porque eran cosas que no podía hacer en la ciudad, ¿no? (Yú. Entrevista 2022).

Como antecedente, los parques eólicos se instalaron en el Istmo paulatinamente, pero pronto su presencia y ocupación del espacio se volvió evidente, pues se encontraban cada vez más cerca de los pueblos, las casas y las personas, lo cual causó una ruptura con la forma de experimentar la vida cotidiana:

> Yo me fui en el 2007 y los eólicos se pusieron en el 2011, pero en unas de mis cuantas regresadas era impresionante porque era toda la entrada [del pueblo], fue impresionante ver tantos ventiladores. Cuando yo llegaba a Unión, antes de que se instalaran, la vida era muy tranquila y pacífica y aunque el aire siempre ha estado y el calor, ¿no?, pero no lo sentías tanto como después de que se instalaron (Yú. Entrevista 2022).

Otra transformación en el pueblo que influyó en el hacer actual de Yú fue el terremoto de 2017. Cuando la conocí estaba desarrollando una instalación artística titulada *Yoo Bido'* o Casa sagrada, que consiste en casitas elaboradas de papel teñido con una técnica de cianotipia, en cuyas paredes se observan fragmentos de la vida en el Istmo.

Con esta instalación buscaba hacer una reflexión sobre el hogar, el cual estaba en constante cambio, pues durante el terremoto se cayeron gran parte de las casas en Unión Hidalgo y con ello hubo una pérdida de las construcciones tradicionales hechas de tejas y adobe, además de un recrudecimiento de la violencia contra las mujeres. In-

cluso, la primera vez que la conocí fue a través de la imagen de una casita que, con una frase muy pequeña, denunciaba el clima de violencia en el Istmo. Después me contó que esa imagen era parte de la investigación inicial para el proyecto *Yoo Bido'*.

Las prácticas culturales de Yú me han permitido ver que las dinámicas de transformación y violencia del Istmo de Tehuantepec constituyen nuevos malestares que se intersecan con el malestar de la cultura de género. Juntos hacen parte de sus procesos de subjetivación y de su devenir neozapoteca.

Las prácticas culturales de Yú materializan un contexto que la incomoda y, al mismo tiempo, son un mecanismo de acción por medio del cual denuncia, defiende lo propio y resiste a su malestar:

> Mi obra actual más bien es hablar de territorio, el territorio que se desconoce y cómo poco a poco está siendo ocupado por ajenos a la comunidad. Estoy visitando todos los mojones posibles y llevándome tierra de ahí. Haré un mapa de tierras y aceites tóxicos donde hay eólicos y el sentir a partir de ese despojo. Pondré palabras en zapoteco como despojo, territorio, dolor, enfermedad (Yú. Entrevista 2022).

De acuerdo con Mónica Cejas, las prácticas culturales son prácticas de intervención social con dimensión artística que están vinculadas con lo político debido a que "los agentes ponen en acción una praxis feminista que expone y deconstruye, mediante estrategias discursivas, un orden simbólico hegemónico, heteronormativo y patriarcal (que suele ser además racista y clasista)" (Cejas, 2020: 192). En este sentido, el cine de Liz y la obra gráfica de Yú se configuran como prácticas culturales y modos de hacer activismo en donde son ellas las que se constituyen como sujetas de sus propias representaciones y desentrañan las relaciones entre cultura y poder.

Reflexiones finales

En este artículo me he centrado en describir el hallazgo etnográfico de la categoría neozapoteca, utilizada por dos creativas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

Me he permitido construir teóricamente esta categoría a través de los aportes de los estudios feministas, los estudios culturales e incluso de la antropología médica crítica. Estas reflexiones han sido posibles gracias a las nutritivas entrevistas que tuve con Yú y Cinthya y a la cercanía que me causa su trabajo, por lo cual, considero que mis conjeturas sobre el devenir neozapoteca son una coproducción que nace de nuestras experiencias encarnadas y situadas dentro del Istmo de Tehuantepec y en nuestras trayectorias universitarias.

Las prácticas culturales de estas mujeres dentro del cine y las artes plásticas me han llevado a pensar sobre "la naturaleza constitutiva y política de la representación misma, sus complejidades, los efectos del lenguaje, la textualidad como sitio de vida y muerte" (Hall, 2010: 61, citado en Cejas, 2020) y también en "la representación misma, como sitio de poder y de regulación; de lo simbólico como fuente de identidad" (Hall, 2010: 63, citado en Cejas, 2020).

De acuerdo con la feminista y experta en estudios culturales Mónica Cejas, me atrevo a argumentar que el quehacer de mis compañeras ha sido una manera de "poner en tela de juicio sus contextos" (Cejas, 2020: 191) caracterizados por una serie de situaciones complicadas, en donde destacan las dinámicas de despojo, discriminación y violencia que caracterizan al Istmo de Tehuantepec hoy en día.

Planteo que las mujeres istmeñas, especialmente las jóvenes que han salido de sus comunidades para estudiar la universidad, padecen lo que he denominado el malestar de la cultura de género caracterizado por sensaciones de tristeza y pesares cuya etiología no es biológica sino cultural y política (Menéndez, 2005). Dicho malestar se articula con otros procedentes de la violencia contra las mujeres y la instalación de megaproyectos que modifican el paisaje y transforman la vida.

Entendemos aquí el devenir neozapoteca como un proceso de producción de subjetividades complejas, encarnadas y localizadas en un tiempo particular (Braidotti, 2015). Reitero que no se trata de una ruptura con lo zapoteca, sino de una figuración que reconoce un malestar (Anzaldúa, 2015) frente a una forma hegemónica de construir el género y la etnicidad.

Devenir neozapoteca es también la puesta en acción de etnicidades emergentes y sin garantías (Hall, 2010) las cuales señalan un discurso que construye lo zapoteca como entidad fija, inmutable, ahistórica y en correspondencia con una única forma de encarnar la feminidad.

Comprender las prácticas creativas neozapotecas como prácticas corporales (Muñiz, 2014) nos permite ver las representaciones del mundo, los discursos, los agentes y las creencias históricas que la subyacen y, gracias a ello, podremos alertarnos sobre el papel que hoy en día tiene el Estado en la construcción de lo étnico. Asimismo, nos ayuda a entender que las disputas sobre el sujeto, la subjetividad y la etnicidad que caracterizan a nuestras disciplinas todavía no han terminado, pues su comprensión como entidades fijas e inmutables continúan interpelando a los sujetos de género. Finalmente, este artículo nos subraya que la cultura de género es un proceso de larga duración (Muñiz, 2001) pues, si bien gozamos nuevas libertades gracias a las luchas de grupos feministas y de mujeres diversas, todavía encarnamos los malestares producidos por un orden de género que se interseca con otras desigualdades sobre el cuerpo-territorio.

Referencias

Anzaldúa, Gloria (2015), *La Frontera: The New Mestiza*, Capitan Swing, Madrid.

Blanco, Mercedes (2011), "El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo", *Revista Latinoamericana de Población*, vol. 5, núm. 8, pp. 5-31.

Braidotti, Rosi (2005), *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, 2a. ed., Akal, Madrid.

Braidotti, Rosi (2015), *Feminismo*, *diferencia sexual y subjetividad nómade*, 2a. ed., Gedisa, Barcelona.

Butler, Judith (1998), "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate Feminista*, núm. 18, pp. 296-312.

Campbell, Howard (1989), "La COCEI: cultura y etnicidad politizadas en el Istmo de Tehuantepec", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 41, núm. 2, pp. 247-263.

Cejas, Mónica (2020), "Cartografiar desde el activismo visual y artístico en el sur global: Zanele Muholi y Mujeres Públicas", en Mónica Cejas (coord.), *Feminismo*, *cultura y política* (pp. 191-228), Universidad Autónoma Metropolitana/Itaca, Ciudad de México.

Dalton, Margarita (2010), *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec*, *Oaxaca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

De Lauretis, Teresa (1996), "La tecnología del género", *Mora*. *Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, núm. 2, pp. 7-34, [http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/11003/1/uba_ffyl_r_mora_2.pdf].

Garzón Martínez, María Teresa (2018), "Defender Fantasía: hacia un modelo de crítica cultural feminista", *ÍSTMICA*. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 22, pp. 79-99.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", *Tabula Rasa*, núm. 10, pp. 13-48.

Hall, Stuart (2010), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión Editores, Popayán.

Haraway, Donna (1995), *Ciencia*, *cyborgs y mujeres*. *La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Kleinman, Arthur (1988), *The Illness Narratives*. *Suffering*, *Healing*, *and the Human Condition*, Basic Books, Nueva York.

Laplantine, François (2010), *El sujeto*, *ensayo de antropología política*, Bellaterra. Barcelona.

Menéndez, Eduardo (2005), "Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos", *Revista de Antropología Social*, núm. 14, pp. 33-69.

Miano, Marinella (2002), *Hombre*, *mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Muñiz, Elsa (2001), *La cultura del género en la era de la democracia*, Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Estudios de Posgrado, Ciudad de México.

Muñiz, Elsa (2002), *Cuerpo*, *representación y poder I. México y las políticas de reconstrucción nacional 1920-1934*, 2a. ed., Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.

Muñiz, Elsa (2014), "Prácticas corporales: performatividad y género. A manera de introducción", en Elsa Muñiz (coord.), *Prácticas corporales: performatividad y género* (pp. 9-37), La Cifra, Ciudad de México.

Muñiz, Elsa (2018), "Prácticas corporales", en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género* (pp. 281-298). CIEG-UNAM, Ciudad de México.

Restrepo, Eduardo (2004), *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. *Stuart Hall y Michel Foucault*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Restrepo, Eduardo (2018), *Etnografía: alcances*, *técnicas y éticas*, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Scheper-Hughes, Nancy (1992), *La muerte sin llanto*. *Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Lectulandia/Primo.

Vásquez García, Verónica y Castro, Roberto (2008), "¿Mi novio sería capaz de matarme? Violencia en el noviazgo entre adolescentes de la Universidad Autónoma Chapingo, México", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, *Niñez y Juventud*, vol. 6, núm. 2, pp. 709-728.

Fecha de recepción: 06/05/25
Fecha de aceptación: 16/11/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564209-231

Entramados político-afectivos: producciones narrativas desde una experiencia colectiva en Uruguay

*Lucía Barreto Bisio**
*Elena Hernández López***
*Nazarena Guerra Pereira****
*Alicia Rodríguez Ferreyra*****
*Daniela Osorio-Cabrera******

Resumen

La pandemia por Covid-19 agudizó una crisis civilizatoria ya existente. En ese contexto se tejieron y reactivaron las tramas comunitarias para sostener la vida desde diversas experiencias colectivas. Esta comunicación tiene como marco esta coyuntura. Compartimos las reflexiones que surgieron de la investigación con el colectivo Huerter@s de Colinas de Solymar y que son producto del trabajo de co-producción de conocimientos desarrollado en el marco de un proyecto de investigación-acción desde las epistemologías feministas. Se empleó una metodología cualitativa

* Facultad de Psicología, Universidad de la República. Correo electrónico: [lucia.barreto@psico.edu.uy] / ORCID: [0009-0007-0982-9236].

** Facultad de Psicología, Universidad de la República. Correo electrónico: [elehernandez.lop@gmail.com] / ORCID: [0009-0000-5340-3282].

*** Facultad de Psicología, Universidad de la República. Correo electrónico: [nazarenaguerra79@gmail.com] / ORCID: [0009-0006-9358-9310].

**** Facultad de Psicología, Universidad de la República. Correo electrónico: [aliciar@psico.edu.uy] / ORCID: [0000-0003-3748-3571].

***** Facultad de Psicología, Universidad de la República. Correo electrónico: [dosorio@psico.edu.uy] / ORCID: [0009-0002-9693-0597].

elaborando una Producción Narrativa colectiva. La experiencia del colectivo muestra modos alternativos de hacer política desde la producción de lo común. Lo afectivo se entrama con una mirada interdependiente de cuidado hacia lo humano, lo no-humano y el territorio, para la sostenibilidad de la vida. El encuentro con Huerter@s amplió la sensibilidad del equipo de investigación, transformando su propia mirada y desarrollando un quehacer encarnado e implicado.

Palabras clave: epistemologías feministas, producciones narrativas, sostenibilidad de la vida, política afectiva, lo común.

Abstract

The COVID-19 pandemic intensified an already ongoing civilizational crisis. In this context, community networks were woven and reactivated to sustain life through diverse collective experiences. This communication is framed within this context. We share the reflections that emerged from the research with Huerter@s of Colinas de Solymar, which are the result of the knowledge co-production process developed within the framework of an action-research project based on feminist epistemologies. A qualitative methodology was used, developing a collective narrative production. The collective's experience reveals alternative ways of doing politics through the production of the commons. Affective dimensions intertwine with an interdependent perspective of care for the human, the non-human, and the territory, for the sustainability of life. The encounter with Huerter@s broadened the sensitivity of the research team, transforming their own perspective and developing an embodied and involved approach.

Keywords: feminist epistemologies, narrative production, life sustainability, affective politics, the commons.

Introducción

La pandemia por Covid-19 agudizó una crisis civilizatoria (social, económica, ecológica y de cuidados) ya existente. En ese contexto, se tejieron y reactivaron las tramas comunitarias para sostener la vida desde diversas experiencias colectivas. Esta comunicación tiene como marco esta coyuntura. Expone las reflexiones desarrolladas a partir de un proyecto de investigación-acción llevado a cabo entre 2022 y 2024, entre docentes y estudiantes, en el marco del Grupo Integral "Tramas comunitarias para la sostenibilidad de la vida" del Instituto de Psicología Social de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República.

El objetivo principal del estudio fue co-producir conocimientos sobre los procesos colectivos que se desplegaron para el cuidado y el sostenimiento de la vida, a partir del abordaje de la emergencia alimentaria y social producto de la pandemia por Covid-19.

Trabajamos con un grupo de habitantes de una localidad ubicada al norte de la Ruta Interbalnearia (entre los km 26 y 27.500) en la Ciudad de la Costa del Departamento de Canelones, Uruguay, que llevan a cabo huertas familiares como estrategia para el desarrollo de la soberanía alimentaria.

La zona, emplazada a 6 km de la costa del Río de la Plata, comienza a poblarse en la década de 1960 y tiene aproximadamente 2800 habitantes. Sus calles no están asfaltadas y la mayoría de las casas son de una planta. En su paisaje predominan los montes de eucaliptos y de pinos. Cuenta con servicios básicos de salud (primer nivel de atención) y educativos (centro educativo para la primera infancia, escuela primaria, centro juvenil).

El grupo, denominado "Huerter@s de Colinas de Solymar" (en adelante Huerter@s[1]), está integrado por entre 15 y 20 personas, la mayoría mujeres (un solo varón participa con asiduidad), de entre 50

[1] El propio grupo emplea el @ en su nombre por lo que nosotras lo mantenemos. En el resto del texto, emplearemos el femenino para aludir a sus integrantes, ya que la mayoría son mujeres.

y 80 años de edad. Se conformó apenas iniciada la pandemia buscando trascender otras acciones solidarias y asistenciales muy extendidas en momentos de crisis, como las ollas populares. Fueron sorteando los inconvenientes que supuso la medida de distanciamiento físico promovida desde las instancias gubernamentales, generando estrategias de diverso tipo que les permitieron estar en comunicación, acompañarse y apoyarse mutuamente, tanto en circunstancias dolorosas como en celebraciones. Comenzaron a reunirse semanalmente en el local del Centro de Barrio del Municipio para conversar, planificar, evaluar sus acciones y compartir momentos amenos donde, a medida que los encuentros presenciales fueron posibles, no faltaban alimentos elaborados con sus propias manos. El grupo se mantiene hasta la actualidad. Realizan actividades de capacitación, recorriendo sus propias huertas, compran y distribuyen tierra y composta, intercambian semillas, plantines y saberes sobre el cuidado de las plantas, mantienen vínculos con instituciones educativas y participan de proyectos locales. También han visitado otras experiencias en el país y organizan ferias y festejos, entre otras acciones. Así, han construido una trama afectivo-relacional desplegando acciones colaborativas y de cuidado mutuo, construyendo y fortaleciendo vínculos de vecindad.

A partir del pedido que expresan al equipo –acompañar una sistematización de la experiencia–, y de nuestro propio interés en profundizar sobre el carácter de los procesos colectivos para el sostenimiento de la vida en momentos de crisis, propusimos una estrategia metodológica cualitativa con componentes participativos y de acción. Esto incluyó la elaboración de una Producción Narrativa (Balasch y Montenegro, 2003) colectiva, que permitió textualizar la historización de la experiencia y las reflexiones del grupo en torno a distintas dimensiones: los sentidos de lo comunitario; el tratamiento de las diferencias; la distribución de roles, tareas y toma de decisiones y la articulación en redes territoriales. Dicha textualización se realizó a partir de una serie de talleres que se llevaron a cabo para abordar estos ejes temáticos y que fueron registrados. Al mismo tiempo, acompañamos distintas actividades, tales como recorridas por las huertas,

festejos de cumpleaños del colectivo y ferias de Economía Social y Solidaria.

El procedimiento para la Producción Narrativa consistió en la elaboración de un texto por parte del equipo de investigación a partir de los registros de las actividades compartidas y de la retroalimentación de las participantes que posibilitaron la realización de ajustes sucesivos hasta alcanzar un texto definitivo que fue ilustrado e impreso. Las Producciones Narrativas son una estrategia basada en las epistemologías feministas (Haraway, 1991), que entiende el conocimiento como la articulación de posiciones situadas y donde la nuestra es una más entre las posibles. En esta investigación nos articulamos con los conocimientos y saberes que las Huerte@s nos compartieron sobre su experiencia del cuidado de la vida. La narrativa producida consiste en comprensiones situadas de la experiencia (Balasch y Montenegro, 2003), las cuales pondremos en diálogo con nuestras reflexiones en este texto. La acompañamos de ilustraciones que fueron realizadas a partir de un *collage* colectivo elaborado con el grupo y presente en la narrativa, el cual tuvo la intención de expresar, a través de un lenguaje artístico, el proceso transitado. Entendemos dichas ilustraciones como difracciones afectivas que buscan expandir la experiencia en su dimensión sensible para generar nuevas conexiones.

En el primer apartado, hacemos énfasis en la interdependencia como clave para visualizar los entramados de cuidado entre las personas y entre lo humano y lo no-humano para la sostenibilidad de la vida, desafiando perspectivas dicotómicas que establecen jerarquías y relaciones de dominación con la naturaleza. Posteriormente, reflexionamos respecto a las tareas de cuidado como parte del conjunto de actividades necesarias para la reproducción de la vida, desarrolladas históricamente por las mujeres e invisibilizadas como trabajo. En un tercer momento, abordamos la dimensión de lo político entramado a los afectos, dando cuenta de formas horizontalizadoras que llevan adelante Huerter@s, donde lo afectivo aparece como motor para una posible narración de un nosotras/os que abre horizontes de lo posible. En las reflexiones finales realizamos una síntesis de

lo expuesto reafirmando la idea de que la emergencia por Covid-19 permitió visibilizar la potencia de configuraciones innovadoras de lo común como alternativas a un capitalismo extractivista y avasallador de vidas. Señalamos ciertas inquietudes que insisten, vinculadas a profundizar un enfoque interseccional y en prácticas de co-producción de conocimientos coherentes con los postulados ontológicos y epistémicos que sostenemos.

Superar la mirada dicotómica: interdependencia y sostenibilidad de la vida

La relación de las integrantes del grupo con la naturaleza es una dimensión que ha estado presente en nuestras reflexiones a lo largo de la investigación. Si bien este vínculo había sido pensado desde algunas de las perspectivas teóricas del proyecto formulado (Haraway, 1997; Butler, 2010; Gutiérrez, 2017), el acercamiento del equipo de investigación al colectivo implicó una sensibilización al respecto, que excedió por mucho lo teórico, haciendo volcar nuestros afectos hacia la naturaleza de un modo distinto, más atento a nuestras formas de *prestar atención* (Despret, 2022), más considerado, más animista (Kazic, 2024).

Uno de los conceptos centrales fue el de interdependencia (Butler, 2010), sostén fundamental de nuestra mirada sobre los procesos colectivos. Esta noción da cuenta de "una condición de vida compartida por necesidad y a la fuerza", ya que ontológicamente somos vulnerables a "los peligros y las pasiones de la exposición corporal" (Butler, 2023: 158). Partíamos de pensar, impulsadas por los planteamientos de Butler y por la crisis vinculada a la pandemia, en la desigual distribución de las condiciones que hacen vivible una vida a pesar de la vulnerabilidad y precariedad que compartimos. La interdependencia, entonces, permitió echar luz a la necesidad de generar y visibilizar entramados de cuidado, en oposición a los imperativos individualistas que priman y que se agudizaron en la crisis por Covid-19. Estos entramados posibles nos hablan de lo colectivo

incluyendo relaciones entre personas, instituciones y grupos, pero también considerando el vínculo entre lo humano y lo no-humano.

En el proceso de trabajo con Huerter@s, la consideración de esta interdependencia se hizo presente de forma encarnada, ya que el colectivo se constituye desde la capacidad de brindar sostén y cuidado hacia otros/as. Es este un aspecto que les permite sostenerse cotidianamente en la singularidad y en la grupalidad, en el hogar y en el barrio, en vínculos de dependencia recíproca entre personas y con la naturaleza, rompiendo activamente ciertas tendencias de pensamiento que se tienden a perpetuar. En un tramo de la Producción Narrativa se expresa:

> Los vínculos comunitarios que surgen como fruto del compartir hacen que nuestro afecto circule por distintos espacios. Detrás de cada nueva semilla o plantín hay distintos recorridos que se hacen para llegar al centro de barrio. Es por eso que llevar algo de nuestras huertas al grupo, es compartir un pedacito de toda la dedicación que le damos a la tierra. Intercambiar plantas es más que la planta en sí, es todo el amor y el esfuerzo que se le pone a cada siembra y a cada riego, a pesar del agua salada, las heladas que queman las hojas o la sequía que deja el suelo como una roca. Así y todo, un@ termina echando raíces en este lugar, como las plantas.



En otras palabras, el pensar en términos de la vulnerabilidad compartida y de un accionar interdependiente, desafía las dicotomías heredadas y reproducidas por la colonialidad (Quijano, 1992) y la modernidad. Estas lógicas, sostenidas en la estructura capitalista, patriarcal y racista, como explica María Lugones (2011), organizan el mundo en categorías jerárquicas y dicotómicas que desde el ámbito académico muchas veces reproducimos, limitando la comprensión de las complejas interrelaciones que componen la vida. Bajo estas categorizaciones se privilegian algunas vidas (las humanas, blancas, masculinas, de clase alta) por encima de otras. Desde un ejercicio de reflexividad y análisis de nuestra implicación y, por tanto, de nuestra *posición en el mundo* (Rodríguez *et al.*, 2024) nos dimos cuenta de que partimos de una mirada hacia lo no-humano como un aspecto

complementario o anexo a lo colectivo, pero no como parte constitutiva fundamental de la experiencia.

Dada la sensibilización desplegada al compartir con Huerter@s, fueron surgiendo perspectivas que buscaron contrarrestar esta mirada subsumida a la lógica dicotómica y jerárquica imperante. Así es que retomamos los aportes de Cristina Cielo y Nancy Carrión (2019) respecto de las *ecologías afectivas*, como ejercicio de comprensión del vínculo entre las personas y la naturaleza, donde es imposible segregar una de sus partes, en tanto ellas se encuentran en una afectación mutua. Las autoras desarrollan este concepto a partir de trabajos en territorios indígenas, donde la relación con lo no-humano se presenta como una co-existencia, desde un "conocimiento íntimo y situado" (Cielo y Carrión, 2019: 75). Este concepto nos acerca a una comprensión del vínculo del grupo de Huerter@s con la naturaleza: un vínculo de coexistencia y cuidado con el agua, las plantas, el suelo y el territorio que habitan. Diálogos respecto a estas cuestiones se intercalan espontáneamente con diálogos vinculados a quienes conforman el grupo (cómo están, qué necesitan, qué les ha pasado), e incluso con diálogos sobre cuestiones burocráticas y de organización. La naturaleza es parte constitutiva del hacer grupal, no meramente una consecuencia o un horizonte de acción. La evaluación que el colectivo realiza acerca del funcionamiento y de la vida del propio grupo muestra esto último con claridad (Huerter@s de Colinas de Solymar).

Conversan sobre cómo recolectar agua en momentos de sequía y sus integrantes se sienten decaídas cuando el agua está faltando. Intercambian semillas sabiendo que las plantas de las otras, serán "hijas" de sus plantas y que entonces habrá algo del cuidado y el afecto desplegado por cada una, que se extenderá hacia las huertas de las demás, y que incluso será motivo para visitar y producir alimentos en conjunto. Así, lo vivo no-humano adquiere otro estatus; las plantas, el agua, las semillas, bajo sensibilidades otras, son *animadas*, son consideradas como "seres de belleza, de pasiones" (Kazic, 2024: 132). El animar a las plantas, a la tierra, a la naturaleza, emprende historias singulares, "aventuras de lo cotidiano que

comprometen vidas, con actores sólidamente dotados de intenciones, proyectos y deseos" (Despret, 2022: 60). Al decir de Despret (2022), se trata de prácticas de gusto, que nos hacen singularizar las vidas, los territorios, las acciones, bajo una *ética de la atención* hacia lo vivo, captando sus despliegues singulares y contando desde estos, historias alternativas.

Huerter@s de Colinas, ¿hacia dónde crecemos?

A comienzos de 2023 evaluamos lo hecho y planificamos el año. Le pedimos al equipo de psicología que nos acompañara. Fue un momento para mirar la situación del grupo. Lo comparamos con plantas. El grupo se vio como: una suculenta ("plantás dos y se te forma otra y otra..."), un ombú ("empieza a crecer y abraza más, tiene raíces firmes y muchas, se va multiplicando, se dobla, es flexible"), la flor de loto ("nace desde las mayores dificultades y siempre está intentando abrirse"), como un girasol ("es una planta generosa para la vida, cuando no hay sol y falta luz, se miran entre ellas y se cargan una a la otra", "no se quiebra"), o como una planta aromática como el orégano ("crece, tiene millones de hojas y da flores y otra vez vuelve a crecer, como Mario que dejó una semilla y va a nacer de vuelta").



También se vio al grupo como un árbol frutal ("tiene diferentes etapas, se mueven según las circunstancias"), como la acelga ("es resistente, a veces más flacucha y más débil, pero es parte de mi huerta cotidiana"), el jazmín del país ("siempre para adelante, siempre subiendo, tiene un buen aroma"), como el romero ("una planta fuerte y constante", "hay temporadas que está más bajita y otra con unas florcitas preciosas", "tiene fortaleza, es duro, no se va a romper así nomás, es una planta guerrera, soporta la sequía"), y como un jazmín del cabo ("cuando florece perfuma, le arrancás la flor y sigue perfumando, tiene algo especial").

Esta animación resiste a los trascendentalismos y arbitrariedades de las lógicas que nos dominan, que nos narran historias muy acotadas de lo vivo, cuyas formas aparecen como recursos, objetos, o productos de consumo o uso, apropiables, utilizables, descartables. Entramos entonces en el debate sobre el que las economías feministas suelen pensar: el conflicto capital-vida (Pérez Orozco, 2015). Es

que las perspectivas acotadas de lo vivo, son sostenidas por las lógicas imperantes del individualismo, el mercantilismo, la colonialidad y la modernidad, que ponen a las vidas –a algunas ciertamente más que a otras– al servicio de la producción y la acumulación. Autoras como Haraway (2016) hablan de este momento histórico como el Plantacioceno, para referirse a un periodo marcado por la devastación de los territorios y la extracción de los recursos, con el objetivo de maximizar la producción y el consumo.

En este contexto, la acción de colectivos como Huerter@s, que colocan la vida –humana y no-humana– en el centro, constituye una resistencia anticapitalista a través de la priorización de la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco, 2015). Las prácticas y los saberes de Huerter@s producen sentidos que se van colectivizando en cada encuentro, de manera que se conforma un lenguaje común y una percepción del grupo como parte del ecosistema. Como tal, intenta generar modos de accionar que no contaminen la biodiversidad presente en el medio ambiente, lo cual deriva en la reinvención de modos de vida alternativos a los hegemónicos.

También los aportes de Val y Rosset (2022) sobre las prácticas agroecológicas orientadas a la sostenibilidad de la vida nos ayudan a pensar esta experiencia. Los autores explican que éstas transforman no sólo los modos de relacionamiento, sino también las formas de producción de conocimiento. La agroecología cuestiona desde un punto de vista ontológico la separación entre naturaleza y sociedad y propone una visión relacional e interdependiente entre humanos, suelos, plantas y otros seres. Entonces, si pensamos la interdependencia desde la agroecología, podemos decir que la ontología política que proponen estas prácticas se articula en un escenario fértil para la creación de formas de resistencia anti-extractivistas y anti-capitalistas, que va tramando hilos con otras experiencias situadas en distintos territorios, incluso dentro de la academia.

De manera análoga, durante el proceso comenzamos a interrogar nuestro lugar como investigadoras, lo que provocó un movimiento de transformación en nuestro análisis de los procesos colectivos humanos. Retomando a Vinciane Despret (2022) comenzamos a

prestar atención a nuestras formas de prestar atención. Esta perspectiva nos permitió alojar y darle lugar a cuestiones que antes no eran consideradas. Por ejemplo, además de observar y reflexionar sobre las relaciones entre las integrantes del grupo y sus dinámicas, comenzamos a reparar sobre cómo las participantes gestionaban la presencia de insectos en la huerta o si la planta de otra integrante había comenzado a dar sus frutos. A su vez, también se volvió cotidiano que, cada vez que nos encontrábamos, nos compartieran plantines, semillas o algún fruto recién cosechado, siempre acompañado de un consejo sobre cómo cuidarlo o prepararlo. Dejarnos afectar por estas cuestiones que antes pasaban desapercibidas, produjo que nuestros vínculos con la naturaleza empezaran a adquirir otros sentidos, generando complicidades en esta trama interdependiente.

Repensar y reinventar las tareas de cuidado

La interdependencia necesaria para sostener la vida se produce en lo micro, a partir de dinámicas que, según el momento del grupo, coexisten, fluctúan o se yuxtaponen de formas diversas: cooperación entre integrantes, cuidado de las huertas familiares (que no sólo implica cuidar la propia, sino también relevarse en el cuidado de las huertas de otras) y articulaciones con redes y grupos (sociales, estatales, académicos) que comparten horizontes políticos similares. Estas interrelaciones y complementariedades son heterogéneas, no lineales, y sobre todo, no están exentas de tensiones y contradicciones.

Aun así, lo particular que transversaliza estos relacionamientos es un sentido de respeto por esos otros –humanos y no-humanos–, como forma de comprender sus tiempos y sus modos singulares de ser y habitar la vida en la Tierra. Dicho por algunas integrantes, entender los procesos naturales de las plantas ayuda a gestionar las ansiedades de la vida cotidiana, y en un mismo sentido, son incorporadas y respetadas distintas temporalidades para participar en el grupo (algunas sólo pueden ir una vez por mes porque trabajan remuneradamente o porque deben cuidar a familiares, o llegan más

tarde o se retiran antes por distintas circunstancias). La cercanía y el contacto se vuelven necesarios para cuidarse mutuamente, tejiendo y re-tejiendo reciprocidades que afloraron en un contexto de pandemia, donde –recordemos– la recomendación para protegerse era el aislamiento de los cuerpos. Así se expresa el cuidado en la narrativa:

> También va rotando lo que podemos aportar y lo que vamos necesitando, por ejemplo, cuando alguien está enferm@ otra persona le hace los mandados. Las necesidades diferentes que tenemos, que a veces son puntuales y que generan que otr@s nos apoyen, también nos enriquecen como grupo. Varían también las plantas que tenemos en nuestras huertas pero compartimos las semillas que surgen de allí. Nos ayudamos para saber cuándo es mejor plantar y de qué forma cuidar a las plantas. "Hay que hablarles para que crezcan". Desde nuestras diferencias nos vamos complementando.



La interdependencia y la sostenibilidad de la vida se expresan entonces desde el grupo como la creación de tiempos y espacios alternativos a los que los itinerarios hegemónicos ofrecen con respecto a los cuidados, que en general quedan relegados al ámbito de la familia, a lo doméstico y a lo humano (Krmpotic y De Ieso, 2010) y que, de un tiempo a esta parte, han virado hacia el cuidado propio, en consonancia con la exacerbación de dictados individualistas de autosuficiencia. En Huerter@s el cuidado vuelve a aparecer como reivindicación posible de un *nosotras/os* creado, extendido, vital.

Análisis feministas realizados desde las economías, vienen insistiendo en la relevancia del aporte de las mujeres en dichas tareas (Carrasco, 2001; Pérez Orozco, 2015), ya que las actividades para la reproducción de la vida han sido históricamente visualizadas como constitutivas del género. Se han asociado a actos realizados por amor y sin reconocimiento social, en tanto no son vinculadas con la productividad del mercado, pese a que han sido los cuidados los que históricamente han sostenido el trabajo remunerado en el ámbito público, no doméstico, en general llevado a cabo por hombres y considerado productivo (Federici, 2018). Estas perspectivas críticas se focalizan en la importancia de reconocer las tareas de cuidado de la vida como

trabajo, cuestionan su constante invisibilización y desvalorización y plantean la necesidad de su colectivización y redistribución.

Entendemos que las actividades de cuidado desarrolladas por Huerter@s han estado ligadas a la alta presencia de mujeres en el grupo. Con esta aseveración no pretendemos perpetuar una mirada esencializadora de dichas prácticas y su atribución al género femenino, pero al mismo tiempo, es fundamental no invisibilizar la conformación del grupo y la influencia en su dinámica. En otras palabras, esta incidencia puede adjudicarse a procesos de naturalización de los roles de género y de las prácticas asociadas. Se hace evidente un linaje feminizado en estas prácticas que se sostiene en el tiempo, produce memoria y se reactualiza en grupalidades que cuidan y se cuidan, como la que compone nuestro estudio.

Detenernos en las tareas de cuidado dentro de las actividades para la reproducción de la vida tiene la potencia de colocar el foco en experiencias singulares, en las relaciones que se tejen allí y en los efectos que ello tiene en las vidas que involucran. Visibilizar estas prácticas permite "contemplar tareas y actores concretos, situados y en relación" (Vega, Martínez y Paredes, 2018: 23) y con ello, reconocer su lugar central e imprescindible para la sostenibilidad de la vida.

Otras formas de lo político: política afectiva y articulaciones parciales

Como decíamos antes, el encuentro de este equipo de investigación con el colectivo de Huerter@s, emerge en un momento de crisis social, económica y sanitaria, producto de la pandemia por Covid-19. A raíz de la urgencia que esto representó, fueron surgiendo respuestas solidarias, y ante ellas se volvió particularmente necesario actualizar las reflexiones en torno a lo político, para comprender las manifestaciones singulares de diversos colectivos que se conglomeraron o consolidaron. También se hacía necesario agudizar una sensibilidad que permitiese atender a cuánto de lo que preexistía se reactualizaba, quedando sus manifestaciones cooptadas por el capitalismo

(Caffentzis y Federici, 2015), y cuánto realmente planteaba alternativas posibles de existencia.

La experiencia de Huerter@s nos acercó a una de estas manifestaciones alternativas de lo político por su modo singular de producción de lo común (Caffentzis y Federici, 2015). Esta singularidad radica en gran medida en una trama afectiva que compone de manera explícita e intencional el hacer del colectivo, orientado, como vimos, al cuidado entre las participantes del grupo y entre ellas y las plantas. Ante la inquietud recurrente de algunas integrantes con respecto a qué era lo que sostenía al grupo y qué era lo que le daba continuidad, pudimos pensar en lo afectivo como una clave. Dicha dimensión se expresa, como vimos, en el cuidado de las participantes entre sí, lo cual fue redundando en la producción y el mantenimiento de espacios de sostén mutuo de los que han surgido vínculos de vecindad y amistad. Si bien el accionar del colectivo se va orientando a metas y fines concretos, prima el deseo y el afecto como motor de su sostén, más que el logro de aquellos objetivos. Insiste nuevamente la idea de sostenibilidad de la vida (Carrasco, 2001; Pérez Orozco, 2015) como inspiración para una política posible, tramada desde y para los afectos y el cuidado.

Experiencias como ésta revelan el empalme entre lo político y lo afectivo. Abren paso para pensar en torno a una noción que diversas autoras desde el feminismo y el vitalismo nos han acercado (Lee Teles, 2020; Osorio-Cabrera, Gandarias y Fulladosa, 2021): la *política afectiva*. Se la entiende aquí como posibilidad para crear y recrear nuevas relacionalidades (Lee Teles, 2020) y para pensar en los procesos de transformación, en su impulso y freno (Jasper, 2012).

A través de esta noción buscamos descentrarnos de las lógicas de inteligibilidad que nos lanzan a comprender a la política únicamente desde los cálculos y las medidas; desde teleologías, jerarquías y economías mercantiles; desde los partidos políticos y el poder basado en el mando y la obediencia. Hablar de política afectiva, implica, entonces, desafiar las visiones dicotómicas que han hecho primar la razón por encima de la emoción sosteniendo lógicas propias del neoliberalismo y privilegiando ciertas vidas, ciertos territorios y ciertas experiencias por encima de otras.

Butler (2023) da cuenta de la pandemia como un momento histórico en donde esto se evidenció: las desigualdades que ya existían se profundizaron, quedando ciertas personas más expuestas a la marginación, la pobreza y el contagio. De ahí que podemos pensar en lo insuficiente que resulta la política desde sus manifestaciones más estratégicas y teleológicas, orientada a fines específicos que se alían a lógicas vinculadas al desarrollo y progreso entendido muchas veces desde el crecimiento y enriquecimiento económico para unos pocos. De este modo pueden terminar sucumbiendo al asistencialismo y perpetuando sobrecargas, exigencias, posiciones jerarquizadas y fragmentaciones. Pero por otro lado, la crisis, y específicamente la pandemia, también es pensada por Butler (2023) como una oportunidad para preguntarnos qué hace que una vida sea vivible y qué hace que una muerte sea llorada. Nos da una pista: se trata de "algunas condiciones compartidas" (Butler, 2023: 71); de un bienestar propio dependiente del bienestar de las/os otras/os.

En otras palabras, la crisis introduce la pregunta sobre cómo estamos con otras/os (Salazar, 2011; Skliar, 2010), es en este punto que se vuelve crucial reintroducir lo afectivo en el debate de lo político. La crisis puede ofrecer una oportunidad para dotar "de significado a una comprensión compartida del buen convivir en ruptura con la actual idea [perpetuada históricamente por la economía moderna y la política] de desarrollo, progreso y crecimiento" (Pérez Orozco, 2015: 20). Los regalos de cumpleaños que Huerter@s implementaban durante el aislamiento social muestran ese buen convivir:

Buscamos estrategias para sortear el aislamiento; el cajón huertero (o cumpleañero) fue nuestra solución. En cada cumpleaños de una persona integrante del grupo, entre tod@s aportábamos al cajón plantitas, plantines, semillas, cosas que quisiéramos compartir y, claro, alguna torta para soplar las velitas. Las personas que podíamos íbamos ese día a la puerta para entregarlo y cantarle a quien cumplía años. Recordamos con mucho cariño esos cajones huerteros varias conservamos imágenes de esos momentos.



El ejercicio del grupo durante el aislamiento por la pandemia fue, cotidianamente, construir modos de encuentro que permitieran sostenerse, construir red, apoyarse. Con este ejercicio, no sólo se cuidaban, sino que también mostraban resistencia a una política gubernamental que impulsaba el aislamiento de las personas adultas mayores. Resistían a través del afecto.

Pensar desde la política afectiva nos permite pararnos en un borde: pensar ontológicamente cómo son afectados los cuerpos –singulares y colectivos– por el poder, pero también cómo los reinventan, cómo los singularizan, cuánto pueden (Spinoza, 2000). Y en este entramado reflexivo, a la política se le devuelve, o más bien, se le reconoce su carácter afectivo, su imbricación con el deseo. Escribimos "reconocer", porque nunca, en el fondo, dejó el afecto de estar allí: ensayamos la hipótesis de que a mayor invisibilización de los afectos en la política, más afectos tristes, desesperanzadores, de miedo y opresión.

El colectivo, entonces, muestra otras formas de lo político que, al decir de Raquel Gutiérrez (2017), se ubican más allá y más acá del Estado y del Mercado; formas políticas que no centran sus demandas en el Estado ni constituyen jerarquías internas que les "representen". Esto no significa que desde Huerter@s no se reconozca la utilidad de ciertas herramientas estatales y se usen como instrumento para sus propios objetivos. De hecho, se vinculan con instituciones como el Municipio, para el uso del Centro de Barrio, para articular en redes de huertas impulsadas desde el mismo o con espacios de formación que ese gobierno local ofrece. Sin embargo, como dicen desde el colectivo, una cosa es que sean un instrumento y otra es depender de estas estructuras o que condicionen el funcionamiento del grupo.

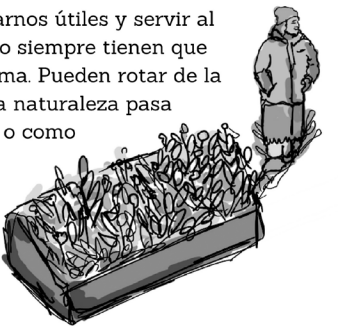
Estas formas de la política implican la búsqueda de la horizontalidad. Una de las maneras en las que esto se manifiesta en Huerter@s tiene que ver con la forma en la que se toman decisiones en colectivo y con cómo es la asunción y la rotación de roles según las distintas necesidades: rotan, por ejemplo quién(es) gestionan el dinero, o quién(es) representarán al grupo en algunos espacios. Estas dinámicas,

que encarnan de maneras alternativas lo político, son características de las formas de producción de lo común.

Sin embargo, estos modos no están exentos de conflictos. Que no se busque reproducir en espejo formas de representación tradicional, no significa que no se reproduzcan ciertas jerarquías o liderazgos. "De hecho, el pedido que se realizó desde el grupo hacia el equipo de investigación [contemplaba la necesidad de trabajar sobre el riesgo] de cristalización de los liderazgos en algunas de las participantes" (Hernández, 2024: 30). La preocupación por no reproducir estas jerarquías ha estado en el centro de las reflexiones del colectivo y en el trabajo con nosotras.

De modo que las tensiones en el modo de organización están relacionadas con los liderazgos (asumidos y adjudicados), y en particular, con su insuficiente rotación que por momentos genera malestares y sobrecargas. Parte del trabajo realizado con nosotras implicó la reflexión sobre estos modos de funcionamiento, así como la forma de fortalecer al colectivo mediante la rotación de tareas, la profundización en la confianza de sus integrantes para asumir determinadas responsabilidades y el reconocimiento del saber acumulado en este tipo de trabajo colectivo.

Por otro lado, la forma de relacionamiento de Huerter@s, que puede pensarse como "tendencialmente horizontalizadora" (Gutiérrez, 2015, citada en Navarro, 2016: 154), también se vincula con la búsqueda de la "articulación de las diferencias" (Montenegro *et al*., 2014). Ésta se expresa por medio del carácter inclusivo del grupo en relación a quienes quieran acercarse y del valor otorgado al saber y a los aportes de cada participante. "La composición variada con respecto a las edades, a la escolaridad alcanzada, a los oficios y las profesiones, a la manera en la que se vinculan con la naturaleza, las plantas y las huertas […]" (Hernández, 2024: 29), son aspectos que fortalecen el intercambio, por la diversidad de miradas y los procesos de aprendizaje que se producen. Así se expresó en la narrativa:



Los roles pueden resultarnos útiles y servir al sostén del grupo, pero no siempre tienen que jugarse de la misma forma. Pueden rotar de la misma manera en que la naturaleza pasa por distintas estaciones o como los diversos cuidados que requieren las plantas durante su crecimiento.

Algunas crecen mejor con la presencia del sol mientras que otras disfrutan la sombra. Otras son plantadas en luna menguante o creciente, y algunas necesitan que retiremos sus hojas marchitas y crecer en un lugar al reparo del viento. Nuestro cuidado sobre ellas las ayuda a madurar, y compartir en el grupo las distintas formas de hacerlo, hace que sembremos la confianza que nos sostiene a nosotr@s.

En el grupo de Huerter@s de Colinas de Solymar "las diferencias [por momentos] buscan ser afirmadas, se hacen y se producen, expandiendo una potencia que a través de la multiplicidad, piensa y actúa devenires" (Fernández, 2009), "sin subsumirlos a totalizaciones que diluirían las singularidades en juego" (Hernández, 2024: 30). La composición de las tramas vinculares que articulan las distintas posiciones sin fusionarse, tiene que ver con la articulación de posiciones parciales que, abriéndose al encuentro, nos ilustran imágenes posibles de lo político (Laclau y Mouffe, 1985). Sin embargo, a veces, visualizar las diferencias, sobre todo en relación a los conflictos es visto como una amenaza, generando miedo a que el grupo se rompa. Como se expresó en la narrativa:

Es más difícil ver otras diferencias. Algunas personas participamos del grupo con nuestr@s hij@s o niet@s, otras venimos solas. Algunas trabajamos remuneradamente y por eso no venimos siempre. La mayoría somos mujeres y los varones somos menos, usamos el arroba para nombrarnos. Algun@s estamos hace más tiempo en el grupo y otr@s menos tiempo. ¿Cómo aparecen en el día a día esas diferencias? ¿Qué nos generan?

Sin duda, lo más complicado es pensar las diferencias que generan conflictos. A veces no los vemos, en otros momentos definimos no expresarlos, queremos cuidar al grupo. Sin embargo, a estas tensiones nos las llevamos a casa y tampoco está bien. Hay quienes tienen más cintura, cuidan las formas de decir, otr@s, somos más direct@s. A veces tenemos miedo de decirnos lo que nos pasa o lo que nos molesta. Sin embargo, también sabemos que hay una red de afectos que sostiene, no es menor que estemos cumpliendo tres años. "Son más los buenos momentos que los malos".



Reconocer el impacto político de estos afectos constituyó un elemento importante en el acompañamiento del grupo (Osorio-Cabrera, 2025), de modo que parte del proceso consistió en trabajar estos aspectos junto con la potencia que significa esta multiplicidad y la necesidad de establecer espacios de conversación que apostaran a su reconocimiento.

En estas andanzas del colectivo, donde se ensayan maneras alternativas de lo político, la dimensión afectiva también atraviesa los recuerdos. La memoria colectiva que se narra va tejiendo un nosotr@s (Salazar, 2011). A través del trabajo realizado, no se buscó *una* historia, sino que se habilitó un tiempo-espacio para darle sentido a las experiencias desde el hacer común. Por ello, lo colectivo se restituye en ese relato creado –que encontramos, en parte, en la narrativa construida, pero que excede a la misma– y en creación, en tanto el grupo sigue funcionando. El encuentro se da desde un hacer común, desde las distintas experiencias con las huertas y desde los saberes que se comparten. La posibilidad de narrarse como forma de devenir común (Benjamin, 2003) se expresa en la narrativa como relato que se compone y comparte. La narración, así, instituye una

memoria, articulando la historia propia, la memoria de las afecciones de los encuentros y las separaciones (Salazar, 2011). Por eso compartir la experiencia es hacerla común, es hacer evidente lo que hay de afectivo en la trama política y viceversa, potenciando la creación y recreación de nuevas relacionalidades (Lee Teles, 2020). Así, diciendo un nosotros múltiple, se abren horizontes de lo posible, y se nos dispone a la construcción de un mundo en el que queremos habitar (Salazar, 2011).

Reflexiones finales

En tiempos de crisis civilizatoria, la pregunta por los modos de sostener la vida insiste. Nos enfrentamos a un sistema capitalista, patriarcal y ecocida que ha declarado la guerra a la vida (Herrero, 2016). En este artículo compartimos algunas reflexiones que se despliegan en el encuentro con una experiencia colectiva que da cuenta de caminos alternativos posibles. Ante situaciones de crisis que promueven lógicas individualizantes y de aislamiento, las manifestaciones de lo colectivo resisten. Advierten de la posibilidad de configuraciones innovadoras de lo común, que se tejen entramando relaciones de complicidad no solamente entre personas, sino también con la naturaleza. Los cuerpos que cuidan la tierra y que además se juntan a recuperar y reinventar saberes tradicionales sobre los cuidados –que vienen arraigados en sus trayectorias de vida–, nos invitan a pensar en cómo los momentos de crisis también son provocadores de semilleros de re-existencias. Estos entramados nos remiten a la urgencia de agudizar una mirada interdependiente, para desafiar las construcciones dicotómicas y jerarquizantes de nuestro relacionamiento con lo no-humano, evidenciando que somos naturaleza. Nos hacen reivindicar la premisa de que para sostener la vida, todas las vidas, nos necesitamos.

Las formas de relacionamiento que se tejen en las dinámicas colectivas también disputan sentidos a las formas tradicionales de la política. Sin ánimo de romantizar este tipo de procesos ni de negar

los desgastes, sobre-esfuerzos y dolores que también forman parte de estas formas de resistencia, consideramos que estas prácticas son transformadoras en sí mismas porque cotidianamente intentan el descentramiento de las relaciones de poder para crear y creer en nuevas formas de vivir la vida en común.

Además, nos invitan a prestar atención a los afectos que se componen en la producción de lo común, en la búsqueda de modos horizontalizadores en el relacionamiento, pensando la potencia política de dichos afectos en tanto impulso y freno. También nos conducen a atender las singularidades de los cuerpos que van tramando lo común, de manera que las historias y saberes logran salir del espacio privado para colectivizarse, y así recuperar su potencia de acción desde la articulación con otras experiencias. En esta composición, el territorio pasa a ser habitado desde un común, desde sensibilidades que resuenan por sentirse "invitadas a plantar" poniendo en evidencia que los cambios ontológicos no se realizan de forma desterritorializada (Giraldo, 2018), sino que arraigan las historias de vida que llevaron a las participantes a desplegar esta experiencia. El grupo ha dado lugar a la revalorización de saberes tradicionales sobre el cuidado de la tierra, muchas veces relegados al espacio privado e invisibilizados en su potencia y valor como trabajo para sostener la vida.

Retomar la mirada sobre los afectos y los cuidados nos permite visibilizar que hay prácticas de resistencia al modelo capitalista y extractivista que se están desplegando desde colectivos y que no necesariamente se denominan o visualizan como políticos. La experiencia analizada permite reflexionar sobre la sostenibilidad de la vida en una imbricación íntima con las tareas de cuidado y la incidencia del género en su organización. Desde el colectivo al que nos referimos aquí, se despliegan formas de cuidado incluyendo la consideración de lo no-humano, excediendo a las perspectivas familiaristas que se vinculan a estas tareas, y extendiéndose también a vínculos con personas del barrio, vecinas o amigas, y con las instituciones. Las cercanías geográficas del grupo también se transforman en cercanías afectivas, que habilitan el surgimiento de redes de emancipa-

ción colectiva. Resulta imperioso recuperar el lugar de las mujeres en procesos de este tipo, y extenderlos a todas las personas, junto a los aprendizajes históricos y las memorias colectivas que reivindican las actividades para la reproducción de la vida como transformaciones del mundo desde prácticas íntimas y situadas.

Otra línea en la que queremos reparar a partir de la experiencia antes expuesta tiene que ver con lo metodológico. Inspiradas en las epistemologías feministas, la búsqueda de coherencia epistemológico-metodológica ha sido parte de nuestras reflexiones. Buscamos generar encuentros que desde la articulación de posiciones nos permitieran aproximarnos al conocimiento que se produce en las experiencias con las que nos relacionamos. En este sentido, orientadas por una ética político-afectiva en el hacer investigación, generamos procesos implicados. La trama afectiva que componemos con las experiencias son fundamentales y se constituyen en orientaciones epistémicas en los procesos de producción de conocimiento (Osorio-Cabrera, Gandarias y Fulladosa, 2021). En este sentido, desde un ejercicio constante de reflexividad nos preguntamos por los efectos que algunas cuestiones tienen en la comprensión de estas experiencias. ¿Qué sucede cuando nos "enamoramos" de las experiencias con las que nos relacionamos al constatar que materializan las tan anheladas transformaciones? Nos referimos a las dificultades que por momentos se presentan a la hora de reconocer tensiones, generando imágenes "idealizadas" de los procesos. Esta alerta no es una invitación a volver sobre miradas supuestamente neutrales del conocimiento que tanto critican las perspectivas feministas a la ciencia positivista. Por el contrario, nos referimos a la importancia de enunciar los desafíos éticos y epistemológicos de un hacer encarnado.

Finalmente, este proceso nos dejó grandes aprendizajes sobre cómo pensar y trabajar con colectivos. También sobre las distancias entre lo que aprendemos desde las teorías y lo que aprehendemos en el proceso conjunto y embarrado (Osorio-Cabrera, Gandarias y Fulladosa, 2021) con otras. Sin embargo, nos quedan aspectos a seguir trabajando.

Entendemos que no hemos podido abordar con suficiente profundidad una mirada que pueda reconocer los efectos del encuentro de las distintas posiciones, consideradas desde lo social, económico, político, cultural. Nos referimos a las diferencias y a las posibilidades de composición a partir de las mismas, ya que experiencias como éstas nos hablan de formas de lo político que intentan abrirse en la articulación de posiciones parciales, frente a lógicas totalizadoras y homogeneizantes. Sin embargo, se hace necesaria una reflexión interseccional (Davis, 1981) que pueda ser capaz de enunciar y problematizar los efectos que la yuxtaposición de diferencias, de vulnerabilidades y de formas de dominación en un mismo cuerpo, pueda estar teniendo. Las dificultades para incorporar reflexiones sobre las posiciones sexo-genéricas o racializadas son parte de los pendientes a seguir profundizando en futuros trabajos.

Quisiéramos cerrar resaltando la necesidad de potenciar y promover la articulación de miradas parciales entre la academia y las resistencias en los territorios. La necesidad de entramarnos para sostener procesos de colaboración mutua. Los aprendizajes que nos dejan las epistemologías feministas y los procesos participativos de investigación son claves. Somos parte de los procesos, nos transformamos colectivamente con otras, desde el intercambio de saberes. Seguir apostando por esos procesos es parte de un desafío ético-político y afectivo, y de un compromiso para la constitución de vidas dignas de ser vividas.

Referencias

Balasch, Marcel y Montenegro, Marisela (2003), "Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas", *Encuentros en Psicología Social*, vol. 1, núm. 3, pp. 44-48.

Benjamin, Walter (2003), *El narrador*, Centro de Estudios Manuel Enríquez, Santiago de Chile.

Butler, Judith (2010), *Marcos de guerra*. *Las vidas lloradas*, Paidós, Madrid.

Butler, Judith (2023), *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*, Taurus, Madrid.

Caffentzis, Georges y Federici, Silvia (2015), "Comunes contra y más allá del capitalismo", *El Aplante*. *Revista de Estudios Comunitarios*, núm. 1, pp. 53-72.

Carrasco, Cristina (2001), "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?", *Mientras tanto*, núm. 82, pp. 43-70.

Cielo, Cristina y Carrión, Nancy (2019), "La transformación de los territorios de cuidado en el circuito petrolero ecuatoriano", en Susanne Hofmann y Melisa Cabrapan (coords.), *Género*, *sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina* (pp. 61-92), CIEG-UNAM, México.

Davis, Angela (1981), *Mujeres*, *raza y clase*, Akal, Madrid.

Despret, Vinciane (2022), *Habitar como un pájaro*. *Modos de hacer y de pensar los territorios*, Cactus, Buenos Aires.

Federici, Silvia (2018), *Revolución en punto cero*. *Trabajo doméstico*, *reproducción y luchas feministas*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Fernández, Ana María (2009), "Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones, política y transdisciplinas", *Nómadas*, núm. 30, pp. 22-33.

Giraldo, Omar Felipe (2018), *Ecología política de la agricultura*. *Agroecología y posdesarrollo*, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas.

Gutiérrez, Raquel (2017), *Horizontes comunitario-populares*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Haraway, Donna (1991), *Ciencia*, *cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Haraway, Donna (1997), *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra*(*c*)*_Conoce_Oncoratón*(*r*)*Feminismo y Tecnociencia*, UOC, Barcelona.

Haraway, Donna (2016), "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, vol. 3, núm. 1, pp. 15-26.

Hernández, Elena (2024), *Lo amistoso*. *Marañas cartográficas para el ensayo de una psicología de los entres*, tesis de licenciatura en Psicología, Universidad de la República, Uruguay.

Herrero, Yayo (2016), "El ecologismo ante la crisis civilizatoria", en *Una mirada para cambiar la película*. *Ecología*, *ecofeminismo y sostenibilidad*, Ediciones Dyskolo.

Jasper, James (2012), "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos*, *Emociones y Sociedad*, vol. 4, núm. 10, pp. 46-66.

Kazic, Dusan (2024), *Cuando las plantas hacen lo que les da la gana*. *Concebir un mundo sin producción ni economía*, Cactus, Buenos Aires.

Krmpotic, Claudia y De Ieso, Lia (2010), "Los cuidados familiares: aspectos de la reproducción social a la luz de la desigualdad de género", *Revista Katálysis*, vol. 13, núm. 1, pp. 95-101.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985), *Hegemonía y estrategia socialista*. *Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo xxi Editores, Madrid.

Lee Teles, Annabel (2020), *Política afectiva*. *Apuntes para pensar la vida comunitaria*, Fundación La Hendija, Paraná.

Lugones, María (2011), "Rumbo a un feminismo descolonial", *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.

Montenegro, Marisela, Rodríguez, Alicia y Pujol, Joan (2014), "La psicología social comunitaria ante los cambios en la sociedad contemporánea: de la reificación de lo común a la articulación de las diferencias", *Psicoperspectivas*, vol. 13, núm. 2, pp. 32-43.

Navarro, Mina (2016), *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Osorio-Cabrera, Daniela (2024-2025), "Por una política de los afectos en la economía social y solidaria", *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 168, pp. 63-73.

Osorio-Cabrera, Daniela, Gandarias, Itziar y Fulladosa, Karina (2021), "Consideraciones ético-político-afectivas en investigaciones femi-

nistas: articulaciones situadas entre academia y activismo", *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, núm. 50, pp. 43-66, [https://doi.org/10.5944/empiria.50.2021.30371].

Pérez Orozco, Amaia (2015), *Subversión feminista de la economía*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Quijano, Aníbal (1992), "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20.

Rodríguez, Alicia, León Cedeño, Alejandra, Parra, Alejandra y Montenegro, Marisela (2024), "Psicología Comunitaria: entre las prácticas de captura y las aperturas prometedoras", *Revista Iberoamericana ConCiencia*, vol. 9, núm. 2, pp. 83-98.

Salazar, Claudia (2011), "Comunidad y narración: la identidad colectiva", *Tramas*, núm. 34, pp. 93-111.

Skliar, Carlos (2010), "Los sentidos implicados en el estar-juntos de la educación", *Educación y Pedagogía*, vol. 22, núm. 56, pp. 101-111.

Spinoza, Baruch (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. De Atilano Domínguez, Trotta, Madrid.

Val, Valentín y Rosset, Peter (2022), *Agroecología*(*s*) *emancipatoria*(*s*) *para un mundo donde florezcan muchas autonomías*, Clacso, Cooperativa Editorial Retos/Cátedra Jorge Alonso/Universidad de Guadalajara, Ciudad de México.

Vega, Cristina, Martínez Buján, Raquel y Paredes, Myriam (2018), *Cuidado*, *comunidad y común*. *Extracciones*, *apropiaciones y sostenimiento de la vida*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Fecha de recepción: 12/05/25
Fecha de aceptación: 16/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564233-258

DISPOSITIVOS ESTÉTICO-COMUNICACIONALES, AFECTIVIDADES Y POLÍTICAS DE SÍ. PEDAGOGÍAS DEL CUIDADO, FESTIVIDADES AGÓNICAS Y PRÁCTICAS ARTÍSTICAS DE SUBJETIVACIÓN

La experiencia artística y el desarrollo de lo sensible: desaprender y sentir con las infancias

*Juana Viridiana Becerril Fernández**

Resumen

Las artes en la escuela están presentes, sin duda. Sin embargo, la mayoría de las veces como un contenido secundario, de adorno o limitado a las manualidades; impidiendo el reconocimiento de su potencial en la resignificación de la subjetividad y lo colectivo. En este artículo me propongo reflexionar sobre un proyecto de intervención pedagógica realizado en 2019-2020 en la primaria Virgilio Uribe en Iztapalapa, CDMX. Particularmente, me interesa explorar los elementos y las maniobras pedagógicas para construir una propuesta afectiva y estética con las infancias para producir *desaprendizajes de género*, entendiendo estos como una posibilidad de desestabilizar el terreno de lo normal y natural. La experiencia fue significativa ya que se llevó a cabo en Iztapalapa, una de las delegaciones con mayor reporte de maltrato infantil y con más incidencias de violencias de género (Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México, 2018). Para ello, recupero los apuntes de mis diarios de campo, así como algunas reflexiones de los y las niñas sobre sus sentires y des/aprendizajes durante el proyecto.

Palabras clave: experiencia estética, corporalidades, afectividades, pedagogías críticas feministas, desaprendizajes de género.

* Docente e investigadora UNAM. Correo electrónico: [jviridianabecerrilf@filos.unam.mx] / ORCID: [0009-0002-5196-7644].

Abstract

The arts are undoubtedly present in schools. However, most often as a secondary subject, decorative, or limited to crafts, preventing recognition of their potential in redefining subjectivity and the collective. In this article, I propose to reflect on a pedagogical intervention project carried out in 2019-2020 at Virgilio Uribe Elementary School in Iztapalapa, Mexico City. I am particularly interested in exploring the pedagogical elements and maneuvers used to construct an affective and aesthetic proposal with children to produce gender unlearning, understanding this as a possibility of destabilizing the terrain of what is normal and natural. The experience was significant because it took place in Iztapalapa, one of the boroughs with the highest reports of child abuse and the highest incidence of gender-based violence (Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México, 2018). To do this, I retrieve notes from my field diaries, as well as some of the girls' reflections on their feelings and un/learning during the project.

Keywords: aesthetic experience, corporeality, affectivities, feminist critical pedagogies, gender unlearning.

La experiencia artística y el desarrollo de lo sensible con las infancias: una forma de desaprender y sentir juntos/as

> *Bueno, yo quisiera hacer muchas actividades artísticas con ellos, pero es imposible.*
>
> *No saben trabajar con los materiales, con las acuarelas, por ejemplo; lo hacen mal.*
>
> *La pintura la tiran, la desperdician, no saben dibujar.*
>
> *Entonces mejor no realizó ninguna actividad de esas con ellos, nos quedamos en el salón de clase, o a veces sólo lo hago con quienes se portan mejor.*
>
> (Profesora de grupo de 5° año de primaria)

Introducción

La experiencia que describo en este artículo se deriva del trabajo comunitario que como parte de la *Colectiva Artes en resistencia*, estuve realizando desde el 2015 en San Juanico Nextipac, Iztapalapa. A partir de diversas actividades realizadas en este barrio, tuvimos un acercamiento con la primaria Virgilio Uribe, concretamente a partir de una serie de entrevistas que realizamos para el proyecto radiofónico *Ni príncipes*, *ni princesas*[1] lo cual nos permitió percibir la disposición de la escuela para continuar realizando proyectos conjuntos. Por un lado, trabajar los temas de violencia de género le pareció al director de la escuela relevante y por otro, el interés se debió a que, en 2018, se implementaron los cursos de Educación socioemocional como un eje de formación docente de educación básica reconociendo la importancia pedagógica del cuidado socioemocional.

La intervención consistió en el diseño de un proyecto pedagógico en el que el arte tuviera un lugar central, ya que desde la mirada de la colectiva, afirmábamos que la experiencia artística permitiría dos operaciones importantes: desnaturalizar y desaprender los mandatos de género en las infancias.

En lo que respecta a desnaturalizar, parafraseando a Larrosa (1995), esta maniobra implicaría una suspensión de nuestros modos habituales para pensarlos de otro modo, a otra escala, con otras conexiones; salirse del camino para obtener un nuevo ángulo de mirada, un nuevo mirar. Este *salirse del camino* va acompañado de una viva actitud de interrogación. Por su parte, desaprender refiere a "la posibilidad al desestabilizar el terreno, movilizarlo para que algo pueda acontecer" (Deleuze, citado en Gallo, 2015: s.p.).

La experiencia pedagógica desplegada se compone de tres etapas: acercamiento, experimentación y valoración de la experiencia.

La *primera* de ellas se realizó durante septiembre de 2019 y se conformó por cinco sesiones en las que se llevaron a cabo entrevistas

[1] [https://www.comunicacionsocial.uam.mx/boletinesuam/108-18.html].

individuales a cada uno de los y las niñas participantes. Tuvo como objetivo conocer de manera particular a cada uno de ellos y ellas, para lo cual se pensó el *juego entrevista*.

La *segunda etapa* ocurrió durante noviembre y diciembre, con dieciséis sesiones distribuidas en dos por semana. Esta etapa se conformó por un momento de sensibilización e introducción a la experiencia artística, la cual tuvo como objetivo la desescolarización de tal experiencia y la disposición de los cuerpos lúdicos de quienes participaron en ella, así como el desarrollo de dos laboratorios artísticos. En la sensibilización se hicieron cuatro actividades: *un ejercicio de puesta en común sobre la palabra* arte, *un ejercicio de exploración con pintura a partir de la actividad* Pensar la escuela, *un ejercicio de improvisación retomando la técnica de cuento motor*, *y dos ejercicios de escucha y meditación*. Por otra parte, los laboratorios que se desarrollaron fueron dos: laboratorio de experimentación dramática "Máscara gestual. El cuerpo dice antes que la palabra" y laboratorio de escritura "¿Y si…?". Los resultados de ambos laboratorios se presentaron en la última sesión mediante un ejercicio de Radio Bocina.

La *tercera etapa* fue la valoración de la experiencia. Se llevó a cabo en febrero de 2020 y tuvo el objetivo de valorar el proyecto y los aprendizajes de niños y niñas desde sus propias voces. Para ello, se retomó la propuesta de *integración de saberes a partir de una matriz de aprendizaje* que retomara las acciones, emociones, superpoderes e *insights* que cada un@ recuperó a través de la charla, la escritura de cartas o dibujos.

Particularmente, en este artículo exploro y reflexiono sobre los elementos y las maniobras pedagógicas para construir una propuesta afectiva y estética con las infancias que les permita producir esta desnaturalización y desaprendizajes de género, desde la ficción y lo lúdico. Para ello, recupero los apuntes de mis diarios de campo, así como las reflexiones de los y las niñas sobre su sentir y aprendizaje en el proyecto.

1° Maniobra. Descentrar el imaginario del artista-genio

Que niños y niñas se visualicen como sujetos creativos, posibilitadores de vivir o generar experiencia artísticas no se da de forma inmediata diciendo "¡sé creativo!", o "¡pinta!", implica por un lado una serie de maniobras pedagógicas para potenciar un espacio donde se desplieguen estas capacidades a tiempos y ritmos distintos; y por otro mirar las infancias fuera de ciertos prejuicios como "toda infancia pasada fue mejor" y reconocerles como sujetos complejos que "piensan con su propia cabeza", distanciándonos de su idealización o esencialismo.

Así, la etapa de sensibilización al proyecto implicó una actividad con pintura, que nos permitiera reconocer la disponibilidad de los y las niñas para el trabajo artístico. Los y las niñas del grupo manifestaron una serie de comentarios respecto a sus experiencias previas con el arte:

> Kevin: Estoy contento de que vayamos a trabajar arte, pero nervioso porque no sé dibujar.
>
> Maylin: Pero va a tener que ser muy paciente porque algunos hacen puras porquerías.
>
> Édgar: ¿Qué es eso de arte? Yo no sé hacer eso, lo hago todo mal.
>
> Carlos: Nunca se me ha dado eso del arte.

Esta visión, que como en el epígrafe lo señalé, también compartía la profesora del grupo, se relaciona con lo que el artista y educador Augusto Boal llama analfabetismo estético:

> Ésta es una forma igual, o peor, de analfabetismo: la ciega y muda sordera estética. Si aquél prohíbe la lectura y la escritura, este otro tipo de analfabetismo aliena al individuo respecto a la producción de su arte y de su cultura, y respecto al ejercicio creativo de todas las formas de Pensamiento Sensible. Reduce a individuos, potencialmente creadores, a la condición de espectadores (Boal, 2008: 15).

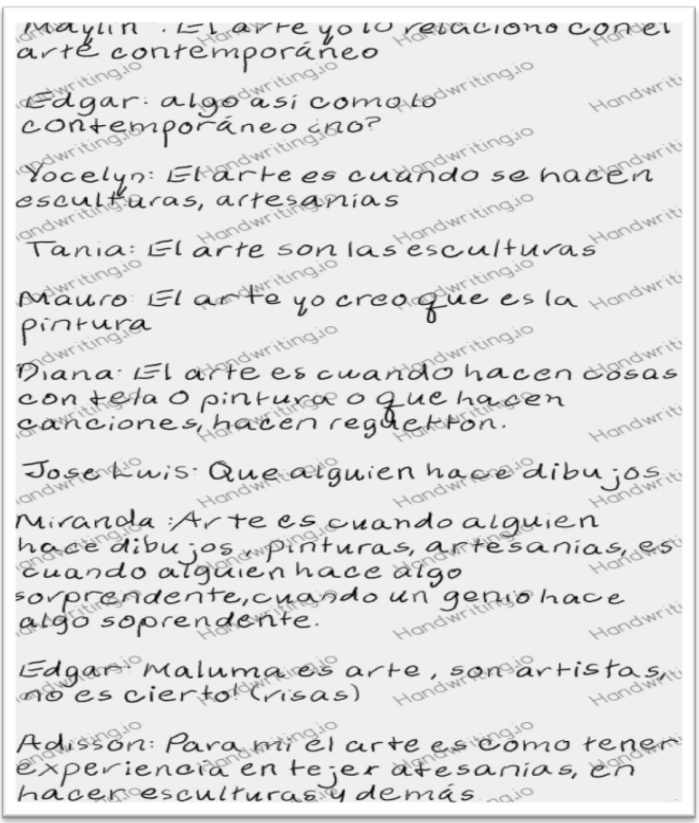
El reconocimiento de ser analfabetas estéticos se logra también por la forma en la que se ha abordado la educación artística en la escuela, como un contenido más abordado desde la matriz escolarizada, donde el goce y el proceso quedan de lado para enfatizar la forma correcta de hacerlo y el producto. Así, la actividad de pintura la complementamos con un ejercicio de conversación que tuvo como objetivo poner en común qué se entendía por arte. Más que una definición, lo que se buscó fue ubicar con qué nociones, ejemplos, prácticas, etcétera, niños y niñas relacionan esta palabra:

> Salimos al patio, nos sentamos en el suelo y extendimos un papel kraft en el que se pudieran hacer las anotaciones. Al principio se mostraron nerviosos, decían no saber qué era arte, preguntaron si tenían que hacer una definición y señalaron no tener un diccionario. Ante estos comentarios fue importante enfatizar que no buscábamos la definición del diccionario, pues si así hubiese sido, lo hubiéramos consultado; nos interesaba saber si alguna vez habían escuchado la palabra: ¿en qué medios?, ¿con qué se relacionaba? De la misma forma, señalamos que si no escribían nada, también era válido.

En el papel, niños y niñas escribieron lo que se muestra en la figura 1. Recuperando algunos de los comentarios pudimos ver que la figura del *artista genio* era uno de los primeros elementos necesario en cuestionar junto con las y los niños, ya que esta postura, heredada del legado modernista, aún presente en el imaginario social, limita el reconocimiento de que todos los seres humanos somos seres creativos y, en potencia, artistas. Los feminismos en ese sentido, han colaborado a la formación de un corpus crítico, que desde diversas disciplinas, ha cuestionado esta idea del genio artista, y su práctica como un don.[2]

[2] Sin desconocer la multiplicidad de trabajos teóricos, al respecto destaco dos que me parecen relevantes: el texto de Walter Benjamín *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (2003), el cual problematiza esta figura desde la intersección arte, aura y política; y el texto de Linda Nochlin "¿Por qué no ha habido mujeres artistas?" (2015), que desde una crítica de arte feminista también cuestiona dicha figura.

Figura 1. ¿Qué es el arte para niñ@s?



Fuente: Elaboración propia.

En la etapa final del proyecto, recuperamos a partir de una matriz de aprendizaje, algunos comentarios que se dijeron respecto a este imaginario del genio "me di cuenta que sí podía pintar" o "me di cuenta que tenía imaginación". En ese sentido, la posibilidad de los niños y niñas de reconocerse con potencial creativo fue fundamental, en resonancia con Inés Sanguinetti:

> El potencial creativo es el grado más alto de aprendizaje porque nos aleja de la acción meramente reproductora. Es el conocimiento más

> profundo que podemos alcanzar sobre cualquier temática desde nuestro potencial humano. El poder de aprendizaje de una mente creativa se constituye sobre su capacidad de hacer conexiones poco comunes o remotas; construir categorías inusuales; encontrar nuevos puntos de inicio; ir más allá de la información que se le otorga; construir redes amplias; producir configuraciones novedosas; aprender a confiar en la intuición; no desalentarse con nuevos desafíos o cambios de escenario. (2018: 5).

Esta posibilidad pueden llegar a constituirse en un *pensar artísticamente* (Camnitzer, 2017) o un *art thinking*:

> El *art thinking* busca convertirse en un modo de trabajo desde el cual abordar no sólo cualquier materia, sino cualquier tema, apoyando por ejemplo al profesor para que pueda organizar mejor la arquitectura de la transmisión de ese tema en su aula. Para tratar sobre un movimiento social, por ejemplo, un profesor de historia puede elegir la lección magistral u organizar una acción performativa que incorpore metáforas, representaciones y el movimiento del cuerpo. En este caso el *art thinking* sería esa metodología de poner en escena, de performar la historia. También se conecta con la pregunta de la escuela del futuro ya que es una metodología que incorpora el inconsciente, el placer, el cuerpo, la renovación de los sistemas de evaluación (Acaso, 2017: 119).

2° Maniobra. Desescolarizar la experiencia artística: desestabilizar la matriz estética construir otro tiempo, otro espacio

Siguiendo este orden de ideas, en la escuela se reproduce una visión de las artes en la que se privilegia más el producto que el proceso, considero que esto se debe a que se sigue leyendo desde las coordenadas de un *orden escolar moderno*. ¿A qué me refiero? Al respecto, cabe una escena, recuperada del diario de campo, que presencié en el grupo, pero que considero recurrente en las escuelas:

Niños y niñas regresan de su clase de Educación Física, se dirigen al salón donde les estamos esperando, van corriendo y, de inmediato, la maestra les grita: "¡Alto! ¡Vamos, ingresemos al salón[1]*, como soldaditos, al unísono! ¡Listos! ¡1, 2, 3!". El grupo camina hacia el salón simulando marchar. Cuando llegan al salón, la maestra les señala que se sienten y empieza a entonar la canción del candadito: " Un candadito nos vamos a poner, el que se lo quite va a perder. Tiramos la llave, no sé dónde está… 1, 2, 3*[3] ".

En esta escena, se puede ver cómo el orden escolar moderno (Foucault, 1992; Dussel y Caruso, 1999) se sostiene en ejes como el orden como disciplina, la tensión con la diferencia, el privilegio del pensamiento racional, el aula como espacio central de aprendizaje y el moldeamiento de cuerpos dóciles.

¿Cómo podría darse bajo estos lineamientos la experiencia artística, cuando ésta apuesta a lo afectivo, lo grupal, lo lúdico, lo inesperado?

Así otra de las piezas que tuvimos que mover fue modificar la matriz estética escolar, esta refiere a los aspectos sensoriales y estéticos que configuran un entorno escolar. Dentro de esa matriz un elemento central es el espacio, este no es un elemento cualquiera, sino que delinea la propuesta pedagógica que se quiere promover (Guillén, 2017; Marini, 2018; Mayoral y Pozo, 2017). Notamos que el espacio de la escuela poco permitía esta emergencia de la potencia creativa. Así, mediante mínimas alteraciones como la incorporación de elementos que no pertenecen al universo escolar, se busca un efecto de extrañamiento de este espacio cotidiano. Una canción, un reloj de arena y un muñeco de peluche fueron los tres elementos que, de manera simbólica, delinearon ese otro espacio dentro de lo escolar, esa heterotopía. La canción del grupo chileno *31 Minutos* "Bailen si cesar" representó una puerta de entrada a ésta.

En cada sesión, mientras la escuchábamos, desmontábamos el espacio escolar: apilar mesas y bancas; guardar cuadernos, lápices u otros objetos utilizados en la clase anterior; y salir del salón en el caso del trabajo en el patio. No necesitábamos gritar u ordenar; la canción guiaba el desmontaje.

Por su parte, el reloj de arena fue un símbolo de un espacio donde el tiempo burocrático de la matriz escolar occidental (Hargraves y Shirley, 2012; Mandoki, 2007) era desplazado por el tiempo lúdico y creativo, que es heterogéneo y admite las pausas, la demora, el ocio incluso. Finalmente, el muñeco de peluche terminó de delinear un espacio de calidez y acompañamiento; niños y niñas lo tomaban para acompañarse a hacer alguna actividad; a modo de objeto transicional (Winnicot, 1993), charlaban con él. *Por ejemplo*, *Kevin lo sostenía en sus manos cuando quería participar*, *pues le* "*quitaba la pena*", *o a Diana*, *quien lo acariciaba mientras hablaba*, "*la tranquilizaba su suavidad*".

3° Maniobra. Desescolarizar la experiencia estética: permitir la emergencia del desorden vinculante

Desescolarizar la experiencia estética, es decir mirarla desde otro lugar al del orden escolar moderno no es sencillo, por ello aparte de darle otro sentido a la matriz estética escolar a partir del tiempo y del espacio, fue necesario también otra maniobra, resignificar la noción de desorden. A continuación profundizaré respecto a ello, para lo cual me parece pertinente describir una escena que fue recurrente en las primeras sesiones de trabajo:

> *Niños y niñas salen al patio cantando, platicando, brincando, haciendo juegos con sus manos. No lo impedimos, pero observamos y procuramos el cuidado. Pasamos por varios salones, en los que, a través de las ventanas, observan con mirada curiosa quienes se encuentran en silencio y en el pupitre. En la siguiente sesión, la maestra nos dice que ha tenido quejas de otras maestras por el ruido y porque los niños "pasan bailando y echando relajo y distraen a sus grupos, los contagian y luego no los pueden controlar". Aunque la maestra Norma nos señala que entiende que las actividades que se realizan deben ser de esta forma, se muestra nerviosa porque puede ser mal evaluada por estos motivos.*

¿Por qué seguimos entendiendo el orden como negación del cuerpo, del ruido, del movimiento? El orden escolar moderno en su configuración inicial devino en disciplinamiento. Desde esta lectura, el caos representó todo aquello que desborda lo esperado y fue visto con una connotación negativa, un obstáculo o problema. De ahí que el castigo o la exclusión de quienes promueven este desorden sea la mejor forma de eliminarlo. Sin embargo, pude notar que ese desorden, al dejarlo suceder, daba lugar a un orden distinto. Esto me permitió preguntar: ¿es el caos o desorden necesariamente un estado improductivo en el que el hecho educativo no puede acontecer? ¿Cuándo éstos son espacios que coartan posibilidades y cuándo pueden potenciar experiencias educativas que abran otros caminos y otra forma de hacer común de manera quizá más autónoma?[3] Durante la actividad de pintura, pude mirar una escena que me permitió seguir pensando en torno a esta última pregunta:

(En el suelo se distribuyen pinturas, agua, pinceles, vasos y las telas donde se realizarán los dibujos sobre la escuela. Se hacen tres grupos, niños y niñas van de un lado a otro, platican respecto al dibujo que quieren realizar).

Carlos: ¿Qué es eso?
Derek: Es un árbol.
Carlos: Yo sé pintar un árbol.
Kevin: ¿Tú fuiste al museo ayer?
Carlos: No, no fui.
Saúl: ¿Van a hacer el cielo oscuro?
Kevin: Maestra, es que ya no tenemos gris, ¿qué hacemos?

[3] Es interesante la reflexión que algunos autores como Deleuze y Guattari o Rolnik introducen para pensar la transformación. Para ellos, es fundamental la *descolonización del inconsciente*. "Si el imaginario moderno todavía no puede abrirse hacia un nuevo campo de la imaginación pedagógica, es porque aún está investido por nuestro deseo. Por algún motivo seguimos deseando la escuela moderna, de la misma manera en que para Deleuze y Guattari seguimos deseando el capitalismo, aunque nuestras conciencias digan otra cosa" (Rolnik, 2008: 20).

Katherine: Trabajen con lo que tienen, busquen alguna combinación, ¿qué color puede dar gris?

Miranda: Pero yo digo que no sea tan grande el árbol para que podamos hacer el cielo y la luna.

Saúl: Todo verde, ¿no?

Derek: Oigan, ¿por qué no después de la escuela hacemos un río?

Carlos: Ándale, sería padre. ¿Dónde?

Derek: Aquí, al lado de la escuela.

Carlos: ¿Quién vota por que hagamos el río? Yo, uno, dos, tres. ¿Y cuántos votan por qué no hagamos un río? ¡Ganamos!

Katherine: ¿Qué van a hacer?

Carlos: Un río.

Saúl: Ya hicimos nuestro río con el agua. Mire, maestra, lo que hicimos con el azul.

Katherine: ¿Cuál de las dos es la escuela de sus sueños? (Ésta).

Kevin: Ésta.

Katherine: ¿Por qué?

Saúl: Para que no hubiera violencia como en la de ellos (se refiere a la escuela pintada por otro grupo) y fuera tranquila.

Derek: Tranquilón, tranqui, tronco.

(La maestra observa a lo lejos y se acerca para comentarme que le sorprende cómo están trabajando juntos, solos).

En este caso, frente al desorden inicial, en lugar de asumirlo con una actitud inmunizante, es decir, de "protegernos de él", o pensarlo en términos de déficit a partir de lo cual lo único que puede surgir es el gesto evitativo que sanciona, nos situamos con otra mirada que permitió que el desorden sucediera. Sin embargo, poco a poco, las voces, los cuerpos encontraron una regulación propia. Esta reflexión encontró eco con lo que el colectivo argentino *Filosofar con Chicxs* ha reflexionado respecto a la pedagogía del caos, y particularmente al concepto de *caos acontecimiento*. Para este colectivo, dicha noción refiere a:

> Un concepto de caos diferente, que no se coloca en el juego de opuestos. Es el caos entendido como condición de posibilidad de la creación, como plano múltiple de producción de sentido. No es un caos que obtura el hacer, sino que se vuelve condición de ese hacer […] como momento que da lugar a algo nuevo (Filosofar con Chicxs, 2018: 23).

Este caos que se suscitó a partir de la actividad de pintura fue un desorden vinculante que permitió la circulación de la palabra sin la figura del adulto que la otorgara, condicionara o señalara qué y cómo trabajar. Esto es fundamental, pues frecuentemente la disciplina es uno de los factores que influyen en el aislamiento de lo artístico en la escuela; los mensajes del docente hacia la disciplina escolar limitan la experiencia creativa cuando su principal preocupación se encuentra en que se conserve el orden.

Es necesario señalar que en este desorden, si bien hay una cierta autorregulación, no se exenta de momentos de conflicto o de confrontación que es necesario abordar. Pero, ¿qué comunidad se construye exenta del conflicto? Creo que la experiencia artística provee de otros escenarios, herramientas, disposiciones y habilidades para afrontarlo.

4° Maniobra. Permitir la emergencia de los cuerpos lúdicos y sensibles para desaprender colectivamente

Como ya señalé, en la etapa de sensibilización, fue necesario transformar la matriz estética y escolar para transitar de los cuerpos disciplinados o dóciles[4] del orden escolar moderno (Scharagrodsky y Southwell, 2007) al reconocimiento de los cuerpos lúdicos y sensibles como cuerpos que están aprendiendo. En ese sentido, otra maniobra consistió en habilitar en los cuerpos, desde el juego y ejercicios de dramatización, una disponibilidad corporal.

[4] *Cuerpos dóciles* es una noción que Foucault acuñó para referirse a los cuerpos sometidos y disciplinados a través de una anatomía política del detalle.

Al respecto, Ros (2001: 10) señala "implica darse permiso para mover el cuerpo, para sentirlo, escucharlo, mirarlo, descubrirlo, explorarlo. Atreverse a jugar con el cuerpo, emocionarse, transformar estereotipos corporales y permitirse el placer a través de la energía y el sentido del humor".

En particular, son tres los ejercicios que me gustaría recuperar para mostrar cómo la disponibilidad del cuerpo lúdico permite la emergencia de una experiencia conjunta sensible, con otra manera de estar juntos/as.

La propuesta de disponernos como cuerpos lúdicos inició con dos actividades de exploración y experimentación corporal. El primero, fue un ejercicio de improvisación que se realizó a partir del cuento "Pedro es una pizza" y el segundo una actividad colectiva que tenía como objetivo reconocer los sonidos del cuerpo y construir con estos una sincronía grupal. Veamos las notas de mi diario:

> *Iniciamos con la segunda lectura en voz alta del relato* Pedro es una pizza, *en la cual se propone contar el cuento sólo con gestos corporales y la menor cantidad de palabras. Niños y niñas empiezan a hacer algunos gestos a partir de ciertas peticiones: "gesto de enojo, de tristeza, cuando estamos nerviosos, etcétera". El ejercicio se desarrolla en medio de risas y cierta curiosidad por ver lo que hará cada uno. Édgar y Jimena, quienes al principio se niegan a participar, cuando se señala la consigna del "gesto de enojo de sus papás" descubren su potencial histriónico. Quienes escuchamos nos sorprendemos. Al finalizar la improvisación, la presentamos ante la profesora y el resto del grupo, quienes permanecían en el salón terminando una tarea.*
>
> *Uno de los primeros ejercicios de exploración corporal que hicimos fue "lluvia con el cuerpo", el cual consiste en evocar el sonido de la lluvia, del viento, y crearlo con diferentes partes de éste. El ruido va desapareciendo a medida que emergen los sonidos del cuerpo: frotarse las palmas de las manos entre ellas, golpecitos en los muslos con la palma abierta, chasquidos de dedos como símiles de gotas de lluvia. Cuando finalizamos el ejercicio, Mimí se acerca tocándose el pecho y me dice que con el ejercicio sintió algo atorado en esta parte, "como ganas de llorar, no sé por qué…".*

En estas escenas fluidez y placer fueron dos elementos que acompañaron la disposición del cuerpo lúdico. Csikszentmihalyi señala:

> El estado de fluidez es la experiencia óptima que las personas sienten al estar implicadas en una tarea que les resulta divertido hacer, implica un estado de conciencia por el que la persona se incorpora de lleno a una actividad, que se mantiene fijamente involucrada en ella y pasa el tiempo casi sin percibirlo, absorto (1999: 21).

También estas actividades permitieron centrar el cuerpo como un elemento de aprendizaje y de indagación de nuestras necesidades emocionales. Construir vínculos distintos fuera de la violencia implica una profunda alfabetización emocional que trata de reconocer las emociones, darse cuenta de que ahí están, nombrarlas, volver a mirar y preguntarse por ellas.

Algunas sesiones más adelante, realizamos un tercer ejercicio que llamamos *Encarnar el gesto del otro*, el cual consistió en llevar al cuerpo el gesto de la diferencia. Para ello, se enlistaron a modo de lluvia de ideas gestos y posturas "anormales": boca chueca, cojear, mirada bizca, pies chuecos, traer una mano arriba de la cabeza, tener la cabeza torcida, etcétera. Al principio, el señalamiento era hacia algún niño o niña que portaba algún gesto semejante; fue inevitable escuchar comentarios del tipo "los pies chuecos como tú los tienes", "la mirada bizca como la de Maylin". Posterior a la lluvia de ideas, se hicieron caminatas en silencio incorporando la postura del gesto indicado e interactuando con los y las otras desde ese otro cuerpo. Percibí que, conforme se encarnaba esta particularidad, la atmósfera de burla se disipaba.

En una de las caminatas se suscitó la siguiente escena:

> Niños y niñas empiezan a mostrar su gesto adoptado. La consigna de Daniela para el grupo es reproducir el gesto en sus propios cuerpos. Hay diversas reacciones: risas, nerviosismo, burlas, exageración de los movimientos. Poco a poco, las burlas desaparecen y niños y niñas se muestran concentrados en realizar el gesto como se indica. Addison,

> una de las niñas a quienes más trabajo les ha costado la expresión corporal, camina –como la consigna lo señala– arrastrando el pie como gesto de cojera y observo que no deja de hacer el ejercicio, pero comienza a llorar. La actividad se interrumpe y se abre un espacio para compartir lo que sucede. Comenta que sentir en su cuerpo este gesto y verlo actuado en los y las otras le había recordado a su abuelita enferma que ya no puede caminar y eso la había puesto muy triste. Otros niños, sincronizados con esta emoción, expresaron otros casos que recordaban a partir del ejercicio.

Esta escena me permitió ubicar el tránsito que niños y niñas experimentaron de considerar el cuerpo como un espacio de autorreconocimiento hacia un lugar al que pueden recurrir para entender al otro. El ejercicio correspondiente a este episodio del laboratorio se configuró como un lugar de construcción de empatía, de sentir al otro y de sentirnos afectados(as) por éste.

El juego corporal propuesto permitió aproximarse al otro, según los relatos de niños y niñas, desde una afectación y conexión emocional con el otro, así como desde la expresión y reconocimiento de situaciones de desigualdad y exclusión, desplegar lo que González Grandón señala como experiencia empática primaria es decir,

> una experiencia que puede entenderse en esa habilidad primaria de comprender a los otros cuerpos, a partir de las selecciones afectivas y motoras que se hacen habitualmente. Es decir, según las posibilidades aprendidas de sentir y de actuar en cada contexto, así como según las invitaciones que las situaciones o los entornos ofrecen a cada subjetividad (2023: s.p.).

Siguiendo a Jean-Luc Nancy (2021), construir comunidad implica reconocernos *ser con otros*. ¿Qué sentido tiene la empatía en las relaciones de género desiguales y marcadas por las distintas violencias? Andruetto marca una pista para pensar al respecto:

> Quien lee la experiencia del otro tal vez podría comprenderlo y al comprenderlo, no podrá hacerle la guerra; que, si ese otro se nos vuelve más humano, no podremos desaparecerle tan fácilmente. Escribir desde el otro, intentando entrar en su punto de vista, en su percepción del mundo. Escribir desde otro distinto de nosotros (mirando con profundidad todo otro es distinto y único) es atrevernos a estar por un momento en su pellejo (2014: 152).

Resultados

Para valorar el proyecto y los aprendizajes de niños y niñas, desde sus propias voces, se retomó la propuesta de *integración de saberes a partir de una matriz de aprendizaje* que retomara las acciones, emociones, superpoderes e *insights* que cada un@ recuperó a través de la charla, la escritura de cartas o dibujos.

Figura 2 . Valoración de resultados. Cartografía corporal



Fuente: Elaboración propia.

Un segundo registro se conformó a partir de la escritura de cartas y de la charla grupal. En el siguiente cuadro se agrupan los comentarios señalados en ambos ejercicios:

Figura 3. Matriz de aprendizajes

Acciones/actividades	Recuerdos	Superpoderes
• El primer ejercicio de la telaraña • La entrevista • La elaboración de la libreta • Escribir sus emociones • El juego *Hospital de Hormigas* • Pintar la manta • Jugar con el guante de Thanos • Jugar futbol • Hacer los libros • Hacer las historias • Hacer la historia inventada • Hacer la historia de *Pedro es una pizza* • Platicar	• Las niñas recuerdan haber sentido enojo varias veces porque los niños no eran respetuosos, así como felicidad cuando repetíamos actividades del taller	• La amistad • La paciencia y esperar • No burlarse y ayudar a las personas • Hacerse invisible • Aprender más cosas • Estudiar • Correr más rápido • Ganas de estudiar • Pintar • Aprender a hablar • Dibujar • Que puedo ser feliz

Fuente: elaboración propia.

Conclusiones

El arte puede posibilitarnos distanciarnos de lo educativo como sermón y censura (Vallespín, 2019), así como de una lógica pedagógica impositiva, y puede ser un abordaje pedagógico que permita a las infancias desnaturalizar y desaprender las relaciones desiguales e injustas, desde lo lúdico y lo experimental.

Para promover en la escuela la transformación social con las infancias, desde la experimentación artística, es necesario el reconocimiento

y desarrollo de un potencial creativo para nombrar lo inédito viable, en el entendido de que, para trasformar una situación, es importante nombrarla. Esto no se da de forma automática, sino que requiere de una serie de maniobras, para posibilitarlo: conversar y desbaratar la idea del artista genio, trasformar la matriz estética de la escuela, pensar el movimiento, lo lúdico y el goce, más allá de desorden o un elemento secundario, es decir, como condiciones necesarias para el aprendizaje.

También requiere de ciertos gestos pedagógicos como la confianza, el tacto y la promoción como adultos aliados de las infancias para que estos espacios de experimentación sean lugares seguros donde niños y niñas sean felices. En el caso del proyecto realizado permitió identificar que el arte puede promover y crear un espacio seguro y lúdico en el que el desaprendizaje de género implica: conversar, desnaturalizar la idea de género, impulsar una autonomía y agenciamiento a través del cuerpo, abrir posibilidades de expresión y reconocimiento como sujetos y sujetas con experiencias, es decir, *devenir sujetos*, desde el juego, lo corporal y lo afectivo en un momento donde lo que parece predominar, en palabras de Araceli Mingo, es el deseo de aniquilación del Otro (2010: 41). Un testimonio importante al respecto fue lo señalado por Tania Fernanda:

> V: Muy bien. Susana, ¿qué emoción predominó en ti durante el proyecto?
>
> Susana: Cuando Gemma nos entrevistó.
>
> V: ¿Qué sentiste cuando Gemma los entrevistó?
>
> S: Alegría, porque se sentía muy bien que nos escucharan.
>
> T.F.: Pues cuando nos conocimos fue una alegría, porque esa vez que estábamos trabajando lo de la entrevista, bueno, tú me estuviste preguntando que yo qué quería ser, y cuando nos conocimos yo sentía alegría porque ustedes… este… nos escuchaban… observaban todo, cada que alguien nos pegaba se fijaban y le decían algo, y luego así ya fueron entendiendo esos niños y ya no lo hicieron más… Entonces, mi superpoder en el proyecto fue la alegría.
>
> V: ¿Alguna otra cosa que quieran mencionar?

T:F. Yo sí, maestra, cuando hicimos la de las superheroínas y nosotras nos metimos mucho en los personajes, fuimos otras, eso me gustaría que hagan de nuevo en otros grupos con otras niñas, para que se les quite la pena, porque antes yo era muy penosa, no me gustaba decir lo que estaba pensando, lo que estaba sintiendo, no me gustaba y hasta que en uno de los ensayos para presentar el cuento dramatizado me dijo la maestra Dani: "¡Sin miedo!", y volví a hacer mi personaje y lo hice sin miedo, saqué más la voz, más fuerte, y ya…

V: Y lo hiciste muy bien.

T.F.: Y también aprendí que no debemos de estar apenados, que si vamos a hacer una obra tenemos que estar ahí, no tenemos que estar así humillando, ni tímidas, ni que estés penoso y así, a mí ya no me importó que te puedan bajar calificaciones, no me importó que Andrea o José Luis se burlaran cuando hacíamos *Pedro es una pizza*, y yo nada más lo hice.

V: Entonces ¿eso descubriste de ti con el proyecto?

T.F.: Sí, que si yo voy a actuar algo, que no me importa que se rían de mí o me importan nada, sólo hago lo que sé hacer.

Como podemos ver los juego dramáticos constituyeron para Fernanda, una forma de autoconocimiento y de formación de la mismidad, en el entendido de que ésta es "una afirmación de cada una en su vida, en su cuerpo y en su subjetividad, a través de sus poderes vitales y sus libertades, es una síntesis de la autoestima y la auto identidad, producto de la autoría subjetiva entrada en el yo , en la génesis de cada mujer individuada y libre" (Lagarde, 1997: 194). Lo lúdico desplegó habilidades de expresión en Fernanda que, quizá en otros contextos escolares, han pasado desapercibidas y que constituyen un gesto mínimo del acto de emanciparse. La emancipación es el acto del alejamiento del lugar que se tiene asignado en el orden social, el acto con el cual se altera la configuración en que se tiene cierta posición desde la que se puede ver, decir y hacer algo, y por el cual uno se distancia de sí mismo. La emancipación no es un cambio en términos meramente de conocimientos, sino de ubicación o de posicionamiento de los cuerpos; por ello, esta configuración se relaciona con la dimensión estética de la política.

Autorretrato de Tania Fernanda



Finalmente, las actividades descritas permitieron construir un conocimiento sensible para reconocer "la diferencia" entendido este como un proceso que pone en juego los conceptos, las percepciones, los afectos las sensaciones (Gallo, 2015). Encarnar al otro y habitarlo constituyó un punto de partida fundamental para entenderlo, a fin de construir otro tipo de vínculos con la otredad y la diferencia.

Referencias

Acaso, María (2009), *La educación artística no son manualidades*, Catarata, Madrid.

Acaso, María (2012), "Elogio del pensamiento crítico: o como las cosas nunca terminan sino que simplemente se transforman en otras", [https://mariaacaso.es/educacion-disruptiva/2012-elogio-del-pensamiento-critico-o-como-las-cosas-nunca-terminan-sino-que-simplemente-se-transforman-en-otras/] (consultado el 16 de febrero de 2018).

Acaso, María (2013), *rEDUvolution. Hacer la revolución en la educación*, Paidós Contextos, Barcelona.

Acaso, María (2015), "¿Por qué hay una zanahoria en mi bolsa? Los dispositivos de extrañamiento y la importancia de romper el formato", [https://mariaacaso.es/educacion-disruptiva/por-que-hay-una-zanahoria-en-mi-bolsa-los-dispositivos-de-extranamiento-y-la-importancia-de-romper-el-formato/].

Acaso, María (2017), *Art thinking*, Paidós, Barcelona.

Andruetto, María (2014), *La lectura*, *otra revolución*, FCE, México.

Bárcenas, Karina (2007), *La evaluación de la educación artística en la escuela primaria: los procesos de comunicación y creación de sentido*, UNAM, México.

Benjamin, Walter (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Herder, México.

Boal, Augusto (2008), *La estética del oprimido*. *Reflexiones errantes sobre el pensamiento desde el punto de vista estético y no científico*, Alba Editorial, Barcelona.

Camnitzer, Luis (1984), "¿Es posible la enseñanza del arte?", *Arte en Colombia*, núm. 25, pp. 38-52.

Camnitzer, Luis (2017), *Ni arte*, *ni educación*. *Grupo de educación de Matadero*, Pedagogías invisibles, Madrid.

Csikszentmihalyi, Mijail (1999), *Flow*, en Alan E. Kazdin (ed.), *Encyclopedia of Psychology* (vol. 3, pp. 381-382), Oxford University Press, Washington.

Dussel, Inés y Caruso, Marcelo (1999), *La invención del aula*. *Una genealogía de las formas de enseñar*, Santillana, Buenos Aires.

Filosofar con Chicxs (2018), *Pedagogías del caos*. *Pensar la escuela más allá de lo imposible*, Ediciones Seisdedos, Buenos Aires.

Foucault, Michael (1992), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México.

Gallo, Luz (2015), "Líneas pedagógicas para una educación corporal", *Cuaderno de Pesquisa*, vol. 45, núm. 157 (julio-septiembre), pp. 619-629.

González Grandón, Ximena (2023), "Coordinando los afectos: experiencias empáticas cuerpo a cuerpo", *Trabajo social* [versión en línea], vol. 25, núm. 1, pp. 55-82.

Guillén, Goretti (2017), "La arquitectura, un elemento clave en la innovación educativa", *Ámbits de psicopedagogia*, núm. 46, pp. 40-50.

Hargreaves, Andy y Shirley, Dennis (2012), *La cuarta vía*. *El prometedor futuro del cambio educativo*, Octaedro, Barcelona.

Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México (Inmujeres) (2018), *Reporte Especial*. *Situación de las niñas y de las adolescentes en la Ciudad de México*, Inmujeres, México, [https://www.semujeres.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Estudios_Diagnosticos/reportesituacionninasyadolescentescdmx.pdf](consultado el 3 de abril de 2018).

Lagarde, Marcela (1997), *Género y feminismo*. *Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid.

Larrosa, Jorge (1995), *Escuela*, *poder y subjetivación*, La Piqueta, Madrid.

Mandoki, Katya (2007), *Everyday Aesthetics: Prosaics*, *the Play of Culture and Social Identities*, Siglo xxi Editores, México.

Marini, Guillermo (2018), "Estéticas cotidianas escolares: desde lo que se ve hacia cómo se siente la escuela", *Educaçao & Sociedade*, vol. 39, núm. 143, pp. 361-378.

Mayoral-Campa, Esther y Pozo-Bernal, Melina (2017), "Del aula a la ciudad. Arquetipos urbanos en las escuelas primarias de Herman Hertzberger", *Proyecto*, *Progreso*, *Arquitectura*, núm. 17, pp. 100-115, [https://doi.org/10.12795/ppa2017.i17.07].

Mingo, Araceli (2010), *Desasosiego*. *Relaciones de género en la educación*, unam, México.

Nancy, Jean-Luc (2021), "Ser-con y democracia", *Pléyade*, núm. 7 (julio), pp. 11-31.

Nochlin, Linda (2015), "¿Por qué no ha habido grandes mujeres artistas?", unam-pueg, México, [http://carladeabreu.com/wp-content/uploads/2015/10/Nochlin-Linda-Por-qu%C3%A9-no-ha-habido-grandes-mujeres-artistas.pdf].

Rolnik, Suely (2008), *Esferas de la insurrección*. *Apuntes para decolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Ros, Nora (2001), "Expresión corporal en educación, aportes para la formación docente", *OEI*. *Revista Iberoamericana de Educación*, vol. 33, núm. 2, pp. 1-10.

Sanguinetti, Inés (2018), *Pedagogías corporales*, [https://espacio.fundaciontelefonica.com/evento[1]/eed-2015-pedagogias-corporales-cabeza-cuerpo/] (consultado el 12 de abril de 2018).

Scharagrodsky, Pablo, Southwell, Miriam (coords.) (2007), *El cuerpo en la escuela*, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Buenos Aires.

Vallespín, Ivana (2019), "Vetada 'La Caperucita Roja' por sexista", *El país*, 11 de abril, [https://elpais.com/ccaa/2019/04/10/catalunya/1554930415_262671.html?].

Winnicot, Donald (1993), *Realidad y juego*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Fecha de recepción: 12/05/25
Fecha de aceptación: 17/09/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564261-284

Cuidado y crítica afectiva en la comunicación institucional durante la pandemia por covid-19

*Rosa Manuela Hernández García**

Resumen

Este artículo analiza las respuestas afectivas de la ciudadanía ante diez publicaciones institucionales difundidas en Facebook por la Secretaría de Salud de México durante la pandemia por covid-19. A partir de los conceptos de formas simbólicas (Thompson, 1993), prosaica de la vida cotidiana (Mandoki, 2006), lo común (Massumi, 2015; Esposito, 2009) y produsuario (Bruns, 2008), se muestra que los mensajes públicos no fueron simplemente recibidos, sino reapropiados emocionalmente. Desde la ternura y el humor hasta la crítica y la ironía, las audiencias expresaron afectividades que configuraron comunidades espontáneas de sentido. Las respuestas revelan negociaciones emocionales en torno al cuidado, la fragilidad y la desconfianza institucional, así como formas efímeras de lo común articuladas desde la digitalidad. A través del análisis mixto y con especial énfasis en su carácter cualitativo de los comentarios con mayor interacción, se identifican gestos micropolíticos y formas de hospitalidad digital que, incluso ante el desgaste institucional, reafirmaron los vínculos colectivos. Se propone comprender la comunicación pública como un

* Doctora por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: [rosukapop@gmail.com] / ORCID: [0009-0009-7749-1956]. Para una descripción detallada del *corpus*, el proceso metodológico completo y los enlaces a los materiales utilizados para la recolección de datos (incluidas las publicaciones analizadas y sus comentarios), puede consultarse la tesis doctoral de la autora, disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. [https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/52649].

espacio de disputa afectiva, donde el poder, la vida y el sentido se negocian en condiciones de crisis. Este texto se presenta como un artículo de investigación que, a partir del análisis empírico, busca aportar claves para una comunicación pública más sensible, empática y efectiva.

Palabras clave: afectividades colectivas, comunicación institucional, disidencia digital, subjetivación política, cuidado simbólico, lo común.

Abstract

This article analyzes the affective responses of citizens to ten institutional posts published on Facebook by Mexico's Ministry of Health during the covid-19 pandemic. Drawing on the concepts of symbolic forms (Thompson, 1993), the prosaics of everyday life (Mandoki, 2006), the common (Massumi, 2015; Esposito, 2009), and the produser (Bruns, 2008), it shows that public messages were not simply received but emotionally reappropriated. From tenderness and humor to critique and irony, audiences expressed affective responses that shaped spontaneous communities of meaning. These reactions reveal emotional negotiations around care, fragility, and institutional distrust, as well as ephemeral forms of the common articulated through digitality. Through a mixed-methods approach, with particular emphasis on its qualitative dimension, the analysis of the most interacted-with comments identifies micropolitical gestures and forms of digital hospitality that, even amid institutional fatigue, reaffirmed collective bonds. The article proposes understanding public communication as a space of affective dispute, where power, life, and meaning are negotiated under conditions of crisis. This text is presented as a research article that, based on empirical analysis, seeks to contribute insights toward a more sensitive, empathetic, and effective model of public communication.

Keywords: collective affects, institutional communication, digital dissent, political subjectivation, symbolic care, the common.

Introducción: crisis, comunicación y afectos en disputa

La pandemia por covid-19 constituyó un evento de ruptura global que reconfiguró drásticamente las formas de habitar lo público, lo íntimo y lo digital. Frente a una crisis sanitaria de alcance planetario, los Estados desplegaron discursos institucionales orientados a gestionar la emergencia mediante el control simbólico de la conducta ciudadana. En este marco, la comunicación pública adquirió un carácter estratégico, no sólo para difundir medidas sanitarias, sino también para mantener la legitimidad de los aparatos gubernamentales en un entorno marcado por la incertidumbre, el miedo y la desinformación.

Sin embargo, este intento de regular la vida colectiva mediante campañas institucionales no se desarrolló en un vacío. Por el contrario, tales mensajes fueron recibidos, reinterpretados y, en muchos casos, resignificados desde experiencias afectivas particulares y colectivas. Lejos de producir una obediencia automática, los discursos oficiales se insertaron en un tejido de mediaciones culturales, económicas y sociales que condicionaron su recepción y circulación. En ese proceso, emergieron prácticas de reapropiación creativa y afectiva que revelan otras formas de entender la comunicación pública: no como unidireccionalidad, sino como espacio conflictivo, de disenso sensible y producción de lo común.

Este artículo de investigación propone una relectura de la campaña Jornada Nacional de Sana Distancia –y en particular de la figura de "Susana Distancia"– como dispositivo de comunicación pública que activó respuestas ciudadanas diversas, muchas de ellas marcadas por el juego, la crítica o la ternura. A partir del análisis mixto de las publicaciones institucionales y de los comentarios con mayor interacción en Facebook, el estudio examina cómo se reconfiguraron los vínculos afectivos entre ciudadanía e institución durante los primeros meses de la pandemia. Se plantea una reflexión sobre las potencias afectivas que emergen incluso en contextos de control, reivindicando la alegría, la fragilidad compartida y la hospitalidad como formas de apropiación simbólica y micropolítica. Esta aproxi-

mación permite comprender la comunicación pública no sólo como un proceso informativo, sino como un terreno de disputa y de sentido atravesado por las emociones colectivas.

Cuerpos distantes, vínculos creativos: la campaña de Susana Distancia

La Jornada Nacional de Sana Distancia, lanzada por la Secretaría de Salud de México en marzo de 2020, se convirtió en el principal instrumento de comunicación institucional para enfrentar la propagación del virus SARS-CoV-2. Su símbolo más reconocido fue la figura animada de Susana Distancia, una heroína ficticia que promovía el distanciamiento social con un mensaje claro, directo y visualmente accesible. Esta estrategia condensaba múltiples capas de sentido: por un lado, pretendía simplificar una medida sanitaria en una imagen memorable; por otro, funcionaba como un intento de humanizar el discurso institucional a través del lenguaje del entretenimiento y la pedagogía visual.

Desde el punto de vista del diseño institucional, Susana Distancia representó una apuesta por una comunicación pública "amable", capaz de interpelar a un público amplio mediante recursos narrativos y estéticos accesibles. No obstante, la lectura ciudadana de esta campaña reveló una recepción mucho más compleja y heterogénea. Las audiencias digitales no sólo consumieron el mensaje, sino que lo reinterpretaron, lo resignificaron y, en algunos casos, lo desafiaron activamente. Lo que comenzó como una campaña oficial derivó en una multiplicidad de representaciones compartidas, parodias, memes, homenajes y reclamos que hicieron de Susana Distancia un símbolo mutable, habitado por múltiples voces y emociones.

Estas reapropiaciones permiten pensar el mensaje institucional no sólo como transmisión de información, sino como dispositivo simbólico de afectación colectiva. En un contexto marcado por el aislamiento físico, Susana logró activar una forma de "presencia simbólica" que medió entre el mandato sanitario y la necesidad de compañía, consuelo o resistencia afectiva. En este punto, la propuesta

de Néstor García Canclini (1995) sobre las "estrategias de reapropiación" culturales resulta útil: las audiencias no se limitan a recibir mensajes, sino que los insertan en sus propios marcos interpretativos y los adaptan a su experiencia situada.

A través de esta figura –y de otras similares– puede rastrearse una sensibilidad social que, aunque convocada desde el Estado, fue modelada por los afectos, los miedos y los saberes populares. La figura de Susana Distancia no sólo fue un personaje educativo, sino una interfaz afectiva entre las instituciones y la ciudadanía. Su eficacia no se midió únicamente en términos de obediencia, sino también en su capacidad de generar diálogo, identificación o incluso contradicción, dando lugar a una forma relacional de lo común, mediada por lo simbólico.

Produsuarios en resistencia: lo lúdico, lo paródico, lo común

En el entorno digital contemporáneo, los usuarios no se comportan como receptores pasivos, sino como *produsuarios* (Bruns, 2008): sujetos que participan activamente en la creación, modificación y redistribución de contenidos. Esta figura resulta central para entender la recepción de los mensajes institucionales durante la pandemia, particularmente en plataformas como Facebook, donde las campañas oficiales convivieron con un aluvión de reacciones ciudadanas, desde el comentario irónico hasta la creación de narrativas alternativas.

La campaña de Susana Distancia y otras publicaciones de la Secretaría de Salud fueron ampliamente comentadas, compartidas, modificadas e intervenidas por los ciudadanos. Muchos usuarios respondieron con humor, sarcasmo o reapropiaciones visuales que transformaban el mensaje original. Algunas publicaciones resignificaban al personaje principal como heroína de barrio, otras como figura paródica o incluso como blanco de crítica frente a las contradicciones del discurso oficial. Estas acciones no deben interpretarse como simples "desvíos" o "malentendidos", sino como formas legítimas de agencia simbólica y afectiva.

Desde una perspectiva semiótica, tales reapropiaciones pueden leerse como operaciones que disputan el sentido desde una lógica polifónica. Si el mensaje institucional buscaba imponer un marco interpretativo cerrado, la ciudadanía lo abrió mediante prácticas lúdicas que desplazaban su significación. En este proceso, el meme, el montaje visual y la narrativa compartida funcionaron como herramientas de disenso y producción de lo común. No se trataba sólo de burlarse de la autoridad, sino de generar nuevas formas de vínculo, complicidad y pertenencia en medio del aislamiento.

Estas respuestas colectivas deben leerse también desde el horizonte de las mediaciones propuestas por Martín-Barbero (1987), quien advierte que el sentido de un mensaje no depende únicamente de su emisor, sino de las condiciones sociales, culturales y afectivas que median su apropiación. En este sentido, el uso del humor, la ironía y la creatividad no fue evasión, sino forma de posicionamiento político, de crítica afectiva que articuló emociones compartidas y reclamos frente a la disonancia entre la narrativa oficial y la experiencia vivida.

La risa, el juego y la sátira aparecen entonces como modos de agencia desde la fragilidad, como expresiones de subjetivación política que no buscan el enfrentamiento directo, sino la reconfiguración simbólica de lo instituido. Así, la figura del *produsuario* no sólo produce contenidos: sostiene la posibilidad de imaginar, desde lo común, otros modos de habitar la crisis.

La resignificación afectiva en la circulación digital del sentido

La apropiación crítica y afectiva de los mensajes institucionales durante la pandemia no puede entenderse sin atender a las condiciones específicas de la circulación digital del sentido y la transformación de las audiencias. Como plantea Carlón (2020), en el entorno hipermediático actual, el poder comunicativo ya no reside únicamente en el enunciador, sino en la capacidad del mensaje para circular, ser adoptado, modificado o incluso confrontado por las audiencias. En este desplazamiento, la figura del produsuario adquiere centralidad:

los ciudadanos ya no son receptores pasivos, sino actores que, desde sus posiciones sensibles, participan en la disputa por el sentido del discurso público.

Como señala Orozco (2018), la múltiple audienciación implica que los mensajes ya no se dirigen a una sola audiencia homogénea, sino que circulan entre múltiples públicos que los interpretan según sus propios marcos culturales, emocionales y experienciales.

Este fenómeno se hizo evidente durante la pandemia, cuando figuras como Susana Distancia o el discurso sanitario del gobierno mexicano fueron intervenidos desde registros lúdicos, paródicos, críticos o afectivos, generando un circuito de resignificación que evidenció la pérdida de centralidad del emisor. En lugar de garantizar la obediencia, el mensaje institucional se vio obligado a convivir con un sensorium digital (Martín-Barbero y Rincón, 2017), donde las subjetividades se expresan desde la emoción, la fragilidad o la risa, y donde el sentido se produce en red, en disputa constante.

Las plataformas digitales, lejos de ser meros canales de difusión, operan como territorios sensibles de visibilización política, donde los sujetos despliegan su agencia simbólica desde gestos mínimos, desde lo cotidiano y desde la afectividad. La reapropiación de contenidos, los comentarios cargados de ironía, los montajes visuales o las respuestas tiernas se configuran como modos de *subjetivación política no programada*, formas estético-afectivas de habitar el discurso público. En este marco, como lo plantea el estudio, el análisis de los comentarios no es sólo un registro de opiniones: es una lectura del modo en que se teje lo común en medio de la incertidumbre, de cómo los cuerpos digitales exigen ser reconocidos no sólo como audiencias, sino como interlocutores sensibles en la disputa por la vida y el sentido.

Políticas de la alegría en lo cotidiano digital

En medio de la incertidumbre, la distancia física y el miedo generalizado que trajo consigo la pandemia, la ciudadanía desplegó múl-

tiples formas de respuesta que, lejos de centrarse únicamente en la queja o el temor, activaron registros afectivos diversos: gozo, solidaridad, creatividad y también emociones sensibles como la ternura. Este último caso resulta especialmente revelador, pues muestra cómo incluso los afectos más suaves pueden tener una dimensión micropolítica. En este estudio, la ternura se concibe como una forma de cuidado simbólico que se expresa en gestos sensibles, reconoce la fragilidad compartida y activa vínculos no jerárquicos. Más allá de una emoción privada o ingenua, la ternura constituye una potencia transformadora que resignifica lo común desde el afecto y la interdependencia (Berlanga, 2021). Estas formas de agencia pueden comprenderse como políticas de la alegría: estrategias cotidianas que apelan a la vida, al cuidado mutuo y a la posibilidad de construir sentidos colectivos incluso en contextos de adversidad.

Desde esta perspectiva, la apropiación de las campañas institucionales no se limitó a la crítica. En muchos casos, emergieron expresiones de empatía y afecto colectivo que resignificaron los contenidos oficiales como parte de un proceso de elaboración emocional y simbólica de la crisis. Usuarios que compartían mensajes de aliento, dibujos infantiles de Susana Distancia, memes con tono cariñoso o montajes humorísticos que suavizaban el miedo, construyeron una esfera afectiva digital que funcionó como refugio ante el colapso de lo habitual.

Para comprender estas expresiones, resulta útil la noción de *prosaica* propuesta por Mandoki (2006), quien sostiene que la vida cotidiana está atravesada por operaciones sensibles y afectivas que constituyen una forma de politicidad no institucionalizada. Desde esta mirada, los gestos mínimos, las apropiaciones simbólicas y los comentarios afectivos constituyen formas de resistencia que afirman la vida no desde el antagonismo, sino desde la posibilidad de imaginar vínculos, sostener lo común y generar hospitalidad simbólica.

En este sentido, las plataformas digitales se transformaron en escenarios de una festividad agónica: espacios donde la crítica se conjugó con la risa, donde el dolor fue mediado por la creatividad, y donde la distancia se volvió también posibilidad de cercanía sim-

bólica. Estas expresiones no pueden reducirse a su valor instrumental –ni como obediencia, ni como sabotaje–, sino que deben entenderse como manifestaciones estético-afectivas que rehacen la experiencia política desde la sensibilidad compartida.

Lejos de los discursos que atribuyen a las redes sociales un rol meramente superficial o alienante, esta investigación permite observar que lo digital también puede ser un terreno fértil para la invención de subjetividades que se afirman en el derecho a sentir, a cuidar y a imaginar en colectivo. Las políticas de la alegría no eluden el conflicto, pero lo transitan desde la celebración del vínculo y el reconocimiento de la fragilidad como fuerza.

Consideraciones metodológicas

Este análisis forma parte de una investigación doctoral más amplia centrada en la comunicación institucional y las afectividades digitales durante la pandemia. El corpus elegido para este artículo se compuso por diez publicaciones de la Secretaría de Salud en Facebook (marzo-julio de 2020), seleccionadas por su alta visibilidad y nivel de interacción. El estudio adoptó un enfoque cualitativo, sustentado en técnicas hermenéuticas y de análisis semiótico-visual para los mensajes institucionales, complementado con herramientas digitales para el análisis de contenido y sentimiento en los comentarios ciudadanos (con el uso de Atlas-ti). Los mensajes incluían texto e imagen y representaban momentos clave de la Jornada Nacional de Sana Distancia.

El análisis del contenido institucional combinó el modelo octádico de Katya Mandoki, que permite descomponer los mensajes en registros retóricos y dramáticos (verbal, visual, espacial, sonoro), con la propuesta de Umberto Eco para distinguir entre niveles denotativos y connotativos. Se identificaron los tonos, emociones y estrategias persuasivas de cada mensaje, así como su coherencia estética.

En cuanto a la recepción, se sistematizó una muestra significativa de comentarios representativos, considerando tanto los más destacados como otros aleatorios. Se aplicó un análisis de sentimiento

multiclase para clasificar expresiones emocionales que fueron usadas como categorías de análisis (miedo, enojo, esperanza, desconfianza), detectando tendencias mediante palabras clave y emoticones. A la par, se realizó una codificación cualitativa para agrupar los comentarios por categorías afectivas y temáticas (crítica, apoyo, humor, desinformación).

La etapa final consistió en contrastar la intención de los mensajes oficiales con las reacciones ciudadanas, identificando concordancias y disonancias emocionales. Este ejercicio permitió detectar patrones de interpretación, brechas comunicativas y oportunidades de mejora. A continuación se sintetiza lo hecho por cada publicación del *corpus*:

I. Análisis de contenido (semiótico):

1) Contexto social: Síntesis del entorno durante la pandemia en México.
2) Análisis semiótico octádico:
   - Registros retóricos: Examen de léxico, acústico, somático y escópico (visual).
   - Modalidades dramáticas: Estudio de proxémica, cinética, enfática y fluxión.
3) Análisis semiótico complementario:
   - Registro visual: Niveles icónico, iconográfico y tropológico.
   - Registro verbal: Denotación, tópicos/topoi y connotación.
   - Relación visual-verbal: Evaluación de complementariedad o contradicción.
4) Objetivo de comunicación: Identificar la intención del mensaje (informar, persuadir, cambiar comportamiento).
5) Interpretación semiótica: Síntesis de hallazgos sobre recursos visuales, lingüísticos y simbólicos.
6) Interpretación institucional: Evaluación de la publicación dentro de la estrategia de comunicación, considerando mediaciones políticas, tecnológicas y socioculturales.

II. Análisis de recepción (métricas e interacciones):

1) Presentación: Publicaciones ordenadas por fecha y título.

2) Contexto social: Mismo que en el análisis de contenido.
3) Resultados estándar: Análisis de métricas de interacción de la plataforma (por ejemplo Facebook).
4) Frecuencia de reacciones: Cuantificación y distribución porcentual de "Me gusta", "Me encanta", "Me enoja", etcétera.
5) Comentarios populares: Selección y análisis de comentarios con más "Likes".
6) Nube de palabras: Visualización de conceptos clave y temáticas recurrentes en comentarios.
7) Análisis de sentimiento:
    - Clasificación de comentarios (positivo, neutral, negativo).
    - Frecuencia por tipo de sentimiento.
    - Gráficas de distribución emocional.
8) Temas principales y ejemplos: Identificación y agrupación de temas recurrentes con ejemplos textuales.
9) Jerarquización por mediaciones: Organización de temas según influencias sociales, económicas y políticas.
10) Clima de opinión: Interpretación general de la percepción pública, impacto y relación con el discurso original.

La triangulación de análisis semiótico, sentimiento y netnografía brindó una visión integral sobre la experiencia comunicativa en contextos de crisis, permitiendo formular propuestas empáticas de comunicación pública. El estudio completo, que detalla los procedimientos y resultados de esta investigación, puede consultarse en el repositorio institucional mencionado al inicio del artículo.

Recepciones afectivas: entre la ternura y el desencanto

A continuación, se presentan fragmentos seleccionados de los comentarios ciudadanos generados en torno a diez publicaciones institucionales difundidas en Facebook durante la pandemia por covid-19. Esta sección tiene el propósito de ilustrar, de manera concreta, cómo los mensajes oficiales fueron recibidos, reapropiados y resignificados

afectivamente por las audiencias digitales. Cada conjunto de comentarios refleja las emociones, tensiones y formas de apropiación que emergieron en respuesta a las campañas de comunicación pública, permitiendo observar la dimensión sensible de lo común en contextos de crisis. Junto a cada imagen se incluye su fuente que enlaza a la publicación en línea con los comentarios correspondientes, los cuales constituyen la fuente directa de los análisis interpretativos desarrollados en este estudio.

Figura 1. ¿Qué es la Sana Distancia?



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 21 de marzo de 2020.

Entre los comentarios ciudadanos que recibió la publicación del 21 de marzo de 2020 sobre Susana Distancia, se advierte una gama amplia de expresiones afectivas que permiten comprender la comunicación pública no como acto unilateral, sino como un espacio de intercambio simbólico y emocional. Varios usuarios reaccionaron con entusiasmo inicial, apelando al humor y la creatividad, como en la solicitud: "¿Hay stickers de Susana Distancia?", que sugiere una apropiación lúdica del personaje más allá del mensaje oficial. Esta actitud de juego revela una estrategia de cercanía afectiva, donde la ciudadanía convierte al símbolo institucional en elemento cotidiano, afectivamente integrable.

Sin embargo, también emergen comentarios marcados por la ironía y la crítica resignificada. Algunos usuarios cuestionaron la coherencia entre el discurso y la práctica institucional con frases como "Y el Susano juicio para AMLO, ¿como para cuándo?", o "Pues que empiecen estas medidas con el presidente", expresando una desconfianza institucional cargada de sarcasmo. Aquí, el humor opera como recurso de denuncia que enmascara el desencanto con el poder mediante fórmulas ingeniosas, reafirmando lo que podría definirse como *festividad agónica*: una mezcla de desobediencia simbólica y celebración del ingenio popular en contextos adversos.

También hubo quienes, con tono más reflexivo, señalaron las condiciones estructurales que imposibilitaban seguir las indicaciones oficiales, como la saturación del transporte público o el hacinamiento hospitalario. Estos comentarios expresan una afectividad situada, anclada en la experiencia concreta y la fragilidad compartida. La crítica no es un acto destructivo, sino una forma de reclamar un cuidado más equitativo y realista, desde el reconocimiento mutuo de las condiciones sociales. Así, en este primer conjunto de reacciones puede leerse una afectividad en disputa que oscila entre la adhesión creativa, la crítica paródica y la interpelación ética.

Figura 2. ¡Gracias!



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 7 de abril de 2020.

En la publicación del 7 de abril de 2020, se observa un giro afectivo hacia el agradecimiento y el reconocimiento, lo que da cuenta de un momento en el que la ciudadanía aún respondía con empatía a los esfuerzos institucionales. Comentarios como "Gracias por excelente trabajo, se les agradece mucho" o "Gracias por la voluntad de ayudar" expresan una afectividad vinculada al reconocimiento del esfuerzo colectivo, enmarcando la comunicación institucional como gesto de cuidado. En este caso, se activa una sensibilidad hospitalaria: una disposición emocional a recibir el mensaje como acto protector en una situación de vulnerabilidad compartida.

Asimismo, emergen expresiones que buscan reafirmar la adhesión al mensaje, como "Quédate en casa como yo", replicando el discurso institucional y apropiándolo como enunciación individual. Esta forma de *eco simbólico* refuerza la dimensión pedagógica de la campaña desde la vivencia cotidiana, al tiempo que configura una comunidad imaginada de corresponsabilidad afectiva. En estos intercambios se manifiesta lo que Mandoki (2006) llamaría una dimensión prosaica de la sensibilidad: acciones pequeñas, reconocimientos mínimos y gestos cotidianos que constituyen una forma ética de lo común.

Sin embargo, también se hacen presentes comentarios que interpelan las limitaciones estructurales, como la búsqueda de empleo ("¿Algún trabajo para biólogos moleculares?"), señalando que la precariedad laboral se entrecruza con los llamados al cuidado. Aquí la afectividad se torna ambivalente, entre la gratitud y la necesidad, y evidencia que el vínculo afectivo con las instituciones no puede sostenerse sin condiciones materiales de existencia. De esta forma, esta publicación permite observar cómo la comunicación pública durante la pandemia no sólo movilizó emociones, sino que reactivó expectativas sociales, deseos de pertenencia y reclamos vitales.

En los comentarios a la publicación del 16 de abril de 2020, se hace evidente un clima de tensión creciente, donde las emociones ciudadanas comienzan a transitar del reconocimiento al escepticismo, y de la colaboración al hartazgo. El tono general revela un desplazamiento hacia la crítica resignificada, la desconfianza institucional y la exposición de las contradicciones estructurales. Co-

mentarios como “Yo no puedo quedarme en casa, yo tengo que salir a buscar qué comer” condensan una de las tensiones más profundas de la campaña: el desfase entre el discurso normativo del cuidado y las condiciones precarias de vida. En estos mensajes se revela una afectividad que ya no es simplemente receptiva, sino que interpela, exige y visibiliza la desigualdad desde la vulnerabilidad.

Figura 3. ¡No son vacaciones!



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 16 de abril de 2020.

Otros comentarios hacen circular desinformación o teorías no verificadas (“Doctores de Italia descubrieron que muchísimos muertos no murieron por el virus sino por bacteria”), lo cual da cuenta de un entorno donde el mensaje institucional compite con una multiplicidad de narrativas. Esta circulación paralela refleja una crisis de legitimidad que es también una crisis afectiva: la pérdida de confianza y el deseo de explicación se transforman en terreno fértil para versiones alternativas, alimentadas por el miedo, la desconfianza o el desamparo.

Asimismo, algunos usuarios apelan al sarcasmo o la ironía para señalar la falta de acciones congruentes por parte de autoridades o figuras públicas. Estos gestos no sólo parodian, sino que funcionan

como válvula crítica en un entorno saturado de incertidumbre. En conjunto, los comentarios revelan una atmósfera emocional en la que el cuidado ya no se percibe como responsabilidad compartida, sino como mandato desconectado de la realidad. La comunicación institucional, en este punto, parece erosionar su capacidad de interpelar afectivamente, evidenciando que sin escucha activa, el vínculo simbólico se fragmenta.

Figura 4. ¡Quédate en casa!



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 27 de abril de 2020.

En los comentarios del 27 de abril, se percibe una afectividad centrada en la búsqueda de orientación, atención y ayuda directa, lo que sugiere que el espacio comunicativo se transformó en un canal de contención y consulta ante la incertidumbre. Diversos mensajes apelan a la institución desde la necesidad, como en el caso de: "¿Cómo pueden ayudarme? Mi mamá tiene que ir por su medicamento", o preguntas como: "¿Cómo saber si es una gripa normal o ya te contagiaste?" Aquí, la ciudadanía no sólo responde al mensaje, sino que interpela al emisor como figura de confianza o cuidado, esperando una comunicación dialógica más que unidireccional.

Este tipo de interacción muestra cómo, ante la opacidad o lentitud de otros canales, la sección de comentarios se convirtió en

espacio de búsqueda de acompañamiento. Hay un reconocimiento implícito de la autoridad institucional, pero también una exposición emocional que demanda respuestas prácticas, inmediatas y empáticas. Esta dimensión puede leerse desde la *hospitalidad simbólica*: los usuarios abren su experiencia personal y esperan un gesto de acogida, una orientación, una guía.

También se observa la presencia de comentarios breves como "Hola" o "Gracias", que, lejos de ser irrelevantes, expresan una mínima pero significativa intención de vinculación. Son formas de marcar presencia, de sumarse a un espacio colectivo, aunque sea de modo silencioso. En este sentido, la afectividad se expresa no sólo en lo dicho, sino en el gesto mismo de comentar. Así, esta publicación revela el potencial afectivo del entorno digital como espacio de encuentro, aun cuando el dispositivo comunicacional no haya sido diseñado para ello.

Figura 5. Quédate en casa. ¡Si te cuidas tú, nos cuidamos todos!



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 2 de mayo de 2020.

Los comentarios ciudadanos ante la publicación del 2 de mayo revelan un estado de fatiga emocional y desencanto institucional, atravesado por la contradicción entre las recomendaciones sanitarias y la realidad laboral. Comentarios como "Muchos trabajadores

seguimos asistiendo a nuestras labores sin medidas de seguridad" o "¿Qué pasaría si en la empresa donde trabajas sale alguien positivo?", exponen una afectividad cargada de frustración, en la que el mensaje institucional aparece como insuficiente frente a la precariedad cotidiana. Aquí se activa una forma de *crítica resignificada*: el ciudadano no niega la necesidad del cuidado, pero interpela al emisor desde su imposibilidad práctica de llevarlo a cabo.

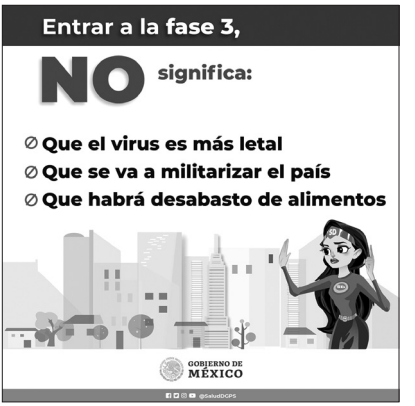
La campaña, en este punto, es recibida con una mezcla de reconocimiento ("Esta campaña ha resultado muy efectiva") y escepticismo ("O sea que hay que mantenerse con jabón en las manos todo el día"), donde el tono irónico apunta a la brecha entre el discurso oficial y la experiencia vivida. Esta ironía no es meramente evasiva, sino una forma de elaborar el desgaste colectivo, y de manifestar la necesidad de acciones más consistentes que simples exhortaciones.

Además, se observa una circulación de enlaces informativos externos compartidos por los usuarios, lo cual sugiere un intento de complementar o confrontar la información institucional. Esta acción configura un tipo de *produsuario informativo*, que busca reforzar el sentido de comunidad a través del conocimiento compartido, aunque también puede alimentar la confusión cuando no hay una mediación clara. En conjunto, los comentarios reflejan una emocionalidad ambivalente: el deseo de protegerse, el agotamiento por la exposición cotidiana y una crítica al simulacro de cuidado. El vínculo institucional, aquí, se sostiene precariamente sobre la base de un afecto exigente, que no se conforma con el mensaje, sino que demanda coherencia estructural.

Los comentarios generados por la publicación del 7 de mayo marcan un momento de agotamiento simbólico de la comunicación institucional. La mayoría de las reacciones apuntan a una pérdida de legitimidad, expresada mediante ironía, burla o desaprobación directa. Comentarios como "Jajajaja ya nadie les cree", "De risa su ineptitud" o simples cadenas de emojis con pulgares hacia abajo reflejan una emocionalidad marcada por el rechazo, que se manifiesta en clave de desprecio, incredulidad o hartazgo. Aquí, la afectividad se expresa como desafección activa: no se trata de

indiferencia, sino de una reacción emocional ante un emisor que ha perdido credibilidad.

Figura 6. Entrar a la fase 3, no significa



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 7 de mayo de 2020.

Se observa también una modalidad de crítica que ya no pretende el diálogo ni la reapropiación, sino la anulación simbólica del mensaje. En expresiones como "Mejor escriban lo que sí significa" o "¿Fase 3? Aquí todo está igual", la ciudadanía no discute el contenido, sino que lo deslegitima desde el principio. El humor deja de ser lúdico y pasa a ser corrosivo, una forma de distanciamiento que desarma cualquier intento pedagógico desde el discurso oficial.

Este tipo de recepción puede leerse como una manifestación clara del límite afectivo de la comunicación pública cuando no está sostenida por acciones visibles, coherentes o sensibles a la realidad. La fase agónica se impone sobre la festiva, y el espacio digital, que antes había funcionado como territorio de encuentro o resignificación, se convierte en un muro de protesta simbólica. Aquí, la emocionalidad colectiva ya no sostiene lo común, sino que lo fractura, evidenciando que la escucha activa y el reconocimiento de la fragilidad no son opcionales, sino condiciones de posibilidad para cualquier política del cuidado.

La publicación del 14 de junio, centrada en el gráfico del semáforo epidemiológico, generó una oleada de reacciones marcadas por el desencanto, la confusión y la burla. A diferencia de publicaciones anteriores que provocaban una afectividad más ambigua o incluso colaborativa, en este caso predomina una emocionalidad de rechazo o desorientación. Comentarios como "No era más fácil poner desde el principio un semáforo" o "Está verde llegar al verde" ironizan sobre la complejidad de la comunicación institucional, subrayando su ineficacia para transmitir certezas o confianza. La afectividad crítica se articula aquí en clave de *parodia organizativa*, donde el mensaje, lejos de aclarar, multiplica la incertidumbre.

Figura 7. El semáforo de riesgo epidémico



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 14 de junio de 2020.

La presencia de insultos directos ("estúpidos") y exclamaciones de frustración indica una ruptura clara del pacto simbólico entre emisor y audiencia. El gráfico, que aspiraba a ofrecer una guía racional de prevención, es interpretado por varios usuarios como expresión de un desorden institucional, más que como herramienta de orientación. En frases como "¿Cómo está de extremo rojo preventivo naranja seguro?", se expresa una ironía que señala el exceso de categorías como signo de descontrol.

Este tipo de recepción revela el colapso de la lógica comunicativa basada en la linealidad y la claridad: el gráfico, lejos de ordenar, es vivido como símbolo del caos. Así, la reacción ciudadana se vuelve una forma de *festividad agónica*, donde el juego verbal y la crítica se entrelazan para exponer la pérdida de confianza. En este punto, la afectividad deja de ser puente y se convierte en muralla, marcando el desgaste emocional acumulado en los meses previos.

Figura 8. Mascarillas



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 27 de junio de 2020 y repetida el 4 de julio de 2020.

Las publicaciones del 27 de junio y 4 de julio presentan un caso particularmente relevante para este estudio, ya que utilizaron la misma imagen institucional en distintos momentos de la pandemia. Esta repetición visual permite observar cómo la reacción ciudadana evolucionó en apenas una semana, pasando de una crítica centrada en la eficacia del mensaje a una afectividad más corrosiva y deslegitimadora. Por esta razón, se incluyen ambas publicaciones de manera contigua, acompañadas por su respectiva fuente, que dirige a los archivos completos de comentarios para ambas fechas. Esta comparación evidencia con claridad el desgaste progresivo del vínculo comunicativo y el giro emocional en las respuestas de los usuarios.

En el caso de la publicación del 27 de junio, dedicada a promover el uso del cubrebocas, se enfrentó a una recepción mayoritaria-

mente crítica y escéptica, marcada por el hartazgo y la desconfianza. A diferencia de los primeros meses, donde aún había expresiones de cuidado colectivo o humor afectivo, en esta etapa del confinamiento los comentarios muestran una emocionalidad más endurecida. Frases como "Pésima campaña sobre el uso de mascarillas" o "¿Si sirve el cubrebocas por qué también la distancia y el encierro?" exponen una disonancia acumulada entre el discurso institucional y la comprensión ciudadana. Aquí se expresa una afectividad ambivalente que cuestiona la coherencia de los mensajes, no tanto por desinformación, sino por saturación simbólica.

Se hacen presentes también reclamos de orden práctico: "Deberían sancionar a los abusivos que venden los cubrebocas a sobreprecio", lo que revela una afectividad situada, atravesada por la experiencia cotidiana de desigualdad y falta de control estatal. El comentario no rechaza la medida en sí, sino la ineficiencia para implementarla de forma equitativa. En este sentido, se mantiene un vínculo con la lógica del cuidado, pero desde un lugar de demanda, no de obediencia.

El espacio digital se convierte aquí en escenario de desahogo emocional y crítica estructural, donde el mensaje institucional pierde autoridad y el comentario ciudadano asume el rol de corrección simbólica. Esta forma de *reapropiación crítica* ya no busca dialogar con el emisor, sino revelar el vacío entre el deber ser discursivo y la precariedad operativa. La emocionalidad colectiva se manifiesta como exigencia de justicia mínima, encarnada en el uso cotidiano del cubrebocas como símbolo de desigualdad y no sólo de prevención.

Por su parte, en los comentarios del 4 de julio, se expresa una afectividad fragmentada entre la búsqueda de orientación y el rechazo directo. Por un lado, usuarios como "Petita García" preguntan si es posible lavar ciertos tipos de mascarilla, lo que muestra que aún persisten dudas genuinas sobre las medidas de protección, y se mantiene un mínimo lazo de confianza institucional. Este tipo de comentarios revelan una afectividad interrogativa, que convierte el espacio digital en una zona de consulta entre pares, donde la ciudadanía espera encontrar respuestas claras que las autoridades a menudo no brindan.

Sin embargo, esta voluntad de cuidado contrasta con la presencia de respuestas hostiles y despreciativas, como “Ridiculeces… las empresas crecen y los pendejos se lo creen”, que pone en evidencia un quiebre emocional hacia el mensaje oficial. El uso del insulto y el tono burlón es una señal de festividad agónica, donde la risa y la ofensa coexisten como formas de crítica radical. En este tipo de recepción, la campaña ya no tiene lugar como guía de acción, sino como blanco de deslegitimación. La emocionalidad que circula aquí se sitúa más allá del disenso argumentado: se trata de un rechazo visceral, que desborda la forma discursiva y apunta al colapso del pacto comunicacional.

En este contexto, el mensaje oficial sobre el cubrebocas ya no se resignifica, se descarta. Lo afectivo se vuelve sintomático de un modelo de comunicación desgastado, donde lo simbólico ha perdido su potencia y lo emocional se canaliza en forma de desdén o autogestión. Así, esta publicación muestra el desplazamiento final de la campaña hacia un territorio donde sólo subsisten las comunidades de interpretación afectiva entre ciudadanos, sin mediación creíble por parte del Estado.

Figura 9. ¿Qué toca esta semana?



Fuente: Publicación de la Secretaría de Salud en Facebook el 28 de julio de 2020.

Los comentarios del 28 de julio revelan un tipo de afectividad profundamente atravesada por el agotamiento emocional y la tensión entre el cuidado y la necesidad económica. En mensajes como "Ya mucha gente está en verde. Y es por necesidad" o "El no poder llevar a nuestros hijos no es una solución, es otra carga más", se hace evidente que la ciudadanía no sólo enfrenta una crisis sanitaria, sino también una carga afectiva por la disolución de la rutina, el miedo y la presión económica. Esta emocionalidad colectiva no es lineal: combina tristeza, cansancio, enojo y resignación, lo que genera un marco afectivo denso que rebasa el alcance de cualquier campaña institucional.

Lo que aquí se configura es una fragilidad compartida que ya no apela a la obediencia, sino a la comprensión. A diferencia de los primeros meses, el tono de estos comentarios no gira en torno a la duda o la crítica inmediata, sino a la vivencia profunda del colapso: los usuarios no buscan desacreditar el mensaje, sino narrar su dolor, sus dilemas y la experiencia cotidiana del límite. Esto convierte la sección de comentarios en un espacio de catarsis y de tejido afectivo entre pares.

También emergen desacuerdos entre los propios ciudadanos, como se observa en los intercambios sobre el significado del "color verde" y la reapertura, lo que indica la aparición de comunidades afectivas disonantes: grupos que ya no responden de manera homogénea, sino que comparten un mismo escenario de crisis desde posiciones subjetivas distintas. Este fenómeno muestra el debilitamiento del mensaje central, pero también la posibilidad de imaginar otras formas de comunicación pública que acojan el disenso como parte de la reconstrucción de lo común.

El análisis comparativo de los comentarios generados por diez publicaciones institucionales entre marzo y julio de 2020 revela una evolución clara en las formas de afectividad colectiva que circularon en torno a la campaña sanitaria. En las primeras publicaciones (21 de marzo, 7 y 16 de abril), predominaron expresiones de *apropiación lúdica*, *ternura y cuidado colectivo*, donde figuras como Susana Distancia fueron resignificadas como símbolos de acompañamiento en un

contexto inédito de aislamiento. Estas respuestas no sólo reproducían el mensaje institucional, sino que lo afectivizaban, lo humanizaban e incluso lo defendían desde un lugar de empatía y responsabilidad compartida.

A partir de la segunda quincena de abril y durante mayo (27 de abril, 2 y 7 de mayo), comenzó a manifestarse una afectividad más ambivalente y crítica, en la que las audiencias expresaban tensiones entre el mandato institucional y las realidades precarias que impedían cumplirlo. Surgieron entonces comentarios que combinaban ironía, escepticismo, humor sarcástico y reclamos estructurales. La crítica ya no era frontal, sino resignificada desde lo cotidiano, expresando formas de disenso afectivo que no buscaban anular el cuidado, sino evidenciar su desigual distribución.

En las publicaciones de junio y julio (14, 27 de junio, 4 y 28 de julio), el vínculo emocional con el mensaje institucional se fue debilitando. Lo que predominó fue una afectividad de desgaste: desconfianza, desafección, protesta simbólica, desahogo emocional. El humor lúdico dio paso a la burla corrosiva; el agradecimiento se transformó en desilusión. No obstante, incluso en este clima, se mantuvieron rastros de hospitalidad entre usuarios, especialmente en comentarios que ofrecían apoyo, información o contención entre pares.

Este recorrido permite afirmar que, lejos de ser homogénea o lineal, la recepción ciudadana estuvo marcada por afectividades múltiples y móviles que dieron lugar a formas de subjetivación política no programadas. La comunicación institucional, aunque limitada, activó respuestas que configuran micropolíticas del cuidado, de la crítica y del afecto, entendidas no como oposición directa al poder, sino como modos de existencia que se afirman en la vulnerabilidad, el vínculo y la posibilidad de reapropiar lo común.

Lo común en disputa: vida cotidiana, digitalidad y politicidad afectiva

Las reapropiaciones simbólicas analizadas a lo largo de este artículo permiten pensar la comunicación institucional no sólo como intercambio de información o estrategia retórica, sino como activación de un espacio relacional donde lo común se produce, se transforma y se disputa. Para desarrollar esta idea es necesario complejizar la noción de lo común, entendiéndola no como esencia compartida, sino como una noción abierta, construida en la interacción y sujeta a transformaciones contextuales.

Desde una perspectiva posfundacional, lo común no es un territorio preexistente ni un bien dado, sino una práctica en devenir: una copresencia afectiva que emerge ante un acontecimiento y que se desplaza entre los planos de la comunicación, la emoción y la acción colectiva. Siguiendo a Brian Massumi (2015), es en los afectos –más que en los discursos– donde se activa la politicidad más inmediata de la vida social. El afecto, entendido como "el poder de afectar y ser afectado" (2015: 3), antecede a la palabra y a la representación, pero tiene consecuencias concretas: reorganiza los cuerpos, transforma los vínculos y reconfigura el sentido de lo común.

Massumi sostuvo que el afecto no se reduce a la emoción porque implica el paso por un umbral, el cambio de una capacidad de acción, el surgimiento de nuevas posibilidades: "un cuerpo se define por lo que puede hacer a medida que avanza"(2015: 4).[1] Esta capacidad de afectación es fundamental para pensar la espacialidad digital como lugar donde se produce –aunque sea de forma efímera– una comunidad afectiva que disputa sentidos, visibiliza ausencias o sostiene la vida.

Desde esta perspectiva, el espacio público no es sólo el foro donde se intercambian argumentos, sino también el territorio donde se experimentan y se intensifican afectos compartidos. En entornos digitales –marcados por lógicas algorítmicas y temporalidades acelera-

[1] El autor distingue entre emoción –expresión codificada y reconocible– y afecto, que es una experiencia corporal abierta, inestable y situada.

das– el acontecimiento puede condensarse en breves interacciones que, sin embargo, movilizan potencias políticas. Como señala Massumi, "la intensificación de los afectos conlleva un mayor sentido de pertenencia a un ámbito vital más amplio, con otras personas y otros lugares" (2015: 6), incluso si esa pertenencia es provisional o fragmentaria.

De igual manera se refuerza lo planteado por Roberto Esposito (2009), al mencionar que lo común no es lo que une de forma homogénea, sino lo que expone a los sujetos a una forma de relación que no puede cerrarse del todo, una apertura a lo otro que desestabiliza las fronteras entre lo individual y lo colectivo. Desde esta perspectiva, los intercambios analizados –aunque breves, efímeros o digitales– pueden leerse como expresiones de una comunidad momentánea que no se define por la pertenencia, sino por la co-presencia afectiva ante un acontecimiento compartido.

Aquí la vida cotidiana adquiere una centralidad clave. Como lo ha argumentado Mandoki (2006), la prosaica –aquella dimensión estética y afectiva de lo cotidiano– permite leer las acciones ordinarias como operaciones simbólicas con potencia micropolítica. La expresión de ternura, el uso del humor, la ironía o la gratitud en redes sociales no son simplemente gestos menores: afirmaciones de vida en medio del dolor, de la incertidumbre o de la opacidad institucional. Se trata de una ética situada del cuidado que se expresa en el vínculo.

Pensar desde el afecto permite desplazar la mirada de la estructura hacia la relación, del mensaje al encuentro. En este sentido, las reapropiaciones ciudadanas no son únicamente respuestas al discurso institucional, sino actos de sintonización colectiva que producen sentidos comunes, aunque sean inestables. Como sugiere Massumi, la ética del afecto trata de cómo habitamos la incertidumbre, juntos, y es allí donde se juega una política sin garantías pero con potencia: una política del gesto, del contagio, del acompañamiento.

Así, la articulación entre comunicación, acción colectiva y espacialidad digital puede pensarse desde un eje afectivo que sostiene lo común no como propiedad, sino como relación vivida, como espacio en disputa, como afirmación encarnada de la vida en red.

Conclusiones

El análisis desarrollado en este artículo buscó explorar las tensiones entre el discurso institucional del gobierno mexicano y las formas ciudadanas de reapropiación, crítica o reaprendizaje durante la fase inicial de la pandemia por covid-19. A través del enfoque de la estética de la comunicación y de una lectura afectiva de las expresiones ciudadanas en redes sociales, se identificaron no sólo prácticas de resistencia simbólica, sino también gestos de cuidado, ironía y posicionamiento político ante el riesgo, el miedo o la incertidumbre.

Sin embargo, este análisis no puede quedar limitado a una lectura discursiva. Las reapropiaciones afectivas permiten entrever la emergencia de espacios relacionales donde lo común se produce no como una esencia preestablecida, sino como una práctica cotidiana y situada. La espacialidad digital, en este contexto, no sólo mediatiza los vínculos, sino que posibilita nuevas formas de aparecer en lo público, de acompañarse, de imaginar otros modos de estar juntos. La vida cotidiana se torna, así, lugar de afirmación vital y terreno donde se disputa la politicidad de lo sensible.

Desde esta perspectiva, la comunicación institucional –aunque pretenda ordenar el sentido– queda constantemente interpelada por formas colectivas de afectación, por gestos micropolíticos que irrumpen en la escena digital, ya sea a través de una parodia, un comentario agradecido o un mensaje de duelo. Estos gestos, lejos de ser anecdóticos, configuran un campo de relaciones donde se rearticulan los modos de ver, sentir y habitar lo común. Reconocer su politicidad no es sólo una tarea analítica, sino una apuesta ética: leer lo que aparece entre líneas, en los márgenes del discurso oficial, como una forma activa de cuidar(nos) en lo incierto.

El análisis de las diez publicaciones también evidencia que las campañas de comunicación institucional durante la pandemia no operaron como meras transmisiones de información, sino como dispositivos simbólicos de activación afectiva. Las respuestas ciudadanas –leídas desde una perspectiva sensible y situada– mostraron que las audiencias digitales no sólo consumen mensajes, sino que los

resignifican, los disputan y los transforman en espacios de encuentro, desahogo o crítica.

Uno de los principales hallazgos es la transición de una afectividad colaborativa a una afectividad crítica, visible en el paso de los comentarios empáticos y tiernos de marzo y abril a las respuestas irónicas, escépticas o de rechazo en junio y julio. Este cambio no responde únicamente al desgaste informativo, sino a la desconexión estructural entre el discurso institucional y las condiciones materiales de la vida cotidiana. En este desfase se fractura la posibilidad del cuidado como gesto común.

Asimismo, el estudio muestra que el entorno digital permitió la emergencia de comunidades afectivas efímeras que compartieron ternura, humor, reclamos o saberes en condiciones de encierro e incertidumbre. Estas prácticas pueden leerse como formas micropolíticas de subjetivación que escapan a las lógicas jerárquicas del poder. Aquí se manifiestan formas de hospitalidad simbólica, donde la ciudadanía no sólo interpela al Estado, sino que se acompaña a sí misma.

En este contexto, la política de la alegría no se expresó como euforia, sino como insistencia: en el cuidado cotidiano, en la risa resignificada, en la ternura digital, en el juego ante el miedo. Incluso cuando el mensaje institucional perdió legitimidad, las respuestas afectivas no desaparecieron, sino que se desplazaron hacia lo horizontal, lo espontáneo y lo común, generando circuitos de sentido y de cuidado fuera del diseño original de la campaña.

Este desplazamiento pone en evidencia que los espacios digitales no son meros canales de interacción superficial, sino territorios de expresión sensible, donde la afectividad se convierte en forma de acción política. Las plataformas sociales, en tanto escenarios de visibilidad emocional, permiten que los cuerpos, los miedos, los gestos mínimos y las voces no jerárquicas adquieran una fuerza crítica capaz de redefinir lo público. Visibilizar estas afectividades no es una tarea anecdótica, sino una apuesta por reconocer que lo político también se juega en el lenguaje del cuidado, en la ironía del desencanto y en los vínculos cotidianos que hacen posible resistir colectivamente.

Estos hallazgos abren líneas de discusión relevantes:

- ¿Cómo puede el Estado diseñar campañas que no sólo comuniquen, sino escuchen?
- ¿Es posible una comunicación institucional afectiva sin caer en la instrumentalización emocional?
- ¿Qué rol tienen el disenso, el humor y la fragilidad en la producción de lo común?
- ¿Qué formas de subjetivación política emergen desde los márgenes de la institucionalidad?

Esta investigación muestra que la lectura situada de los comentarios digitales permite no sólo observar el desgaste institucional, sino reconocer formas sensibles de lo político que emergen desde abajo, desde los márgenes del diseño comunicacional. Así mismo, esta línea de investigación propone pensar la comunicación pública como un espacio de afectividad en disputa, donde el poder no se impone de forma unívoca, sino que se negocia, se resiste y se transforma desde las experiencias sensibles que atraviesan a los sujetos. En tiempos de crisis, esta disputa es también una forma de afirmar la vida.

Referencias

Berlanga, Isabel (2021), *Políticas de la ternura: cuerpos*, *cuidados y afectos*, Bellaterra, Barcelona.

Bruns, Axel (2008), *Blogs*, *Wikipedia*, *Second Life*, *and Beyond: From Production to Produsage*, Peter Lang, Nueva York.

Carlón, Mario (2020), *Circulación del sentido y construcción de colectivos: en una sociedad hipermediatizada*, Nueva Editorial Universitaria/UNSL, San Luis, [https://www.neu.unsl.edu.ar].

Castells, Manuel (2011), *La era de la información*. *La sociedad red*, *vol. I* [1999], Siglo XXI Editores, México.

Esposito, Roberto (2009), *Comunidad*, *inmunidad*, *biopolítica* (traduc. de A. García Ruiz), Herder, Barcelona, [https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k1hn].

García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.

Mandoki, Katya (2006), *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*, Siglo XXI Editores, México.

Martín-Barbero, Jesús (1987), *De los medios a las mediaciones: comunicación*, *cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona.

Martín-Barbero, Jesús y Rincón, Omar (2017), "Mapa insomne 2017: ensayos sobre el sensorium contemporáneo, un mapa para investigar la mutación cultural", en Omar Rincón (ed.), Nilda Jacks, Daniela Schmitz y Laura Wottrich (orgs.), *Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero* (pp. 17-23), Ciespal, Quito, [http://ediciones.ciespal.org/]

Massumi, Brian (2015), *La política del afecto* [traducción de diversas entrevistas en *Politics of Affect*], Polity Press, Reino Unido.

Orozco Gómez, Guillermo (2018), "La múltiple audienciación de las sociedades contemporáneas: desafíos para su investigación", *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social* "*Disertaciones*", vol. 11, núm. 1, pp. 13-25, [https://www.redalyc.org/jatsRepo/5115/511554775002/511554775002.pdf].

Thompson, John B. (1993), *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM-Xochimilco, México.

Fecha de recepción: 10/05/25
Fecha de aceptación: 24/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564285-315

La fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación

*Ariel Barbieri**

Resumen

El ensayo que aquí se presenta propone abrir por vez primera los alcances epistemológicos y conceptuales de una obra performática desarrollada en el Museo José Eugenio Tello de la ciudad de Viedma (Argentina) por un grupo de investigación y creación artística de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina, sobre finales del mes de septiembre del año 2024.

En este sentido, lo que aquí se desarrolla tiene la pretensión, por un lado, de establecer una mirada crítica acerca de un proceso de creación de operaciones estéticas en un espacio público específico: por otro, y en el mismo movimiento, postular cómo aquello que se investiga puede formar parte de un modo de producir un tipo de saber otro que emerge del trabajo, la creación y la afectación colectiva, permitiendo, a la vez, establecer nuevas formas de recordar y habitar un territorio en el cual no sólo se levanten monumentos.

Palabras clave: nomonumento, operación, celebración, espacio público.

* Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Políticas Públicas y Gobierno, Río Negro, Argentina. Correo electrónico: [abarbieri@unrn.edu.ar] / ORCID: [0000-0001-5537-4438].

Abstract

This essay examines the epistemological and conceptual implications of a performance piece developed at the José Eugenio Tello Museum in Viedma, Argentina. Created by a multidisciplinary research group from the National University of Río Negro in late September 2024, the work serves as a case study for aesthetic operations in public spaces. The analysis aims to establish a critical perspective on the creative process while simultaneously proposing that such artistic research produces a distinct form of knowledge. This "other" knowledge emerges from collective labor, creation, and affect, fostering new ways of remembering and inhabiting a territory beyond the traditional erection of monuments.

Keywords: non-monument, operation, celebration, public space.

Nadie te va a hacer un monumento

Este es un ensayo sobre una obra realizada en un museo del sur argentino por un grupo de artistas, estudiantes, investigadores, diseñadores, realizadores audiovisuales, docentes y no docentes de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), que conforman el proyecto de investigación y creación artística[1] "Nadie te va a hacer un monumento.[2] Creación de artefactos estéticos en el espacio público".

Este proyecto, marco del cual surge la propuesta que aquí se presenta, desarrolla obras conceptuales en el espacio público de la Comarca Viedma-Carmen de Patagones (ciudades separadas y unidas por un río, que se ubican en las provincias argentinas de Río Negro

[1] El Proyecto de Investigación y Creación Artística: "Nadie te va hacer un monumento. Creación de artefactos estéticos en el espacio público", IIPPyG, Universidad Nacional de Río Negro, Sede Atlántica. Periodo 2021-2023, Resolución N° 256-21, Código del proyecto: 40 – C – 867 se continúa en el Proyecto 40 – C – 1144, "Nadie te va a hacer un monumento. Creación de Artefactos estéticos en el espacio público (2da parte)". Periodo 2023-2025. En ambos casos, la dirección está a cargo del Dr. Ariel Barbieri.

[2] Frase popular nacida en Argentina que implica que más allá del esfuerzo que hagamos por algo, no vamos a recibir un excesivo reconocimiento por ello.

y Buenos Aires, respectivamente) desde el año 2021, a partir de revisar teórica y epistemológica la expansión de los conceptos de monumento y antimonumento[3] y de proponer, en relación a esto, una tercera posición, el nomonumento, la cual permite resituar la discusión acerca de los modos de recordar en el sur del territorio argentino. Aquí su definición:

> un nomonumento es un artefacto estético popular que recupera aquellos saberes aprendidos en nuestra interacción con otros en el estar en la calle (comportamientos, gestos, recorridos, estares) a partir de la puesta en obra de los discursos populares, mediadores necesarios para establecer un posible orden con esa experiencia íntima, colectiva e indecible. Íntima, colectiva e indecible, porque esos saberes populares ocurren en el encuentro con otros, pero también en la intimidad de nuestras emociones, las cuales, en tanto no son nombradas permiten que el padecer sea una posibilidad actualizable y otras historias y memorias puedan, aunque esa morada sea provisoria, encontrar un lugar en un territorio específico (Barbieri, 2020: 128).[4]

En este sentido, el proyecto en cuestión es un campo de trabajo en construcción que, a partir de esta reconceptualización situada en el territorio sudamericano, recupera y selecciona relatos populares, orales y escritos de esta región ubicada en el comienzo de la Patagonia de Argentina, estableciendo un diálogo con los emplazamientos y los archivos municipales y provinciales para, a partir de esto, realizar obras –nomonumentos– que establezcan una nueva relación entre los monumentos, la comunidad y el territorio.

Por último, y a partir de la construcción de obras (artefactos y operaciones estéticas) en cada sitio seleccionado, se desarrolla un tipo de guion museográfico en proceso sobre el territorio para, de este

[3] Los antimonumentos se desarrollan a partir de la segunda mitad del siglo xx en Europa y Estados Unidos y proponen, en contraposición a la positividad de los monumentos, otros modos de hacer no conmemorativos que ponen en escena lo que algunos autores denominan memorias trágicas o memorias negativas (Young, 2002).

[4] Traducción propia.

modo, presentar las obras a la comunidad en una propuesta de Museo abierto. Paralelamente, se establece un tipo de comunicación audiovisual y digital,[5] así como diversas presentaciones del proyecto en diferentes ámbitos (Congresos, Bienales, Extensión, Transferencia[6]), desde donde se comunica el desarrollo conceptual y operatorio de la investigación y la creación de obras.

La fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación es la quinta obra desarrollada dentro de este proyecto.

Mover al Museo

En abril de 2024, el grupo de investigación[7] es convocado por los responsables del Museo Provincial José Eugenio Tello de la ciudad de Viedma a partir de una demanda específica: vincular el tipo de propuesta que el grupo viene realizando en el espacio público de la región con las distintas narrativas presentes en el museo para, de esta manera, poder establecer un diálogo diferente con la comunidad que permita "mover al museo de su sitio".

Esta expresión llama la atención del grupo de investigación ya que establece una primera afirmación acerca del lugar desde el cual el museo piensa el vínculo que desea establecer con el territorio en el cual desarrolla sus actividades. *Mover* al museo es una metáfora que condensa un deseo de los trabajadores del museo: lograr tensionar la quietud de los objetos ordenados en determinadas series para, de esta manera, poder provocar un extrañamiento en el relato que permita desarmar la escena de la contemplación que ordena el recorrido del espacio.

Si bien el requerimiento específico estuvo orientado, inicialmente, a que el grupo pudiese desarrollar un trabajo con los objetos exhibidos, luego de distintos encuentros entre los trabajadores y

5 Espacio digital propio en donde se comunica el proyecto: [https://www.instagram.com/nomonumentos/].

6 Espacio digital en el cual la UNRN comunica el proyecto: [https://www.instagram.com/reel/ClV6yevAls-/?hl=es]

7 El grupo de investigación se autodenomina Colectivo Nomonumentos.

responsables del Museo y el grupo de investigación de la UNRN, se propone, en el marco del mes de las Artes[8] –evento artístico que incluye exposiciones de artes plásticas, música, conversatorios y espacios para lecturas colectivas– el desarrollo de una obra en el segundo piso del edificio del Museo que se concreta el 27 de septiembre a las 23 horas y que lleva como título *La fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación*.

Nomonumento V

La fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación es el quinto nomonumento del proyecto de investigación y creación artística ya mencionado. Es una *performance-site specific* en la cual se propone una operación estética[9] (Barbieri y García Canal, 2025: 184) sobre el segundo piso del edificio del Museo José Eugenio Tello, que recupera el género fiesta de 15 años[10] en Argentina.

El desarrollo de esta obra propone revisar la organización de este género festivo, y, mediante una nueva articulación, establecer un diálogo entre lo tangible del museo y lo efímero de la fiesta, a partir de un baile en el cual se detiene el festejo en una serie de episodios que conforman la estructura de este género denominado fiesta de 15 años en Argentina.

8 El "Mes de las Artes" en el Museo Tello se celebró durante septiembre de 2024 y fue organizado por iniciativa de la Dirección de Museos, Arte y Comunidad de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Río Negro y diversas instituciones de Viedma y Carmen de Patagones.

9 "La operación estética es siempre una apuesta; es siempre un intento sin garantías de introducir semióticamente, desde otro régimen del saber, desde otro lugar de enunciación, desde ubicarse en ese umbral fronterizo de la cultura dominante, un extrañamiento al interior de la estructura relacional que ordena, hegemónicamente, los sistemas de valoración de la realidad" (Barbieri y García Canal, 2025).

10 Se llaman así a aquellas celebraciones que en Argentina se realizan cuando una adolescente cumple sus 15 años. Ha sido un ritual de transición entre la niñez y la edad adulta y el evento en el cual se celebraba la presentación pública de una mujer en sociedad.

En relación a esto, la fiesta/*performance* es una trama construida por música, baile y luces que se interrumpe en ocho momentos, los cuales abren hitos en el devenir de su acontecer, transformándose en fotos que detienen la música, el baile y la celebración: el ingreso, el brindis, el video de los saludos, el Momento DJ, el último juguete, el vals, el corte de la torta y el carnaval carioca.[11]

Así, cada foto es un pequeño monumento de este género festivo que muestra su disposición interna: detiene el instante (cuando la música se interrumpe, los *performers* quedan detenidos componiendo cada una de las escenas entre el público que, sorprendido, deja de bailar), lo ilumina con luz escénica (una luz blanca y cónica que une la escena teatral con el *flash* de la fotografía social) y con una singular banda sonora (aquí la composición musical y la edición se funden en una propuesta de arte sonoro en cada interrupción) que pareciera auspiciar de telón de fondo para un microrrelato sin movimiento.

Desde los primeros minutos, esta dinámica de interrupciones interpela a aquellos que bailan inmersos en la propuesta de la fiesta en tanto no esperan una ruptura de estas características. Esto es así, ya que en cada una de las ocho detenciones el público, expectante, comienza a integrarse a una obra que parece ir aprehendiendo en el recorrido. Cada pausa convierte el espacio en una escena cercana para que aquellos que no se conocen puedan sentirse parte del festejo de un cumpleaños. Un modo de estar compartido que sugiere a la comunidad presente una posible interpretación de un gesto al que poco a poco se responde con el movimiento o la quietud. Una apropiación progresiva que configura un aprendizaje sensible, en tanto, el público reconoce, en la reiteración de esas pausas, un modo de estar dentro de la obra, de devenir parte del acontecimiento.

A su vez, en estas suspensiones, el sonido de la fiesta, que adquiere un protagonismo central para este progresivo hacer colectivo,

[11] Con respecto a los ocho momentos, algunos han dejado de usarse en Argentina (por ejemplo, el último juguete, el cual hacía referencia a ese último objeto de la infancia que estaba presente en la celebración de la transición hacia la vida adulta). Sin embargo, se incluyen en el género festivo recreado para esta obra.

propone dos desarrollos. Por un lado, aquel que tiene que ver con el diseño sonoro de las ochos fotos-monumentos (un fragmento de la canción "Hang up" de la compositora y cantante Madonna, intervenido con distintas versiones del tema y guitarras criollas, cuya duración supera el minuto). Por otro, con los distintos bloques musicales diseñados por la DJ especialmente para la obra en donde, luego de cada interrupción, una secuencia sonora distinta organiza un nuevo clima afectivo; la música electrónica se mezcla con fragmentos de rock, pop y cumbia, generando transiciones que parecen marcar el ritmo del acontecimiento y configuran la relación entre y con el público: una línea narrativa que sostiene la oscilación entre la fiesta y la conmemoración.

En este proceso, la frontera entre *performers* y asistentes queda diluida. Lo que al principio había sido asombro o desconcierto se transforma gradualmente en participación. Los cuerpos del público comienzan a anticipar los cortes, a acompañar los gestos, a compartir los silencios. Hacia el final, la comunidad reunida en el museo se comporta como un solo cuerpo performático, replicando, desde su estar, la operación que la obra propone: hacer que la quietud y el movimiento sean las dos caras de un acto colectivo.

La duración de esta obra es de dos horas, entre las 23 horas del 27 de septiembre y la 1 del 28 del mismo mes del año 2024, y es desarrollada por el grupo de investigación,[12] con la participación y colaboración de los profesionales y trabajadores del Museo. El público que asiste, cincuenta personas[13] pertenecientes a la comunidad de

[12] Grupo de investigación y creación artística de la UNRN – Créditos de la obra – *Performers*: Guadalupe Peix Fernández, Emilia De Pedro, Víctor Saravia, Victoria Martínez, Ariel Barbieri, Julia Medin, Cristina Cabral – Dirección de actores: Julia Medin – Audiovisual e iluminación: Pablo Degliantoni, Víctor Saravia, Mauricio Badilla – Arte sonoro: Victoria Salama y Pablo López Minucci – Música/DJ: Lulú Nogueira – Maquillaje: Emilia De Pedro, Guadalupe Peix Fernández – Efectos especiales: Sergio Gerlinger – Logística: Ramiro Figueroa – Comunicación y Diseño: Victoria Martínez, Daniel Pinta – Dirección general: Ariel Barbieri – Idea: Colectivo Nomonumentos (que es el nombre con el cual se autodenomina el grupo de investigación y creación artística de la UNRN).

[13] El número de 50 personas está vinculado a la relación entre la operación estética propuesta y el sitio específico en el cual se desarrolla.

la Comarca Viedma-Carmen de Patagones, se inscribe mediante un formulario en línea al cual se accede desde el *link* que se publica en el perfil Nomonumentos de la red social Instagram.

Encontrar una obra para un Museo

Esta obra surge el primer día que un grupo de investigación y creación artística de la Universidad Nacional de Río Negro ingresa al Museo Provincial José Eugenio Tello de la ciudad de Viedma y, sin ningún plan previo, mientras participa de una visita guiada por los trabajadores de ese lugar, encuentra que algún aspecto de la narrativa que atraviesa las salas de esa institución expone algo que aún no ha sido nombrado en ese sitio.

Será en los encuentros posteriores en donde se comentará que el museo fue fundado en 1971 y que cuenta con sólo dos salas permanentes (el resto de los espacios edilicios albergan muestras temporales y/o itinerantes) que dividen la narrativa en, al menos, dos momentos: la Sala de los Primeros Pobladores y la Sala Histórica. Además que su nombre es el del Gobernador de lo que hoy conocemos como la Provincia de Río Negro en Argentina, José Eugenio Tello, político argentino que estuvo a cargo de la gobernación del Río Negro entre los años 1898 y 1905, periodo en el cual ocurre una de las más importantes inundaciones de la historia de la región que deja bajo el agua a la ciudad de Viedma, capital de la Gobernación de Río Negro, destruyendo gran parte de las construcciones que hasta ese momento conformaban la ciudad. Y, por último, que este hecho que no tuvo víctimas fatales, lo ubican como el gobernador que hizo frente a la inundación llevando adelante la reconstrucción de la ciudad. Pero ese primer día una parte de este relato aún no se dice. Sin embargo, en esos primeros diálogos entre el equipo del Museo y el grupo visitante lo que sí se menciona es un temor: que la inundación regrese.

Es un miedo que en la comarca conformada por las ciudades de Viedma y Carmen de Patagones parece adoptar distintas formas y

aparecer en diversas series: una valija preparada con lo esencial que algunos aún guardan en un ropero para una salida urgente; la pérdida de la capitalidad, la de Viedma, que parece siempre estar en duda, casi debajo del agua (luego de la inundación, y ante la gravedad de la situación, el gobierno nacional tomó la decisión de trasladar provisoriamente la capital a Choele Choel hasta mediados del año 1900); la antlofobia de una sociedad que realiza conjeturas sobre una represa que puede quebrarse (este miedo hace referencia a la represa El Chocón, central hidroeléctrica argentina, ubicada sobre el río Limay, en las provincias de Neuquén y Río Negro, norte de la Patagonia argentina); y el fantasma de la inundación.

El fantasma de la inundación no se ve. No es una valija, no es la capitalidad y tampoco una represa. Es una forma espectral que adquiere el miedo a que la inundación regrese, la cual está presente en los modos de mirar de una región; un acontecimiento en el discurso popular que logra condensar lo que sólo la intuición permite anticipar, escapándose de determinada instrumentalización del conocimiento moderno y occidental desde el cual se ordena la narrativa del museo en el espacio dedicado a la gran inundación de 1899. Así, el fantasma de la inundación sobrevuela el Museo, sus ideas y también la ciudad, logrando volver a ese momento anterior de la experiencia perceptual en el cual algo que aún no es signo emerge del territorio y comienza a desclasificar el archivo para abrirlo al diálogo con otras series discursivas.

Encontrar una obra para un Museo es escuchar lateralmente la invocación de ese fantasma en una narración popular y articular los lenguajes disponibles para abrir algo de aquel territorio mestizo[14] y premoderno que emerja en la ciudad contemporánea.

[14] En la introducción del libro *Huellas del paisaje colonial en las narrativas fundacionales sobre la frontera sur* su autora, Laura Aylén Enrique, afirma que "durante la etapa tardocolonial, la región se conformó como un paisaje mestizo, que conjugó los modos de interpretar y utilizar el territorio de los distintos grupos sociales involucrados en las relaciones interétnicas fronterizas", agregando que esta es "una idea de paisaje que da cuenta del proceso de construcción sociocultural que lo genera mediante las múltiples representaciones de los grupos sociales sobre el territorio" (Enrique, 2018: 26).

Encontrar una obra para un Museo es hacer de esa primera intuición que abre el diálogo al interior del grupo, un movimiento inicial que logra poner en tensión las series que prolijamente el museo dispone para que una memoria y una historia de la región queden ordenadas en determinadas imágenes y textos.

Porque quizás las obras surgen de los encuentros. Encuentros entre las personas y las materialidades, las palabras y las cosas, los archivos y la imaginación, lo pop y lo popular, las ciudades y los territorios. Encontrar una obra para un Museo es poder ver algo en aquello que surge de estos diálogos, quizás la maniobra final[15] de un trayecto por un espacio.

Encontrar un espacio para una obra

Cuando el grupo de investigación subió al segundo piso del Museo, y caminó por él pensando en un fantasma y en una fiesta, las dimensiones de ese lugar, su iluminación y sus ventanas laterales se convirtieron en los primeros indicios del encuentro entre un espacio y una obra.

Porque no sólo se encuentra una obra sino también un espacio que, como afirma Michel De Certeau, es un lugar practicado. Este autor propone una distinción entre los conceptos de espacio y de lugar, considerando que sólo hay espacio cuando una materialidad, abstracta y geométrica, es vivida y transformada en un sistema de signos por parte de quienes proponen una habitación de aquel sitio (De Certeau, 2000: 114).

Practicar un lugar, entonces, en donde se realiza este Museo (lugar que no fue diseñado para tal fin[16]) es, en primer lugar, tomar

15 En el artículo "Est-ética latinoamericana en el pensamiento de Rodolfo Kusch", Claudio Ongaro Haelterman sostiene que "en todo objeto de arte yace el recorrido inmovilizado de una actividad. El objeto final es huella de una acción, la huella de una maniobra" (Ongaro Haelterman, 2016: 215).

16 El espacio en el cual se encontraba el Museo al momento de realizar la obra, sito en la calle San Martín 360 de la ciudad de Viedma, no era una arquitectura diseñada para el desarrollo del objetivo de esta institución.

distancia de la conmemoración que propone este espacio, deteniendo la velocidad del ver para comenzar a mirar el sitio en donde se le da una forma a la historia. Es desarmar un área diseñada para espectar eso *otro* de los espacios que hacen de la temporalidad un rebobinado analógico de las distintas épocas, en la clave de lectura que para el término otro Foucault propone en su conocida conferencia "De los espacios otros"[17] (Foucault, 1984: 4).

En segundo lugar, es ubicar al Museo como institución y, por ende, como un monumento o hito de lo público, en el lugar de aquello que al ser observado se nos vuelve extraño.

Este extrañamiento metodológico provocó una primera tensión entre, por un lado, el museo que conmemora, y revisa la conquista del "desierto",[18] las historias de sus habitantes, la colonia y la revolución que fundan una república[19]; por otro, el grupo de investigación que deja de ver a la inundación de 1899 a partir de los fragmentos y restos que se ordenan en una sala y a José Eugenio Tello como el nombre de un museo.

Porque encontrar un espacio en un Museo para hacer una obra es proyectar la interrupción de la sintaxis de un recorrido propuesto por medio de una operación que transforma a la linealidad histórica del relato en el espesor simbólico del acontecimiento; a los trayectos edilicios en un *site specific*; y al silencio de los pasos en la sugerencia de una *performance* de música pop, de cuerpos y miradas.

Por eso, podemos afirmar que encontrar un espacio para una obra, es un modo de volver a imaginar cuando recordamos, librar la memoria de la historia por un momento para actualizarla en una nueva materialidad. Porque quizás no haya que buscar un lugar para

[17] Conferencia dictada en el Círculo de Estudios de Arquitectura de Francia en 1967 y publicada en la revista *Arquitectura*, *Movimiento y Continuidad*, núm. 5, en 1984.

[18] Las comillas son para señalar el singular nombre que tuvo una de las principales campañas llevadas adelante por el Estado argentino que tenía como objetivo expandir y ocupar el sur del territorio que hoy nombramos como la Patagonia argentina: la campaña del desierto.

[19] Esta idea tiene relación con lo que podemos definir como la colonialidad del relato, en tanto continuidad de la narrativa colonial por parte de los modos de historizar el nacimiento y el desarrollo de la República Argentina.

la memoria (Nora, 1984: 34), sino *hacer un lugar* para que la imaginación popular pueda encontrar su espacio: abrir un hueco en el aire con el espesor de una *performance* situada que pueda crear un rito en donde se fundan los opuestos. Como esas esculturas de la artista argentina Nadia Guthman,[20] encontrar un espacio en un lugar de un Museo es poder mostrar cómo la conmemoración ha devorado el festejo, pero a partir de hacer visible, en un juego de capas translúcidas, algo de la alegría que habita en ese recuerdo.

Encontrar una fiesta para una conmemoración

La propuesta que surge por parte del grupo de investigación y creación artística como respuesta a la invitación realizada por la institución para participar de la semana de las Artes organizada por el Gobierno de la Provincia de Río Negro, es la de componer una obra en el interior del Museo que, al recuperar aquello que se había registrado como algo del orden de lo latente en la narrativa, en las muestras y en los discursos presentes en este espacio –el fantasma de la inundación– pueda desmonumentalizar el Museo. Conmoverlo. Construir un movimiento en varios órdenes y dimensiones que permitan que el nombre del Museo y su propia historia puedan dialogar con la cosmovisión popular de esta región.

Así, y a partir de entender que el Museo también es una conmemoración de algunas versiones del mundo, el grupo de investigación entiende que una posibilidad para conmover al Museo es realizar una fiesta en la que se pueda celebrar ya no un pasado, un archivo, un documento, un objeto, sino eso intangible que habita en nuestra afectividad y que tiene que ver con algo del orden de la intimidad colectiva.

La fiesta que se proyecta es particular, ya que celebra el nacimiento de un fantasma vinculado a un miedo de que ocurra una nueva

[20] Como por ejemplo, la obra Patagonia lof & lodge, [https://sitiodearte.com/producto/nadia-guthmann-patagonia-lof-lodge-160-x-200-x-110-cm/].

inundación y, además, que, a partir de esto, puedan existir otras consecuencias para una ciudad como Viedma, si llegara a suceder nuevamente aquella catástrofe.

En primer lugar, podemos mencionar que, entre varios de los argumentos que han circulado para trasladar la capital de la provincia a otros sitios de la región,[21] la posibilidad de una nueva inundación ha sido uno de los fundamentos que se han esgrimido en distintos momentos de la historia de esta provincia argentina para que esto ocurra.

Pero, además de este miedo a la pérdida de la capitalidad por el temor a una nueva inundación, en segundo lugar, existe en la historia de la región otra capital que se conecta con ésta. Y es la capital argentina que no fue.

Sobre mediados de la década de 1980, se crea por orden del entonces presidente Raúl Alfonsín, un plan para realizar el traslado de Capital Federal de la República Argentina a lo que iba ser el Proyecto Distrito Federal Viedma-Carmen de Patagones (ley n.º 23512 sancionada por el Congreso de la Nación el 27 de mayo de 1987). Un proyecto que generó una gran expectativa en la comunidad pero que se convirtió, al no concretarse, en la huella de aquello que no es posible para una ciudad, dejando a mitad de camino, por ejemplo, el sueño de muchos que eligieron mudarse a este sitio por ese motivo.

De esta manera, encontrar una fiesta para una conmemoración es un modo singular de celebrar el aniversario del fantasma de la inundación que cumple 125 años, ya que condensa en un mismo gesto a distintos sucesos anudados entre sí y, agregamos, a otros antiguos acontecimientos, de características similares, ocurridos en los momentos fundacionales de las ciudades de Viedma y Carmen de Patagones, a fines del siglo XVIII, en donde también se produjo una inundación que dejó bajo el agua las tierras de lo que hoy es la ciudad de Viedma.[22]

21 Viedma fue la capital del Territorio Nacional de Río Negro desde 1884 y es la capital de provincia de Río Negro desde 1973.

22 La primera inundación se produce a los 3 meses de fundada esta ciudad, el 13 de junio de 1779 lo que obliga a trasladar el fuerte que se había construido a lo que hoy es Carmen de Patagones.

Momento 7. La torta de cumpleaños



Es un festejo polisémico, irónico y trunco porque el agasajado casi no aparece y queda en su lugar fantasmático[23] siendo a la vez un conjuro para revertir el miedo por medio de una celebración. Un *happening* nomonumental que conmueve al Museo y a la comunidad que termina componiendo la obra en el entramado del baile y en la última escena.

Porque no es una fiesta que pone en juego el placer del festejo, sino que la recuperación de la alegría de la celebración como una estrategia para la vida ya que, mientras los *performers* bailan con el pú-

23 El concepto de fantasmático o fantasma es recuperado de la reflexión que propone Lacan para pensar al fantasma como aquello que motoriza al síntoma. Haciendo un uso singular, para poder pensar esta propuesta, el fantasma de la inundación puede ser el motor para que un síntoma social reproduzca el miedo y la imposibilidad que puede desprenderse de ese miedo.

blico y el equipo del museo, se pierde el límite entre la obra y el museo, y el segundo piso de este edificio se convierte en un espacio en donde también se practica la alegría. Quizás, sin que esto quede explicitado, el festejo pone en escena la huella de esa comunidad que pudo sobreponerse a una catástrofe, uniendo en un gesto al miedo y la resiliencia.

En este sentido, la fiesta es una operación estética que integra lo que está disociado en nuestra cultura y que sólo aparece como una polaridad: la tragedia y la felicidad. Una festividad agónica[24] que recupera la ambivalencia latente en un proceso de memoria popular a partir de un sacrificio que realizan los *performers* ante esa singular divinidad blanca. Es una fiesta pop que vuelve a hacer nacer un fantasma popular para integrar los extremos del saber y del conocer.[25]

Así, en este nuevo sitio que crea el festejo se yuxtaponen dos dimensiones. Por un lado, la de la ciudad, donde el Museo es un monumento, un mobiliario de la técnica del recuerdo en donde se condensa, como propone Kusch, ese modo de conocer externo y heredado, de la piel hacia afuera. Por otro, la del territorio que emerge en la traza urbana, donde un rumor popular permite mostrar en esta operación estética el hiato de la conmemoración, el movimiento del suelo de una cultura que ahora se sumerge para desenterrar y suspender en una celebración, aquello que formaba parte de lo no dicho, de la intuición. De un saber que sabe estar; de un saber de la piel hacia adentro (Kusch, 2000a [1978]: 152).

Esta distinción que realiza Rodolfo Kusch, entre un saber de la piel hacia adentro y un conocer de la piel hacia afuera nos permite, analíticamente, abrir el diálogo entre un monumento, el museo, y un nomonumento, la fiesta.

[24] La palabra *agónica* procede de agonía, "víctima", o de *agonium*, "fiesta".

[25] Es el singular vínculo con el suelo el que explica no una forma de conocer el mundo, sino que permite descubrir los indicios desde dónde investigar y desarrollar modos de comprender cómo y cuál es el saber que surge desde el estar en un territorio, según la propuesta de Rodolfo Kusch, el cual no se puede decir sólo desde el pensar, sino desde ese hiato que acontece a partir de su puesta en obra.

Porque encontrar una fiesta para una conmemoración es postular un gesto estético situado que logre desfuncionalizar los objetos de la cultura (Groys, 2016: 60), pero en un sentido inverso al que Groys propone en su libro *Arte en flujo*: recuperar aquello que nuestra intimidad puede compartir con otros de manera colectiva para desconmemorar el orden de los objeto en el Museo.[26] Esto produce una afectación, porque en el mismo momento que extraña al monumento-museo abre el recuerdo para que la tragedia pueda dialogar con la alegría.

Encontrar una temporalidad en un tiempo

Durante el proceso de investigación y creación artística para el desarrollo de la fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación, y al ordenar el guion para el festejo, el grupo de investigadores de la Universidad Nacional de Río Negro entiende que lo que logra estructurar la propuesta performática es la ruptura temporal en un sitio para, de esta forma, lograr transformarlo en un espacio. Así, encontrar una temporalidad para un tiempo en esta obra, tuvo que ver con ordenar, como una matrioska, un tiempo que pueda contener dentro de sí otras temporalidades.

Porque el tiempo es uno de los temas centrales de este lugar *otro* que es el Museo. En primer lugar, porque, en tanto cápsula del tiempo, propone un valor, como cualquier Museo, para aquello que puede ser conservado, investigado, comunicado. En segundo lugar,

[26] La propuesta que Boris Groys (2016) desarrolla en el apartado 3 "Sobre el activismo en el arte" de su libro *Arte en Flujo*, tiene que ver con la transición de lo que entiende es el paso entre el diseño y el arte en época de la Revolución Francesa. Estetizar es desfuncionalizar los objetos de diseño, transformar el diseño en arte contemplativo como un gesto revolucionario realizado por parte de los franceses que toman el poder.

Siguiendo este razonamiento, en nuestro caso, desfuncionalizar los objetos puede corresponderse con algo distinto en tanto, al estar ya ubicados en un espacio cultual de obra, la operación estética los desfuncionaliza en un sentido inverso siendo el movimiento de la fiesta el que ahora los ubica en un lugar nuevo, sin el contexto que se ha transformado en un espacio festivo.

porque esta dimensión temporal, al ser ordenada en un espacio, educa en un modo de recorrer un itinerario, una manera de mostrar un objeto y, a la vez, de disponer los elementos asociados a la mostración de aquel objeto.

Pero también podemos pensar que el Museo es un cubo lleno de tiempos para el cual no existe un tiempo para su uso en el presente. Porque propone una temporalidad que está fuera de época en tanto el periodo que regularmente se necesita para recorrerlo pareciera no estar disponible en nuestra actualidad.

De esta manera, dar con un tiempo fue, en varios sentidos, un encuentro de la obra con aquello que el tiempo no es, sino que está siendo.[27]

Por eso, podemos afirmar que encontrar un tiempo en la temporalidad de un Museo permitió desarrollar una *performance* que logró detener su discurrir para que esa temporalidad pueda ser observada.

Así, lo que se detuvo en la obra, en primer lugar, es la continuidad de un género: la fiesta de 15 años. Esta interrupción fue ordenada en ocho momentos-monumentos característicos en este tipo de fiestas para, de esta manera, poder observarlos y mientras se detenía la continuidad de la alegría festiva se desplegaba el gesto contiguo de la obra en al menos dos planos o dimensiones temporales.

Por un lado, la contigüidad entre la fiesta y el Museo. Podríamos decir también entre el festejo y la conmemoración, en tanto el tiempo de la fiesta parece tener una duración (un comienzo, un

27 Esta distinción, producto de la singularidad de nuestra lengua castellana, propone una significación para el ser (estar sentado y estático) y para el estar (estar parado y dispuesto a la marcha) distinta a la de otras lenguas en las cuales no puede pensarse esto de esa manera.

Este par conceptual permite proponer una inversión en nuestra actitud para pensarnos desde este territorio, ya que según la propuesta kuscheana el estar precede al ser, que en última instancia es una emergencia provisoria de ese estar que se mueve en una temporalidad preontológica.

En este sentido, esta manera de habitar un lenguaje, de decir un territorio, puede abrir nuestra forma de mirar y de operar estéticamente, en tanto el estar siempre es un estar con otrxs, un nosotrxs, un sujeto colectivo y plural que puede darse a partir de la condición de posibilidad que permite, para Rodolfo Kusch, la resolución transitoria de estas categorías filosóficas: el estar siendo.

desarrollo y un fin) y una textura, mientras que el tiempo de la conmemoración conserva una continuidad sin matices, un discurrir que pareciera no afectar a los hitos que se levantan como pilares de esta escena monumental.

Sin embargo, este último tiempo también se modifica. Es un tiempo que muta lentamente pero que desea la inmutabilidad. Algo distinto ocurre con la fiesta, que es mutación y sólo se vuelve predecible cuando un género logra hilvanar sus alcances siendo el tejido de la fiesta lo que se pone en juego: como una manta que cubre al Museo para salir del frío de ese fósil en el que se ha convertido, la fiesta cose el tiempo muerto sobre el cuerpo de un Museo.

Por otro, pero ya en otra dimensión, la contigüidad temporal entre las fotos en las que los *performers* permanecen detenidos –un poco más de un minuto en cada caso– y el movimiento del baile siguiente.

Como un carrete de fotos, un Mannequin Challenge en ocho actos con un arte sonoro propio, esta segunda contigüidad abre un valor que expone el cuerpo a la mirada y permite abrir los ojos. Es un dejar de ver para empezar a mirar,[28] ya que lo que se observa es la velocidad detenida dentro de un género que consagra un tipo de alegría. Como los Confites que dicen la felicidad,[29] del poeta argentino Guillermo Seminara, la alegría es desobjetivada y se produce una nueva afectación que, entre la nostalgia y la incertidumbre, parece regresarnos a la festividad cuando volvemos a movernos en una dimensión distinta como la del baile. Un baile en donde la música

28 "El significado de ver es saber qué hay dónde, mirando" afirma David Marr, recuperado por Magariños de Morentín en *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica* (2008).

29 "Confites
Me pregunto por qué
nunca di con su tan
particular versión
de la felicidad."

Este poema forma parte del libro *Apuntes Sublunares* de Guillermo Seminara. El siguiente link permite acceder al ebook: [https://www.dropbox.com/s/3onqu8f0g7k7z4d/9788412559637_RDR.epub?dl=1].

deja de ser sólo un sonido que ordena valores y se convierte en una textura de tiempos.

Encontrar un fantasma en una fiesta

Encontrar un fantasma en una fiesta de cumpleaños fue sobre todo un tanteo. No había formas ni representaciones previas que vincularan a un fantasma con la idea de una inundación, menos aún con aquella inundación de 1899. Tampoco con un festejo. Por lo cual, se apeló a un nacimiento en el mundo digital, en el perfil de IG de nomonumentos, a partir de un diseño que con la ayuda de la IA fue dándole forma a un fantasma de la inundación que cumplía años.

Este nacimiento en redes sociales digitales fue una novedad en la historia de las obras que realiza el grupo, ya que anteriormente el espacio digital era utilizado para comunicar una obra y no, como en este caso, para comenzar a crearla.

Sin embargo, estas imágenes y animaciones que se desarrollaron digitalmente tuvieron como contrapartida una puesta en escena en donde el fantasma era sólo una sugerencia. El humo en el momento del último juguete, un artefacto que apaga las velas cuando se canta el cumpleaños feliz y la dimensión temporal de la obra, abrieron una dispersión que permitió que aquello que no era visible estuviese, de alguna manera, presente.

Encontrar un fantasma de la inundación fue entonces una experiencia que tensó los lenguajes artísticos y abrió el diálogo para que los integrantes del equipo de investigación de la UNRN, en vínculo con los trabajadores del museo y la comunidad, desarrollen una creación grupal y las leyendas y los mitos se crucen con las experiencias personales dentro de una invención pop, popular, nueva y colaborativa.

Fantasma en construcción



Fuente: Imagen creada a partir del uso del Chat GPT 4.

Porque no hubo guías para encontrar un fantasma, pero sí un tipo de práctica nomonumental que, al desacralizar los lenguajes combinados, desarmó aquello que se conoce para poder alcanzar lo que no se sabe. Eso insospechado que emerge como resultado de un hacer que permite pensar.

Encontrar un final para una celebración

Si bien la fiesta termina, no hay un final para esa celebración. La última escena invierte los lugares de este enunciado espacial que se despliega en el segundo piso del Museo; los *performers* salen de la fiesta y la comunidad se detiene entre gorros, globos, cornetas y disfraces

y mira a una luz que abre la angulación de la fotografía. Ese tiempo mínimo descubre un nuevo ciclo y la festividad pareciera integrar todos los tiempos en un espacio que logra aprehender al Museo, tomarlo, y resituarlo en el territorio.

Momento 8. Última escena, carnaval carioca



Nota: El público compone la última fotografía, los *performers* salen de la fiesta y luego, al terminar el momento, regresan.

Porque es el territorio el que ahora emerge en la ciudad. La inundación, que era representada en el Museo a partir de objetos y fragmentos de fines del siglo XIX, ordenada en las técnicas del conocimiento instrumental, regresa. Pero ya no es un relato del pasado; desde un nuevo lugar, e integrando los opuestos que ordenan históricamente los hechos, nace en el acontecer de una comunidad que celebra a su fantasma.

Entonces *La fiesta de cumpleaños del fantasma de la inundación* no es sólo el acto o conjunto de actos organizados para la diversión o disfrute de una colectividad con el fin de celebrar el aniversario del nacimiento de una imagen espectral, que está en lugar de una amenaza o un riesgo inminente –ánima, en este caso–, del anegamiento,

la crecida, el desbordamiento del agua. Es algo distinto a esta traducción que pensamos desde el conocimiento occidental en tanto abre lo monstruoso, aquello que no podemos pensar. El miedo a lo desconocido.

En *Geocultura del hombre americano*, Rodolfo Kusch (2000b) reflexiona acerca de cómo lo técnico es aquello que ocupa el primer lugar en nuestros modos de pensar occidentalizados por sobre lo que él entiende debería ser lo prioritario en nuestro continente americano: lo semántico. Esta conjetura que atraviesa varios de sus libros, expresa un miedo a reconocer lo que está en la matriz de un modo de pensar americano que el filósofo argentino describe como lo monstruoso.

En este sentido, aquello que emerge del discurso popular que pareciera no tener el sustento de aquellas técnicas que occidente reivindica como el modo correcto de pensar y conocer, puede ser el punto de partida para un modo de aprehender lo propio. Pero no porque esto requiera algún tipo de descubrimiento, sino porque ese discurso que surge en la Universidad de la calle,[30] y que produce otros contenidos cognitivos que son "evadidos de la dorada cárcel de la pedagogía, pero igualmente mediadores en la construcción de otro mundo" (Magariños, 2011: 20), es algo que no se aprende pero se sabe sin más.

De esta manera, *Nadie te va a hacer un monumento* o *El fantasma de la inundación* son sólo la punta de un *iceberg* que hunde sus raíces en la gramaticalización popular que nace de un suelo. Y es este vínculo entre el suelo y el lenguaje desde donde el operar estético toma el gesto de la fiesta para proponer una obra que logra mostrar nuestro habitar mestizo recuperando a la vez el miedo y la resiliencia.

[30] Magariños de Morentín define a la Universidad de la calle como "[…] esa suma de conocimientos que no se imparte en ninguna institución determinada, sino que se adquiere en el esfuerzo cotidiano por ganarse la vida y/o por tener éxito en el logro de los objetivos sociales; en definitiva, todo lo que unos hacen para sobrevivir y otros para vivir todavía mejor" (Magariños, 2011: 22).

Como la festividad agónica,[31] se integran en el operar estético lo que forma parte de un saber integral que surge del suelo de un territorio. Es un saber popular que no propone oposiciones y en donde conmemorar y desconmemorar forman parte de un mismo movimiento que actualiza aquello que la comunidad recuerda.

Pero no es un recuerdo en donde se recupera la memoria histórica, sino esa otra memoria, en donde la imaginación y la afectividad, estructuran lo que en términos de Warburg, recuperado por Didi-Huberman, se define como la imagen-fantasma (Didi-Huberman, 2009: 173). La imagen fantasma es la nebulosa del recuerdo, lo inaprensible de lo visual que logra que la ausencia de un signo que dice permita mostrar una articulación nueva para que se abra el tiempo de otra contigüidad: la de esta época y los distintos pasados que la habitan.

La fiesta muestra una ausencia para que, de esta manera, pueda emerger aquello que no sabemos por medio de un festejo que abre la familiaridad y la confianza entre aquellos que ahora parecieran conocerse y reconocerse en el contexto de una *performance* que hace público al fantasma.

Como las nueves hijas de Mnemosyne,[32] los lenguajes artísticos se combinan y hacen que la memoria deje de ser un archivo y alcance la imaginación y el afecto.

Time goes by so slowly, parte del arte sonoro de cada momento-monumento, se repite por última vez[33] con la comunidad detenida entre gorros y matracas de un carnaval carioca; y el tiempo comienza a pasar lentamente como, cuando al recordar un fantasma,

31 En la Antigua Roma, la Agonalia o Agonía era una fiesta que se celebraba en distintos momentos del año en honor a Jano y Agonio.

32 Según Hesíodo, Zeus gozó de su tía Mnemósine, diosa de la memoria, durante nueve noches de donde nacieron nueve jóvenes. Estas nueve hermanas eran las 9 musas patronas de las artes: Calíope, musa de la poesía épica; Clío, musa de la historia; Euterpe, musa de la música; Erató, musa de la poesía lírica y erótica; Melpómene, musa de la tragedia; Polimnia, musa de la retórica; Terpsícore, musa de la danza; Talía, musa de la comedia; Urania, musa de la astronomía.

33 El arte sonoro de cada uno de los 8 momentos que detienen la celebración fusiona la composición musical en guitarra con algunos fragmentos de la canción "Hang up" de la cantante y compositora Madona.

el miedo y la expectativa nos invaden con una intensidad similar y quedamos como estos tres puntos… suspendidos.

Referencias

Bachelard, Gastón (2000), *La poética del espacio* [1957], Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.

Barbieri, Ariel (2020), "The Non-Monuments: Popular Artifacts", *Punctum*, *International Journal of Semiotics*, vol. 5, núm. 2, pp. 119-133.

Barbieri, Ariel y García Canal, Emiliano (2025), *Diamantina: hacia definición dispersa de operación estética*, documento presentado en el XI Congreso Argentino de Semiótica, pp. 173-186.

De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano I. Artes del hacer* [1990], Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

Didi-Huberman, Georges (1997), *Lo que vemos*, *lo que nos mira*, Editorial Manantial, Buenos Aires.

Didi-Huberman, Georges (2009), *La imagen superviviente*. *Historia del arte y tiempo de los fantasmas*. *Según Aby Warburg*, Abada Editores, Madrid.

Enrique, Laura Aylen (2018), *Huellas del paisaje colonial*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

Foucault, Michel (1984), "De los espacios otros", "Des espaces autres", Conferencia dictada en el Cercle des études architecturals, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture*, *Mouvement*, *Continuité*, núm. 5, octubre de 1984, Pablo Blitstein y Tadeo (trad.), Lima, París.

Groys, Boris (2016), "Sobre el activismo en el arte", en *Arte en flujo*, *ensayos sobre la evanescencia del presente*, Caja Negra Editora, Buenos Aires.

Heidegger, Martín (2000), *Carta sobre el humanismo* [1947], traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid.

Heidegger, Martín (2015), *Construir*, *habitar*, *Pensar*, conferencia para el Segundo "Coloquio de Darmstadt" [1951], Jesús Adrián Escudero (trad.), Barcelona.

Ingold, Tim (2013), "Pensar a través del hacer en la Universidad de Aberdeen, Escocia, 2013", [https://www.youtube.com/watch?-v=Ygne72-4zyo&t=9s].

Krauss, Rosalind (2002), "La escultura en el campo expandido" [1979], en Hal Foster (ed.), *La posmodernidad* (pp. 59-74), Kairós, Barcelona.

Kusch, Rodolfo (2000a), *Esbozo de una antropología filosófica americana*, t. III, *Obras Completa*s [1978], Fundación Ross, Rosario.

Kusch, Rodolfo (2000b), *Geocultura del hombre americano*, t. III. *Obras Completas* [1975], Fundación Ross, Rosario.

Kusch, Rodolfo (2000c), *La negación en el pensamiento popular*, t. II *Obras Completas* [1975], Fundación Ross, Rosario.

Kusch, Rodolfo (2000d), *El pensamiento popular desde el punto de vista filosófico: Consideraciones acerca del método*, *los supuestos y los contenidos posibles*, t. III, *Obras Completas* [1978], Fundación Ross, Rosario.

Kusch, Rodolfo (2000e), *Anotaciones para una estética de lo americano*, t. IV, *Obras Completas* (pp. 779-812) [1958], Fundación Ross, Rosario.

Lacan, Jacques (2000), *De un discurso que no fuera del semblante* [1971], Editorial Paidós (El Seminario de Jacques Lacan, 18), Buenos Aires.

Magariños de Morentín, Juan Ignacio (2007), *Hacia una semiótica indicial*, *Acerca de la interpretación de los objetos y los comportamientos*, [http://www.magarinos.com.ar/Semiotica-Indicial.html].

Magariños de Morentín, Juan (2008). *Semiótica de los bordes*. Editorial Comunic-arte, Buenos Aires.

Magariños de Morentín, Juan (2011), "La producción de conocimiento en la universidad de la calle (un proyecto de investigación)", núm. 39, Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.

Magariños de Morentin, Juan y Bialogorski, Mirta (2003), *Las relaciones posibles del objeto museo*, [http://centro-de-semiotica.com.ar/OBJETO-MUSEO.html].

Nora, Pierre (2008), *Les lieux de mémoire* [1984-1993], Ediciones Trilce, Montevideo.

Ongaro Haelterman, Claudio (2016), "Est-ética latinoamericana en el pensamiento de Rodolfo Kusch", en José Alejandro Tasat y Juan Pablo Pérez (eds.), *Arte*, *estética*, *literatura y teatro en Rodolfo Kusch* (pp. 211-226), Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.

Riegl, Aloïs (1987), *El culto moderno a los monumentos* [1903], Editorial Antonio Machado.

Sennet, Richard (2009), *El artesano*, Anagrama, Barcelona.

Young, James E. (2002), "Memory, Countermemory, and the End of the Monument", en James E. Young, *At Memory´s Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, Yale University Press, New Haven/Londres.

Fecha de recepción: 12/05/25
Fecha de aceptación: 20/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564317-342

Crítica a la expresividad y a la catarsis en música: hacia una política de sí

*Fernando Emanuel García Canizales**

Resumen

El trabajo de campo de una investigación más amplia sobre música y cuerpo me permite, primero, argumentar que expresividad y catarsis fungen como instituciones en la práctica de la música y, después, realizar una crítica con perspectiva histórica de ellas. Tal ejercicio visibiliza los cambios que han atravesado hasta cristalizarse en su función institucional de nuestros días, a la vez que desbroza el paisaje para colocar una interpretación distinta de la práctica de la música. Así, se le propone a manera de política de sí, como relación agónica con uno mismo, en tanto sinergia de tres ejes: una estética, una erótica y lo pasional. El escrito termina con las perspectivas que tal propuesta abre, rechazando las concepciones de la práctica de la música como mero pasatiempo o alivio momentáneo de los malestares económico-sociales para considerarla una práctica de extrañamiento de los sentidos habituales y, por lo tanto, de exhortación política.

Palabras clave: música, política de sí, expresividad, catarsis, institución.

* Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [psicanizales@gmail.com] / ORCID: [0009-0008-4191-872X].

Abstract

Fieldwork from a broader research project on music and the body allows me, first, to argue that expressivity and catharsis function as institutions within musical practice and, second, to offer a historical critique of them. This exercise reveals the changes they have undergone until crystallizing into their contemporary institutional function, while clearing the way for an alternative interpretation of musical practice. Thus, music is proposed as a politics of the self –an agonistic relationship with oneself– arising from the synergy of three axes: the aesthetic, the erotic, and the passional. The paper concludes by exploring the perspectives opened by this proposal, rejecting conceptions of music as a mere hobby or temporary relief from socioeconomic discontents, and considering it instead as a practice of estrangement from habitual senses and, therefore, as a form of political exhortation.

Keywords: music, self-politics, expressivity, catharsis, institution.

> *Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos.*
>
> M. Foucault (2017: 94).

Introducción

Se dice que la música es un lenguaje universal. Lo que se quiere dar a entender con ello es que poseería capacidades *expresivas* que trascenderían épocas y lugares, que superarían las barreras del idioma, de condición de clase, de género, edad y demás. Debido a tan generosa característica se dice igualmente que posee una inherente capacidad *catártica*: la aptitud expresiva ilimitada implicaría la expulsión de saturaciones emocionales, de donde provendría el estado de calma posterior. Así, la música suele colocarse como un bien en general, no únicamente para quienes la practican, sino también para los escuchas.

Pues bien, el trabajo de campo (con un ensamble coral y una banda de *punk rock*), llevado a cabo en una investigación más extensa[1] que buscó responder a la pregunta ¿qué sostiene a las subjetividades en la práctica grupal de la música?, y que versó en términos generales sobre la música y el cuerpo, me ha permitido problematizar lo anterior. En primer lugar, es necesario decir que tanto la *expresividad* como la *catarsis* están tan generalizadamente presentes en cuanto a la música se refiere que resulta útil, para aproximarnos a ellas críticamente, considerarlas como *instituciones*. Por estas últimas se entiende aquellas prácticas y discursos que se pretenden atemporales y por lo tanto "normales", "naturales"; en otros términos, son "función de reproducción y legitimación" (Baz, 1996: 18). Entonces, referir a institución es por un lado llamar la atención sobre discursos y prácticas que si bien poseen efectos "normalizadores" están lejos de reducirse a su aspecto legal-formal y, por otro, mostrar que la fuerza legitimante que toda institución porta no es sino un coagulado, una cristalización de un devenir histórico particular. Su accionar valida prácticas y discursos y, en el mismo movimiento, genera un espacio donde cohabitan otras prácticas y otros discursos considerados no válidos, sin legitimidad.

Para argumentar y justificar la aproximación que realizo de la expresividad y la catarsis a manera de instituciones, quisiera compartir un par de viñetas de mi diario de campo, para comentarlas después; coloco en cursiva lo que quisiera resaltar. Inicio con la expresividad:

> una tarde, la cellista contaba: "a mí mi profe me decía que no estaba *sintiendo* la pieza pero ¿él cómo sabe?, si cuando te cortas o algo pues tú lo sientes, el otro no… ¿él cómo sabe que no sentía lo que tocaba?", una de las mezzo soprano que escuchaba retoma el comentario para decir "no sé por qué te decía eso, cuando yo te escucho tocar *El Cisne*[2] para

[1] En la maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, que lleva por título *La música como práctica de verdad: erótica del cuerpo, pasión y creación de sentido*.

[2] Pieza para cello del compositor Camille Saint-Saëns, incluida en la suite *El carnaval de los animales*.

> mí es lo máximo… o sea, no sé, me hace… no sé, no sé qué me pasa, pero *te escucho y algo me pasa*, *no sé qué es*, *pero me pasa*". [Continúo con la catarsis:] cierta vez escuchaba que el ensamble coral platicaba sobre una conocida común, cantante también, a quien describían como malhumorada, de mal carácter. Compartían anécdotas sobre ella, *sobre cómo se enojaba rápidamente*, agregando cada vez "pero la verdad es que sí canta muy bien"; semanas después, contándome sobre aquello que consideraban la música les dejaba, decían, entre otras cosas, "es muy catártica, o sea, *nosotros podemos controlar mejor nuestras emociones*, casi nunca nos enojamos ni nada de eso".

La primera viñeta de campo indica, entre otras cosas, que la expresividad se considera inherente a la práctica de la música, que sin ella la interpretación podría quizá ser de impecable ejecución técnica pero sin "musicalidad"; si carece de expresividad, no es más que la producción de vibraciones acústicas en el aire. Parafraseando a Manero (1990), la expresividad es de esas condiciones que hacen posible la práctica de la música, sin la cual resultaría imposible realizarla. En otros términos, ella funge como institución porque forma parte de aquello por lo que la música se aprende en conservatorios y demás centros artísticos y no como especialidad acústica en centros de investigación en Física. Por otra parte, se da por hecho que la música tiene consecuencias catárticas, tanto es así que suelen pasarse por alto las abiertas contradicciones en la viñeta de campo que compartí: el mal carácter de la conocida común de quien siempre aceptaron que era muy buena cantante, y sus posteriores afirmaciones en cuanto a que la música les habría enseñado a "gestionar" sus emociones.

La primera viñeta de campo señala ya algo relevante: la mezzo soprano que escucha interpretar *El Cisne*, a pesar de sus múltiples esfuerzos, batalla para encontrar palabras para "expresar" lo que le produce tal audición. Agrego un fragmento de campo más para sumar a la problematización de la expresividad:

> explicándome la diferencia entre técnica y expresividad, me platican del día que una de las soprano debía cantar una pieza, para lo que el maes-

> tro del coro [no es de ninguna manera dato menor que haya sido precisamente él, en su calidad de maestro es el garante de lo instituido] le sugiere "tienes que acordarte de algo, o sea, para que la puedas interpretar como debe ser", agregando "y ella escogió ver la cuestión de lo de su tío que había muerto hace como un mes, y hasta terminó llorando. Pero la pieza cambió por completo, de cantarla así nada más como afinadita, pasó a una cuestión de interpretación completamente diferente".

Así, la distancia entre técnica y expresividad es aquella entre cantar "afinadita" y "terminar llorando". Lo que pretendo resaltar es que para cantar expresivamente, meta de toda interpretación musical, el maestro del coro no sugirió recordar ejercicios instituidos de técnica.

En cuanto a la catarsis, quisiera sumar también otro fragmento del trabajo de campo:

> durante una conversación, el maestro del coro recordó cuando impartían clases en una casa de adultos mayores, y que al inicio los estudiantes se mostraban apáticos, "uy, no… pero hubieras visto después, ya que empezaron a cantar se hicieron bien latosos, hicieron su grupito y era pura risa con ellos", uno de los tenores agrega "¿y qué crees?, que también empezaron a cantar mejor".

Así las cosas, parecería que la catarsis sería, curiosamente, *altamente selectiva*, sólo ocurriría para emociones que suelen ser consideradas "negativas" (enojo, estrés, tristeza) pero nunca sobre las consideradas "positivas" (felicidad, ternura, cariño), esto en el sentido de "sacar, liberarse" por ejemplo de la felicidad acumulada previo al ensayo o clase, y que desaparecería después. En lo que sigue, daré cuenta de esta curiosa característica atribuida a la catarsis.

Contrario a lo que se esperaría, el trabajo de campo hizo posible atestiguar *una* "*expresividad*" *que no expresa nada* (la mezzo soprano que no sabe qué pudo haber "recibido" de la interpretación de la cellista; el público que vio llorar a la cantante no imaginó la muerte de su familiar), así como que la práctica de la música, lejos

de ser catártica, parecería más bien hacer algún tipo de "desborde/exceso", es decir, más producir tensiones (a condición de dejar de lado el juicio moral: no hay tensiones "positivas" ni "negativas") que liberar emociones.

La expresividad y la catarsis en tanto instituciones reiteran los sentidos hegemónicos y, por lo tanto, son garantes de lo establecido, obstaculizando cualquier transformación. Es por ello que será fructífero llevar a cabo una búsqueda histórica de ambas, rastreando su devenir, los momentos de implantación y la situación social que posibilitó que se cristalizaran. En este sentido, concuerdo con Fernández (2009) en cuanto a que el abordaje crítico-histórico es una de las condiciones, entre otras, (como el mismo Análisis Institucional, Carvalho, 2022; Manero, 1990) para difuminar el poder normativo de toda institución. Así quedará desbrozada la vía para, al cerrar este escrito, argumentar la propuesta de aproximación a la práctica de la música que he venido construyendo a partir de la faceta *estética* (Mier, 2007) y *erógena* (Freud, 2021e) de los cuerpos. Se verá que ello desemboca en la concepción de la práctica de la música a la manera de una *política de sí*: un proceso de transfiguración de las relaciones con uno mismo (mediante una relación agónica consigo mismo) que impacta inevitablemente las relaciones con los otros. Por lo tanto, el objetivo de este escrito es mostrar, por medio de la crítica a la expresividad y a la catarsis en tanto instituciones, que la práctica de la música es una modalidad de política de sí.

Breve rastreo histórico de las instituciones

Planeé dos maneras de presentar este apartado, o bien dividido en periodos históricos, o bien por instituciones; me he decidido por lo segundo. Pienso que hacer así, a pesar de las inevitables reiteraciones, se gana en inteligibilidad. Además, el escrito mostrará una exposición más coherente ya que, de haber decidido por periodos históricos, habría sido necesario dar saltos importantes, con lo que se perdería el sentido de unión de lo expuesto. Advierto, desde ya,

que lo que sigue no pretende ser un ejercicio de historiografía: ciertamente, en tanto no soy historiador me vi en la necesidad de revisar las investigaciones de otros en dicho campo, pero no tan sólo, dado que también debí consultar textos de sociología, musicología, filosofía y arte en general. Así, considero que la descripción más adecuada para lo que sigue es, precisamente, *rastreo* histórico. Ahora bien, se entenderá que dado que su meta es difuminar la aparente normalidad de las instituciones, haré especial énfasis en sus discontinuidades.

A manera de comentario preliminar, habría que hacer explícito que, de manera precisa, la noción de catarsis es mucho más antigua que la de expresividad, si bien ambas han cambiado radicalmente de sentido, lo que es otra manera de decir que lo que actualmente se entiende por ellas es muy distinto de aquello que se entendía hace dos siglos, o dos milenios. Sin embargo, ambas están relacionadas, en el origen, con el terreno de lo *sacro*: la catarsis de manera directa, la expresividad de manera algo más lejana. En la antigua Grecia el origen de la música se explicaba mediante diversos mitos, lo que indica que ella era considerada un obsequio de los dioses (Espinar, 2011). La figura de Dioniso, divinidad de la tragedia, es importante debido a la enorme relevancia de esta en Grecia: ella era una presentación pública inspirada en mitos, actuada, danzada y cantada, en la que ninguno de estos tres elementos era considerado independiente de los otros (Chuaqui, 1994). Esta estrecha relación con Dioniso (divinidad también del vino, del éxtasis y de la locura), evidente en la designación del héroe y del coro trágico como *entusiasmado*,[3] resultará relevante: "Se llamará, pues, *entusiasmo*, que significa 'endiosamiento'; pues ese delirio procede de la divinidad" (Rougemont, 2022: 61, cursivas en el original). Por comodidad de la exposición, iniciaré con la catarsis.

[3] Designación que, por lo demás, se usará también para los poetas épicos por antonomasia, Homero y Heródoto. Al iniciar mediante una invocación a las Musas, se pedía que fueran ellas quienes cantaran en voz del poeta. Así, se les consideraba *éntheos*, "inspirados" (Redondo y Pérez, 2021: 45).

Catarsis

Para entender cabalmente no sólo el origen, sino el devenir y la función actual de la catarsis como institución, y en tanto nuestra situación es occidental, es imprescindible partir de la tragedia en la Grecia arcaica. Chuaqui (1994) recuerda que uno de los epítetos de Dioniso era *Lýsios*, que quiere decir *el que desata o libera*: "él es capaz de disolver los límites, de que sus ritos sean alegres, suaves, violentos, terribles y deriven en la muerte o en la instantánea inmortalidad del éxtasis; de que su locura induzca lo mismo al delirio sagrado o a la enajenación asesina" (Chuaqui, 1994:196). A manera de límite a este riesgo, los mitos solían contraponerle a Apolo, dios precisamente del límite, pero también de la claridad y de la moderación.[4]

Ya en la Grecia clásica Platón (1988), en *La República*, reconocerá la importancia de la educación musical en la formación moral de los ciudadanos, depositando su confianza en la música de lira asociada con Apolo, proponiendo rechazar la música dionisiaca. Rivera (2013) sostiene que la analogía usada en ese entonces era la de la *consonancia*: cuando un alma se encuentra en *armonía*, para Platón es un alma cercana al Bien. Misma postura asumirá Aristóteles (2023) al distinguir cuatro melodías, relacionando cada una de ellas con un efecto específico sobre el alma. Una de estas melodías la llamaba *kátharsis*, la consideraba de utilidad únicamente porque, de acuerdo con él, llevaba "a la purificación espiritual mediante una saturación de sentimiento y expulsión del exceso de emoción, quedando el alma equilibrada y purificada" (Espinar, 2011: 156); es bien conocido que mediante esta noción es que Aristóteles (1999) busca dar razón de esa práctica dionisiaca tan particular que era la tragedia. Más adelante se verá la relevancia de llamar la atención al hecho de que Aristóteles (1999) no se refiera únicamente a las emociones y sentimientos "negativos", sino a *toda* sobrecarga emocional (se refiere en especial al temor y la

[4] No deja de ser interesante que tal contraposición sea indirecta (Apolo y Dioniso no se enfrentan directamente): el mito de la creación del *aulós* por parte de Atenea, y el enfrentamiento entre, por un lado Apolo y su lira, y por el otro Marsias y su *aulós* (el aulós, especie de flauta doble, era el instrumento propio de Dioniso).

compasión): para él lo importante era el equilibrio (el justo medio) en el alma, la catarsis no era tan "selectiva" como se la considera en nuestros días.

Es importante hacer explícito que si Platón y Aristóteles, en tanto herederos de la tradición moral-racional de Sócrates rechazan la música dionisiaca, tal rechazo tiene sus particularidades con Aristóteles (1999), dado que la catarsis se producía *únicamente en quien contemplaba* la tragedia, nunca en quien participaba en ella, por lo que era necesario guardar distancia: participar en la tragedia, tocar el aulós, cantar o danzar implicaba siempre y cada vez el riesgo del delirio, del *entusiasmo* dionisiaco.

Más adelante, en la Edad Media, el ámbito de la música se ve restringido. Mientras en Grecia formaba parte de las más importantes actividades sociales (no era una práctica independiente como hoy), como la guerra, los rituales sacros, las tragedias (Redondo y Pérez, 2021; Rivera, 2013), en la Edad Media su presencia se concentra de manera importante (si bien no por completo) en el ámbito religioso. Al perder su relevante función social y devenir ornamento en acompañamiento de los rituales de adoración a Dios, el riesgo percibido estaba en que dejara de ser tal para convertirse en la razón principal de la presencia de la feligresía. A ello se suma el hecho de que la música en la Edad Media no fue aquella practicada por los músicos griegos, sino que fue influenciada por la "música teórica" nacida de las reflexiones de Pitágoras (González, 2007); efectivamente, en Grecia había una separación tajante entre la práctica y la teoría de la música[5] (Redondo y Pérez, 2021), siendo esta última la que pasará a formar parte de la Edad Media. Estas dos situaciones favorecieron que la noción de catarsis perdiera importancia en el medioevo. En el mismo estatus permaneció durante el Renacimiento ya que, a diferencia del resto de artes griegas redescubiertas en este último periodo, ello no ocurrió con la música:

[5] Los intérpretes trágicos desatendieron la teoría influenciada por Pitágoras, siguieron escribiendo y practicando música sin relación con los fundamentos teóricos que se le venían otorgando (Redondo y Pérez, 2021).

> ninguno de los músicos de los siglos xv y xvi tuvo modelos concretos de la música de la Antigüedad, como sí ocurría con sus colegas poetas, escultores y arquitectos, que en sus paseos por el campo esquivaban los restos de las culturas clásicas o se sentaban en ellos para disfrutar de un almuerzo al aire libre. La referencia al renacimiento en música fue siempre necesariamente indirecta (Eckmeyer, 2019: 154).

Por lo tanto, y muy por el contrario, en lugar de cuidar la distancia de la faceta del éxtasis y de la desmesura como hicieron Platón y Aristóteles, durante el Renacimiento, el Barroco y el periodo clásico, se hizo un uso político de la música, a manera de "marca de prestigio": la aún incipiente burguesía imitaba a la vez que rivalizaba con la aristocracia y la Iglesia, originándose así el personaje del mecenas y, con él, la perspectiva que hace del arte una mercancía de lujo (Bejarano, 2019; Vicente, 2013).

La noción de catarsis reaparecerá, bajo otras funciones y formas, durante el Romanticismo, pero estrechamente enlazada con la noción de *expresividad*, periodo en que finalmente se institucionalizará. Por lo tanto, a continuación expondré los devenires de la expresividad para, posteriormente, hacer el rastreo histórico de ambas a partir del Romanticismo.

Expresividad

Es tan común pensar en la expresividad de la música que resulta por demás extraño darse cuenta de que tal noción, comparada con la catarsis, es bastante más reciente. A diferencia de la Grecia arcaica y clásica, en la Edad Media la música se encontraba sobre todo en el seno de la Iglesia y de sus distintas actividades, por lo que es necesario recordar que en ella la lengua oficial era el latín por lo que (no podía ser de otra manera) los cantos eran igualmente en ese idioma, con el resultado de que el grueso de la feligresía no los comprendía. Pues bien, será hasta el Renacimiento que surgirán por primera vez en Occidente composiciones musicales en lengua vernácula, es de-

cir, exteriores e independientes a la Iglesia. Este movimiento, que va de escribir música y cantar únicamente en latín a hacerlo en lengua común, es lo que da origen a la noción de expresividad (Vicente, 2013).

La música ha transitado de ser ornamento de los rituales religiosos a tener valor independiente de ellos. Mejor dicho, ello ha ocurrido a no más que a una parte de la música dado que aún durante largo tiempo ella será cantada únicamente en latín dentro de la Iglesia, y esta última seguirá siendo durante algunos siglos más la principal protectora no sólo de la música sino de las demás artes. Vicente (2013) sostiene que en "las obras musicales compuestas durante la época [Renacimiento], se produce un fenómeno de laicización y, por consiguiente, empiezan a afirmarse formas musicales de tipo profano" (Vicente, 2013: 40). Al hacer música en lengua popular, las canciones fungen a manera de *memoria colectiva*, se cantan eventos sociales importantes, personajes y sus actos "heroicos", guerras y treguas; en otros términos, se canta la situación social *contemporánea*. La expresividad de la música, durante el Renacimiento, no quería sino decir eso: comunicar, transmitir, dar a conocer los grandes eventos sociales. No sólo es importante, sino muy interesante, el hecho de que en esa misma época el italiano Andrea Gabrieli (1533-1585) compondrá por primera vez en la Europa Occidental música enteramente instrumental: con el desaparecer de las voces, desparecen las palabras. Sin embargo, la noción de expresividad se había establecido muy prontamente, por lo que a la música instrumental se le atribuiría, también, tal noción (Vicente, 2013).

Durante el clasicismo, y con la creciente relevancia de la música instrumental por sobre la vocal, la noción que me ocupa se vería modificada. En primer lugar, es importante hacer explícito que los historiadores de la música han convenido acordar que el periodo clásico de la música corresponda, *grosso modo*, de la muerte de Johann Sebastian Bach en 1750 a la muerte de Wolfgang Amadeus Mozart en 1791. En otros términos, parte del clasicismo transcurre durante la revolución burguesa en Francia, en 1789. No es dato menor porque si bien la burguesía era aún incipiente en el Renacimiento, durante el

Barroco se fortaleció hasta desembocar en la Revolución Francesa.[6] Es importante mencionarlo porque ello tendrá un muy relevante papel en el devenir de la expresividad, como se verá más adelante.

A diferencia del periodo precedente en donde se empiezan a escribir canciones en lengua popular, en el clasicismo se da un importante viraje. El surgimiento de la ópera lleva a los compositores a buscar *expresar con su música*, *por primera vez*, *sentimientos y emociones inherentes a lo humano*. Con la intención de evitar cualquier confusión, es necesario hacer explícito que lo que se pretendía era *expresar las emociones de los personajes de las óperas*, tanto sus tristezas como sus dichas. Ello es claro al evidenciar la "radiante" música de Mozart en contraste con su tormentosa y difícil vida (Benlloch, 2009).

Entramado expresividad/catarsis: el ideal del "artista atormentado"

Será hasta el Romanticismo que por expresividad se entienda, ahora sí, que en la música quedaba apresada la emoción *del compositor*, pero únicamente de aquella emoción que lo embargaba *en el momento mismo de la composición*. Aquí es cuando la catarsis y la expresividad se encuentran y entrelazan. ¿Cuáles fueron los condicionantes que hicieron posible el cambio mencionado primero, y el entrelazado mencionado después? No es de sorprender, por la cercanía de esta "expresividad a la romántica" de la de nuestros días, que esos condicionantes fueran, en general, bajo los que aún vivimos. Es aquí cuando el modelo económico capitalista está ya ampliamente establecido, sus ideales difundidos y engarzados, y sus mecanismos de subjetivación puestos en marcha. Chaves (2009), en una investigación sobre los devenires de la magia en las condiciones económico-sociales del siglo XIX occidental, escribe acerca de las consecuencias de la Revolución Francesa así como del incontenible

[6] Espero se me dispense el esquematismo de esto. El objetivo de este escrito no me permite realizar los desarrollos que se requerirían para aprehender lo propio de la Revolución Francesa.

avance de la Revolución Industrial: los ideales de productividad (en el sentido económico restringido), así como la presencia hegemónica de la tecnología nacida de la ciencia moderna tuvieron el efecto, en las prácticas que no participan ni de la productividad ni del ámbito de la ciencia, o de desaparecer o de refugiarse en la "intimidad personal" (Chaves, 2009). El autor lo demuestra de manera bastante precisa para la magia, y me parece que en general es pertinente también para la práctica de la música y demás artes, en su condición "no productiva" ni científica.

Si la hegemonía en lo social correspondía, entonces, a la racionalidad económico-científica, será en el alma del artista donde encuentre refugio lo irracional, la ambigüedad, el misterio. Ahora bien, como herencia de la tradición (conocida o no) platónica se lleva a cabo la equivalencia "razón-bien" por un lado, y por el otro "sinrazón-mal", de ahí la difusión del ideal del *artista atormentado*: se consideraba que sólo él tendría acceso a las partes más irracionales, más misteriosas y ambiguas de su alma, haciendo así más artísticas a sus creaciones (Rowell, 1996). Y dado que el tormento emocional que quedaba apresado en la música era únicamente aquel vivenciado en el momento mismo de crearla, se concluía que la vida entera del compositor debía ser desdichada: debía ser infeliz en todo momento, en toda circunstancia. Lo relevante para el romántico era el arte, no la felicidad. Rougemont (2022) se refiere a ello: "Definiría gustosamente al romántico occidental como un hombre para el cual el dolor, y especialmente el dolor amoroso, es un medio privilegiado de conocimiento" (Rougemont, 2022: 53).

Es en este ideal romántico del artista atormentado donde se entrelazan la catarsis y la expresividad, y el inicio de su institucionalización en la forma que presenta en nuestros días: si el arte permite al artista expresar las intensas emociones producto de su desdichada vida, ese "expresar" es "echarlas fuera", lo que implica purgarse, vaciarse de ellas. De ahí que la vida siempre desdichada aseguraba que no faltaran intensas emociones que expresar mediante la creación artística.

También en el Romanticismo se termina de establecer el imaginario de que la música no guarda relación alguna con el conjunto de

lo social (a diferencia de la música profana del Renacimiento), sino que sería eminentemente *individual*, en el sentido que tiene "el individuo" en el capitalismo. Por supuesto, durante el siglo XIX se dio por primera vez el hecho de que los músicos hicieran fortunas, el caso más consabido es el de Beethoven (Villa *et al*., 2006), pero no permitamos que ello nos despiste: se podría decir que en el Romanticismo se pensaba que la música se originaba en el alma tumultuosa del compositor y se dirigía al alma de cada uno de los escuchas; en otros términos, no se creía ni que *expresara* situaciones sociales o de interés social ni que se dirigiera al conjunto de lo social sino, por el contrario, a miles de *individualidades*. Aquí tiene sus raíces aquella muy difundida frase, "el arte es subjetivo", y la razón de que así fuera se quiere porque: *1)* es expresión de la vida *íntima* del creador, y *2)* el arte, si tiene éxito, se debe a que resuena con la vida *íntima* ("subjetiva") del escucha, y ya no del público como ente colectivo. Si el arte resuena en gran número de personas se debe no a que sea un fenómeno social, sino a la lógica de la sumatoria, en la que hace resonancia con cada uno de los cientos o miles de espectadores, pero cada uno de manera individual. Puesto de otra manera, se difumina el estrecho enlace entre la música y la situación histórica y social, cosa que ocurre también con el resto de prácticas artísticas, lo que de igual modo es condición para la también muy difundida (e igualmente despistada) sentencia "la música es un lenguaje universal".

A lo largo de todo el siglo XIX y principios del XX, la situación no cambia mucho en cuanto a la expresividad y a la catarsis se refiere. Sin embargo, hay aún elementos a tomar en cuenta, entre ellos la fundación de los conservatorios y, con ello, la *profesionalización* de la música, fenómeno muy propio del capitalismo (antes, la música se aprendía o en el seno familiar o en la iglesia). Pues bien, con el inicio y proliferación de conservatorios (según Abad, 2019, el primero de ellos data de 1795, en París), los músicos devendrán garantes de la tradición que cargan. Sabedores de las distintas transformaciones en la dimensión formal de su ahora profesión (la teoría musical, las modificaciones técnicas en cada instrumento), por otro lado reiteran diversas instituciones sin saberlo, entre ellas, las de la expresividad y

la catarsis. Así, la música deviene cada vez más excluyente, lo que es una de las múltiples consecuencias de su formalización: todo aquel que quiera dedicarse a ella deberá cumplir con ciertos requisitos, tales como "enormes capacidades expresivas", "gran sensibilidad" y, por supuesto, más que deseable sería la vida psíquica tumultuosa. Sí, profesionalizar la música es instituir la tradición técnica (entre otras cosas), pero sin dejar de lado el *entusiasmo divino* ni la *inspiración interior*.

Aún quedan algunos pocos señalamientos de importancia por mencionar. En primer lugar que, en tanto las condiciones económico-sociales son, de manera general, las mismas (la hegemonía del capitalismo y de la ciencia moderna), la aparición del *jazz*, del *rock and roll* y de los muy diversos géneros nacidos de ahí, categorizados (despistadamente, pienso) como "música popular", hacen suyas las instituciones que he venido revisando, con sus particularidades pero sin modificaciones radicales. Para lo que sigue me centraré en el *punk*, por la razón de que la tensa relación que ha mantenido desde su origen con las dinámicas capitalistas permite visibilizar las complejidades de estos fenómenos. A pesar de ello, pienso que de manera general las reflexiones que siguen son de utilidad para pensar no sólo otros géneros musicales, sino también otras prácticas artísticas.

Una novedad muy relevante y que, sin embargo, no modificó de manera importante ni la expresividad ni la catarsis, fue el micrófono (Frith, 1988). Éste introdujo la oposición entre los intérpretes "auténticos" y los "farsantes": entre los primeros se colocaba a quienes podían alcanzar todos los rincones de la locación del concierto con no más que el volumen de su propia voz, mientras que los segundos eran aquellos quienes requerían del uso de micrófono para lograrlo. Pues bien, el rechazo a los segundos se basaba en la siguiente equivalencia: "deshonestidad técnica conlleva deshonestidad emocional" (Frith, 1988: 180). Así, se creía que el uso de estos artilugios impedía la *expresión auténtica* del intérprete, se obstaculizaba la *comunicación* entre músico y público: "Los *fans* del rock han heredado del Romanticismo la creencia de que escuchar la música de alguien significa conocerle, entrar en su alma y en su sensibilidad" (Frith, 1988: 182, cursivas en el original).

Contrario a Frith (1988), pienso que hay una diferencia importante con la expresividad a la romántica, a saber, que *con el rock se retoma*, *por así decirlo*, *la dimensión social de la música*. Ya no es exclusivamente la expresión de una intimidad, sino que las letras de las canciones expresaban lo que ya amplios sectores de la sociedad pensaban; se trata de algo compartido. Es evidente en aquel género del rock que conocemos como *punk*: cuando apareció en la década de 1970 fue en gran parte como denuncia y rechazo a la comercialización del *rock* de los años previos, pero también al estilo de vida acorde con los ideales de productividad económica[7] (Clark, 2003; Ivaylova, 2015). Para ilustrarlo, basta la banda de *punk* inglesa *Discharge* (fundada en 1977), que no pretendía formar parte del debate sobre las problemáticas sociales, siquiera buscaban visibilizarlas, por el contrario, querían que su música provocara que sus escuchas se involucraran en la acción política inmediata (Dillon, 2018). Así las cosas, la expresividad y la catarsis, ya institucionalizadas, conforman la opinión según la cual las bandas que firman contratos con grandes productoras pierden autenticidad, mientras que las que los rechazan continúan fieles a los ideales del *punk*.

Para finalmente ubicar la situación en México, se debe explicitar que el *punk* arribó mediante las juventudes de la población adinerada, quienes regresaban de Europa trayendo consigo la "moda *punk*", sobre todo la vestimenta. La faceta más estrafalaria y "antisistema" del *punk* fue vetada de los grandes medios de comunicación, por lo que se difundió mediante el intercambio de música entre pares, práctica en la que el papel de las *fanzines*[8] no fue menor. Es de tal manera que finalmente llega a las clases más empobrecidas de la zona metropolitana, donde encuentra suelo propicio donde arraigar. Me permito citar a uno de los entrevistados de López-Cabello (2013):

[7] Sin embargo, se debe considerar que ello es más complejo. Ivaylova (2015), por ejemplo, escribe que el fundador (y que nunca formó parte de los músicos) de la famosa banda de punk *Sex Pistols* no tenía otro motivo que promocionar su tienda de ropa. Por supuesto, los que sí fueron integrantes de la banda negaron haber participado de tales intenciones.

[8] Publicaciones independientes; uno de sus sellos característicos son los materiales de baja calidad.

> ¡oye, están cantando cosas que me están pasando!... estoy mal con mis papás, estoy hasta la madre del mundo, tengo una novia que ya no me quiere… todavía no tengo edad para trabajar y sin embargo ya me están exigiendo que haga algo… muchas canciones […] decía ¡guau! ¡*Alguien me está entendiendo de a de veras*! (López-Cabello, 2013: 192, cursivas en el original).

Gracias a la crítica analítica institucional, resultan por demás evidentes las transformaciones de las que ha sido objeto la noción de catarsis. Con Aristóteles era únicamente el escucha quien se veía beneficiado por ella, nunca el intérprete; para este último, el riesgo del desborde y del delirio dionisiaco acechaba siempre. A partir del Romanticismo se da un vuelco, ahora serán el artista y el intérprete los primeros beneficiados por la catarsis. La referencia al "beneficio" no es gratuita dado que a la catarsis se le ha venido considerando a la manera de una terapéutica, en el sentido general de la palabra: para los ideales románticos era terreno común pensar que cada obra restaba dolores y penas, haciendo menos atormentada al alma, menos creativa, menos artista. Esta faceta sigue presente en diversidad de propuestas que piden, por ejemplo, más espacios para actividades "recreativas". No es casual que se proponga el arte (o el deporte) para "sacar emociones negativas" como ansiedad, estrés, tristezas, pero nunca se le piensa en cuanto a "emociones positivas", como la felicidad, el cariño o la ternura.

El recorrido de los apartados precedentes ha mostrado, también, que a pesar de lo difundido de la idea que ha fundamentado la noción de expresividad (por ejemplo, Fuentes, Mendoza y Quiroz, 2021), *la música no es de manera alguna un lenguaje universal*. Ya Chuaqui (1994) lo demuestra al señalar las enormes diferencias entre las músicas occidentales y las orientales. Como señalé, tal noción aparece durante el Renacimiento, con las canciones en lengua popular. Esta posibilidad de *comprensión* generalizada es lo que fungió de catalizador a la idea de que *la música tendría algo que decir*. Para Chuaqui (1994), tal extravío es producto de la comparación con la literatura (la palabra) y sus enormes dificultades para *transmitir* el

sentido al traducir entre lenguas distintas; la música, por el contrario, al *enfatizar la melodía*, *la armonía*, *el ritmo y el silencio* quedaría exenta de tales dificultades, sería el "medio ideal" de transmisión. Cabe la pregunta por aquello que se comunicaría, lo que iría del músico al público: a partir del Romanticismo y hasta nuestros días, generalizada y acríticamente se responde que se trata de emociones y sentimientos.

Es importante enfatizar que en el Romanticismo catarsis y expresividad se entretejen, y que la fundación de los conservatorios coadyuva a su institucionalización. Componer o interpretar era sumergirse en las profundidades del alma atormentada y comunicar las intensas emociones producto de tales tormentos. Esta expresión de lo íntimo será la finalidad misma de la música, a la que la técnica sirve y se subordina: valía poco una interpretación técnicamente impecable si no era emotiva. Una coreógrafa entrevistada por Baz (2002), en una investigación sobre danza, dice que la formación técnica es importante únicamente porque es el medio para arribar *a otra cosa*, por lo que por más perfecta que sea la ejecución técnica del paso, éste no es el fin en sí mismo.

Estética – Erótica – Pasión

Ya mostrado el origen y devenir de ambas instituciones hasta su forma actual, queda demostrado no sólo que no son consustanciales a la práctica de la música sino que en sí mismas son problemáticas, así como que su conjunción ha respondido a diversas y complejas situaciones económicas y sociales (que de ningún modo habrían podido ser agotadas aquí). Por lo que me encuentro, ya desbrozado el paisaje, en posibilidad de proponer una interpretación distinta, en la que el trabajo de campo mencionado al inicio de este escrito tiene un relevante papel. Haré tal entrelazando el *cuerpo erógeno* de la experiencia freudiana, de Raymundo Mier su concepción de la *experiencia estética*, y el *terreno de las pasiones*, para lo que retomaré las lecciones, también de Freud, sobre el *placer previo* (sin intención de homologar

pasión y placer previo), que tan útil le resultó para aproximarse al deleite literario,[9] entre otras cosas.

Primeramente, señalar que la práctica de la música, si se quiere abordar con los parámetros cuantitativos con los que se le ha venido pensando largamente, antes de "vaciar" emocionalmente (purgar, limpiar, purificar) dejando un estado de equilibro, de tranquilidad (el justo medio), produce lo contrario, un *desborde* (exceso de "llenado"); no muestra otra cosa la viñeta sobre las vejeces quienes, al empezar a cantar, se hicieron "bien latosos", pero también la mezzo soprano que busca *inquieta* e inútilmente las palabras para decir lo que la escucha de *El Cisne* le produce.

Para dar cuenta de ello evitando referir tanto a la catarsis como a la expresividad, entonces, me ha sido útil remitir la práctica de la música a lo *estético* y a la *erótica*. Abro la exposición de estos temas mediante la siguiente cita de Margarita Baz (2009) acerca de las "dos facetas" del cuerpo:

> Por un lado, es un cuerpo socializado, portador de los códigos y las significaciones de la cultura de pertenencia que engendra técnicas y usos del cuerpo, valores y sentimientos hacia el cuerpo. También es una geografía erógena, cuerpo marcado por la historia de las vicisitudes afectivo-sexuales y los destinos de los vínculos significativos (Baz, 2009: 22).

Ahora bien, si el cuerpo en tanto distinto del organismo "supone necesariamente la concurrencia de la dimensión imaginaria y su sustento en lo simbólico" (Baz, 2009: 21), es necesario asumir a manera de principio que virtualmente todos tenemos un cuerpo erógeno dada nuestra condición de sujeción a lo simbólico (Lacan,

9 En "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen" (Freud, 2021b) y en "El creador literario y el fantaseo" (Freud, 2021a). En este último, escribe: "El poeta […] nos soborna por medio de una ganancia de placer puramente formal, es decir, estética […] A esa ganancia de placer que se nos ofrece para posibilitar con ella el desprendimiento de un placer mayor, proveniente de fuentes psíquicas situadas a mayor profundidad, la llamamos *prima de incentivación* o *placer previo*. Opino que todo placer estético que el poeta nos procura conlleva el carácter de ese placer previo (Freud, 2021a: 135, cursivas en el original).

2005, 2007). Del devenir de este cuerpo pulsional, Freud trató de dar cuenta a lo largo de su extensa obra, siendo la exposición más completa la que se encuentra, a juzgar por la cantidad de agregados que incluyó en las posteriores ediciones, en los "Tres ensayos de teoría sexual" (Freud, 2021e). Sobre ello y en función de la meta de este escrito, quisiera resaltar un par de cosas: primero, que son indispensables no sólo las presencias, sino también las ausencias de quien cuida a aquel quien devendrá sujeto; y segundo, que quien brinda los cuidados, para ser capaz de hacerlo, debe *atribuir* un sentido al llanto del recién nacido dado que tal llanto es, literalmente, *insignificante*, no significa nada en sí mismo. Es mediante la repetición de estas vivencias no que el sujeto se "integra" a lo simbólico, sino que en ella misma (la repetición) el sujeto adviene. Esta repetición engendra, para Freud (2021c), el *factor pulsionante*:

> La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en *la repetición de una vivencia primaria de satisfacción*; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y *la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante*, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas (Freud, 2021c: 42, cursivas mías).

Sin embargo, es posible (y enteramente justificado, por lo demás) plantear la siguiente pregunta: si cada cuerpo es, virtualmente, erógeno, ¿por qué no toda implicación del cuerpo es, por lo tanto, erógena? Es decir, ¿por qué no todo observar (por cualquier ventana, por ejemplo) implica la pulsión escópica?, ¿por qué no toda audición (de las innumerables conversaciones a nuestro alrededor, quizá) convoca la pulsión invocante?, ¿por qué no toda aprehensión (al sostenernos de un barandal, podría ser) lleva de suyo la pulsión sádico-anal? Pues bien, he decidido llamar *erótica del cuerpo* cuando ello sí ocurre, cuando efectivamente se convoca la *puesta en acto* del cuerpo erógeno.

Para dar cuenta de la erótica del cuerpo me he servido de la *experiencia estética* tal como la concibe Raymundo Mier (2007) y

Lizarazo (2012). Antes de comentarla, se debe hacer mención que el antecedente de la concepción de Mier es, sin lugar a dudas, la *Crítica del Juicio* de Immanuel Kant, transparente en el último parágrafo de su "Políticas y estéticas del miedo. Las afecciones crepusculares" (Mier, 2008), patente también en la cita siguiente, como se verá:

> Las consecuencias inesperadas e insostenibles de la formulación de una lógica "reflexiva" –es decir, aquella que no deriva de un orden conceptual previamente establecido y cuyos juicios remiten a las condiciones de creación subjetiva del propio juicio–, revelan así una figura inédita del sentido y un régimen hermenéutico propio (Mier, 2007: 103).

Por lo tanto, resulta imprescindible (aunque breve y esquemáticamente debido a la enorme complejidad y riqueza de temas del texto kantiano) comentar la *Crítica del juicio*. Para facilitar la inteligibilidad, me permitiré ilustrarlo mediante la viñeta de campo en la que la cellista se preguntaba por la musicalidad ("a mí mi profe me decía que no estaba *sintiendo* la pieza pero ¿él cómo sabe?, si cuando te cortas o algo pues tú lo sientes, el otro no… ¿él cómo sabe que no sentía lo que tocaba?"). Pues bien, un primer comentario es que para Kant (1968) lo estético es *inmediato*, lo que debe entenderse en el sentido de que sólo puede justificarse a sí mismo dado que se ubica entre el sujeto y el placer/displacer que este experimenta en relación con cierto objeto o acontecimiento (el displacer sentido al cortarse, en la analogía de la cellista); entonces, lo estético carece de la mediación del juicio de conocimiento: en este "primer momento" no se pretende conocer el objeto/acontecimiento, es una "embriaguez" del sujeto por el placer o el displacer (en el momento mismo de la herida, lo que impregna al sujeto es el displacer, y no la intención de entender qué fue lo que sucedió o las estrategias para evitarlo en el futuro). El "segundo momento" ya es del orden de la *imaginación*, momento posibilitado por la toma de distancia del acontecimiento primero. Tal toma de distancia permite elaborar el acontecimiento ahora ausente, por ello la facultad imaginativa es imprescindible (para "hacerlo presente" mediante su *representación*). Entonces, el juicio se lleva a cabo mediante

la llamada "operación de la reflexión" (mencionada en la cita previa de Raymundo Mier): ya no sobre el acontecimiento sino sobre su *representación*: "apela así a la imaginación como única vía para el acceso a una aprehensión totalizadora de esa singularidad de un acontecer como desmesura" (Mier, 2008: 57).

La experiencia estética es, en sentido estricto, la del "primero momento", el momento previo a la operación de la reflexión. Lo estético como tal no dice nada sobre el objeto o el acontecimiento porque, como afirma Arendt (2003) en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, no es recubierto ni por el juicio racional ni mediante el juicio moral. Ahora bien, es necesario aclarar, con la intención de evitar cualquier posible malentendido, que si lo estético refiere (de acuerdo a la argumentación previa) no a la más difundida noción del "estudio de lo Bello" sino al de lo *sensible*, ello remite irremediablemente al *cuerpo* que, se recordará, es distinto del organismo; puesto de otra manera, lo estético no es ajeno a lo histórico-social porque, de hecho, lo tiene como condición de posibilidad: únicamente el sujeto, sostenido en lo imaginario y posibilitado por lo simbólico, podría ser afectado por la experiencia estética.

Gracias a la breve revisión del antecedente kantiano, serán más inteligibles las características que Raymundo Mier otorga a la experiencia estética. Ella es apertura al advenimiento de lo *imprevisible*, estrechamente relacionada con la *singularidad*, es *incondicional*: "experiencia de lo gratuito e inútil" (Mier, 2007: 113), es menos transgresión que *extrañamiento* de los significados habituales, y es *disipación* de lo imperativo de la normatividad. La apertura para la *creación de figuras inéditas de sentido* se sigue de lo anterior, sentidos inéditos que si bien no hay certeza sobre su arraigo en lo cotidiano, en el día a día, es cierto que a pesar de esa "fisonomía evanescente, singular […], incide en la percepción, en las afecciones y transfigura las formas de vida" (Mier, 2007: 104); de ahí "su condición radicalmente pasional" (Mier, 2007: 113). Resulta útil, para clarificar tal caracterización, contrastarla con las siguientes líneas de Barthes (1986), en donde denuncia la constante demanda de sentidos prefabricados, en declive de lo imprevisible y de la incondicionalidad, en fin, de la *singularidad*:

> esta cultura, que se define por la extensión de la escucha y la desaparición de la práctica (adiós a los aficionados), quiere mucho arte, música, pero que este arte y esta música sean claros, que "traduzcan" una emoción y representen un significado (el "sentido" del poema): arte que vacuna al placer (al reducirlo a una emoción conocida, codificada) y reconcilia al sujeto con lo que, en música, *puede decirse*: lo que dicen, predicativamente, la Escuela, la Crítica, la Opinión (Barthes, 1986: 267, cursivas en el original).

Retomando: escribí que la puesta en acto del cuerpo erógeno, que llamo erótica del cuerpo, la concebía mediante la experiencia estética. Así las cosas, diría que *una erótica es convocada cuando una experiencia estética acontece en un cuerpo erógeno*. Una primera consecuencia de ello, que no quisiera dilatar más tiempo en explicitar, es que la experiencia estética lleva de suyo el *terreno de las pasiones*, evidente ya en los textos de Raymundo Mier.[10] Por mi parte, concibo lo pasional desde la que varios autores (Bataille, 2023; Baz, 2002; Nietzsche, 2023; Rougemont, 2022) reconocen como su más llamativa característica, a saber, el ser un *paradójico placer displacentero*. Por ejemplo: "Hasta la pasión más feliz lleva consigo un desorden tan violento, que la felicidad de la que se trata, más que una felicidad de la que se puede gozar, es tan grande que es comparable con su contrario, el sufrimiento" (Bataille, 2023: 24). En cuanto al trabajo de campo, fue común la referencia a la salsa para hablar de la pasión: "sí te pica pero de todos modos no la dejas, y no sabe igual sin ella" pero también, muy intrigantemente, la comparaban con una adicción: "es como una droga". Para dar cuenta de tan peculiar característica me he servido de la analogía (sin intención de homologación y que, sin embargo, empata muy bien con la erótica tal como la concibo) con el *placer previo* el cual, como mencioné antes, Freud involucraba ya en su concepción del disfrute literario.

[10] Cuando escribe sobre los tres elementos imprescindibles de la experiencia estética, menciona, junto con el advenimiento de lo imprevisible y el otro, "el régimen singular de la pasión" (Mier, 2007: 109); también cuando clarifica: "En la experiencia estética, la composición de pasiones surge de un don sin agente" (Mier, 2007: 113).

> Para mí lo decisivo es que […] entraña el esfuerzo a alterar la situación psíquica: opera pulsionalmente, lo cual es por entero extraño a la naturaleza del placer sentido. Pero si la tensión del estado de excitación sexual se computa entre los sentimientos de displacer, se tropieza con el hecho de que es experimentada inequívocamente como placentera […] ¿cómo condicen entre sí esta tensión displacentera y este sentimiento de placer? (Freud, 2021e: 191).

Tal analogía entre pasión y placer previo permite comprender la *insistencia* en prácticas que convocan una erótica, lo que desemboca en una suerte de "ejercitación" en la puesta en acto del cuerpo erógeno (lo estético en su concepción kantiana no esfuerza de manera alguna a su repetición): sin duda, el placer en su calidad de *previo* (no es aún el placer "meta" de la pulsión, Freud [2021d]) que, en tanto tal *exige* el desprendimiento de un placer mayor, permite dar cuenta de la insistencia dado que tal exigencia si bien *no se consuma*, no deja de reclamarse. En breve, caracterizaría la pasión como *manifestación* de la erótica.

Considerando el conjunto de lo hasta aquí escrito, resulta necesario criticar la concepción de la práctica de la música como "catártica" y como "medio de expresión emocional y de los más íntimos pensamientos" para considerarla en su dimensión estética, erótica y pasional, lo que conlleva consecuencias políticas importantes. De ellas me ocuparé en el siguiente apartado.

Hacia una política de sí

La crítica a la lógica comunicativa "interior/exterior" propia de la expresividad y a la perspectiva cuantitativa inherente a la catarsis hace posible desplazar la música de las prácticas recreativas sin consecuencias (mero pasatiempo) y denunciar su cada vez más común uso a manera de anestesia para hacer soportables los malestares sociales y económicos contemporáneos; en otros términos, la crítica precedente permite visibilizar la *potencia* política de la práctica de la música,

su faceta de indiferencia a los ideales neoliberales y, así, la posibilidad de "transfigurar las formas de vida" (Mier, 2007).

Si la práctica de la música convoca una erótica, pueden desprenderse dos consecuencias de ello: *1)* la *creación* de sentidos inéditos inherente a la experiencia estética, y *2)* la *insistencia* consecuencia del terreno de las pasiones: "el vínculo pasional. No hay otra hipótesis que explique mejor, a nuestro juicio, la energía, la entrega y la persistencia requerida en la producción artística" (Baz, 2007: 37). La transfiguración de las formas de vida queda ilustrada en las viñetas de campo sobre los adultos mayores quienes, una vez empezaron a cantar, "se hicieron bien latosos, era pura risa con ellos", pero también lo muestra lo que me dijeron en una visita "no sé tú cómo lo ves cuando vienes a los ensayos, Déko, pero en serio, tocar es diferente, es otra cosa, es algo… no sé, como *mágico*". La insistencia pasional señala, por su lado, que *no existe estado ideal por alcanzar*, quien se ve involucrado en la práctica de la música se encuentra "en verdad sin perspectivas de clausurar la marcha ni de alcanzar la meta" (Freud, 2021c: 42), es ejercitación de un cuerpo *patético* ("pathos") en donde (todo músico lo sabe bien) uno mismo es "el rival a vencer": *la práctica de la música es*, *entre otras cosas*, *una relación agónica consigo mismo*. Comparto una anotación de mi diario de campo en tal sentido: "una de las mezzo soprano dice 'yo creo que la frustración empieza desde el minuto en que estás vocalizando' y retoma uno de los tenores 'pero conforme le entrena, le va saliendo, y eso es lo que lo motiva […] y ya le sigue'".

Se entenderá que toda creación de sentido no es de manera alguna independiente de la situación histórico-social, muy por el contrario, al irrumpir en el universo de significación y sus sentidos hegemónicos, modifica la relación que sostenemos con nosotros mismos, con los otros y con las instituciones: la práctica de la música puede concebirse, pues, como una modalidad de *política de sí*. Un ejemplo de ello, por lo demás bastante conocido, es el de Niccolò Paganini (1782-1840) quien, después de la composición de sus *24 Caprichos para violín solo* entre 1802 y 1817, puso en cuestión las significaciones habituales de su tiempo, tanto fue así, que un halo de misterio,

místico ("mágico") lo rodeó en ese entonces, como aún lo hace en nuestros días.[11] Pues bien, cuando se creía que la hazaña de Paganini no podría superarse (se le había institucionalizado), aparece publicada en 1853 la *Danza de los duendes* de Antonio Bazzini (1818-1897), aún considerada como la pieza para violín más exigente jamás creada.[12] Así las cosas, *una política de sí podría entenderse como sinergia de una erótica*, *una estética y del terreno de las pasiones*.

Pero que no se me juzgue de parcial, entiendo bien que la música también puede fungir en modalidades de construcción de reputaciones (como distintivo de clase, por ejemplo) o siguiendo las tendencias del día lo que, al no hacer sino *reiterar* las significaciones hegemónicas, bien podría denominarse "política del prestigio". Dado que este escrito tuvo como meta la práctica de la música en tanto que modalidad de política de sí, y ya que el desarrollo de su faceta como política del prestigio requeriría argumentaciones propias, me fue imposible realizarlo aquí. Sin embargo, se tocaron algunas indicaciones valiosas sobre ello: se recordará que el papel del mecenas surge como *imitación* y *rivalidad* con las clases con privilegios económicos y políticos (la aristocracia y la Iglesia), coadyuvando a la construcción de la noción de las artes como mercancías de lujo; también que la difusión de conservatorios legitima *una* forma de practicar música. Por otro lado, si el resto de prácticas artísticas pudieran ser otras modalidades de política de sí o si ella es posible fuera del ámbito artístico, son cuestiones para las que no tengo respuesta. Sin embargo, con gusto aventuraría una respuesta en positivo. En fin, el conjunto de lo precedente señala lo despistado del prejuicio que quiere el arte separado de la política.

[11] Recién en 2013 fue estrenada una película sobre Paganini (del director Bernard Rose) que lleva por título, precisamente, *The Devil's Violinist* (El violinista del diablo), con el virtuoso violinista David Garrett en el papel protagónico.

[12] Ejemplo más reciente de aquellas proezas, espectacular porque se consideraba *mecánicamente imposible* por los expertos (era ajeno a las significaciones hegemónicas de la gimnasia contemporánea), aconteció durante los Juegos Olímpicos de 1972, cuando la gimnasta soviética Olga Kórbut realizó lo que ha pasado a conocerse como "salto Kórbut" y que desde entonces ha "redefinido el deporte", lo que es otra manera de decir que ha creado sentidos que modificaron las significaciones hegemónicas de la gimnasia en su conjunto.

Para cerrar, y si tuviera que ponerlo en breve, diría que contrario a la noción ampliamente difundida de que la música *expresa* subjetividad, en tanto política de sí (transfiguración de las formas de vida mediante una relación agónica con uno mismo) más bien produce subjetividad o, aún mejor, la *crea*. Y crear, en tanto implica el extrañamiento de los sentidos habituales, es disrupción del orden hegemónico.

Referencias

Abad, Carlos Alberto (2019), *La música romántica: Chopin*, *Franz Liszt*, *Franz Schubert*, *Félix Mendelssoh,* Monografía para optar por el título de licenciado en Educación, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Lima.

Arendt, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires.

Aristóteles (1999), *Poética de Aristóteles*, Gredos, Madrid.

Aristóteles (2023), "Política", en *Aristóteles III*, Gredos, Navarra.

Barthes, Roland (1986), "II. El cuerpo de la música", en *Lo obvio y lo obtuso*. *Imágenes*, *gestos y voces*, Paidós, Barcelona.

Bataille, Georges (2023), *El erotismo* [1957], Tusquets, Ciudad de México.

Baz, Margarita (1996), "El trabajo con grupos", en *Intervención grupal e investigación*. *Cuadernos del TIPI 4* (pp. 11-54), Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, Distrito Federal.

Baz, Margarita (2002), "De poéticas y pasiones: reflexiones sobre la subjetividad en la danza", en Maya Ramos Smith y Patricia Cardona Lang (comps.), *La danza en México*. *Visiones de cinco siglos*, *vol. 1*, Cendi Danza/INBA/Conaculta/Escenología, México.

Baz, Margarita (2007), "Los desfiladeros del cuerpo danzante", *Tramas*. *Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 7, pp. 9-38.

Baz, Margarita (2009), "Cuerpo y otredad en la danza", *Tramas*. *Subjetividad y Procesos Sociales*, núm. 32, pp. 13-30.

Bejarano, Clara (2019), "El mecenazgo musical barroco: la música como instrumento del poder", *Atalanta. Revista de las Letras Barrocas*, vol. 7, núm. 1, pp. 9-38.

Benlloch, Vicente (2009), "Mozart y el clasicismo musical", AL-BASIT *Revista de Estudios Albacetenses*, núm. 53, pp. 155-180.

Carvalho, Roberta (2022), "Notas acerca del concepto de implicación y su uso en la investigación-intervención institucionalista", en Minerva Gómez, Norma del Río, Valeria Falleti y Estela Scheinvar (coords.), *Análisis institucional: diálogos entre Francia y Brasil* (pp. 71-88), Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, Ciudad de México.

Chaves, José (2009), "Magia y ocultismo en el siglo XIX", en Esther Cohen y Patricia Villaseñor (eds.), *De filósofos, magos y brujas* (pp. 291-326), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

Chuaqui, Carmen (1994), *El texto escénico de* Las Bacantes *de Eurípides*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.

Clark, Dylan (2003), "The Death and Life of Punk, The Last Subculture", en David Muggleton y Rupert Weinzierl (eds.), *The Post-Subcultures Reader* (pp. 223-236), Berg, Oxford.

Dillon, Patrick (2018), *Protest and Survive: A Brief History and Analysis of the Politics of Punk*, tesis de maestría en Música, Universidad de Missouri, Kansas City.

Eckmeyer, Martín (2019), "Alto en las torres: músicos urbanos profesionales en la Edad Media", en Jorge Sánchez y Martín Eckmeyer (coords.), *Historia del arte y música medieval: nuevas perspectivas y enfoques* (pp. 154-189), Edulp. Editorial de la Universidad de la Plata, La Plata.

Espinar, José (2011), "Una aproximación a la música griega antigua", *Thamyris*, vol. 2, pp. 141-157.

Fernández, Ana María (2009), "De la diferencia a la diversidad: género, subjetividad y política", en *Las lógicas sexuales: amor, política y violencias*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Foucault, Michel (2017), *El origen de la hermenéutica de sí: conferencias de Dartmouth, 1980*, Siglo XXI Editores, Ciudad de México.

Freud, Sigmund (2021a), "El creador literario y el fantaseo", en *Obras completas* [1908], t. IX, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Freud, Sigmund (2021b), "El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen", en *Obras completas* [1907], t. IX, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Freud, Sigmund (2021c), "Más allá del principio del placer", en *Obras Completas* [1920], t. XVIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Freud, Sigmund (2021d), "Pulsiones y destinos de pulsión", en *Obras Completas* [1915], t. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Freud, Sigmund (2021e), "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras Completas* [1905], t. VII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Frith, Simon (1988), "El arte frente a la tecnología: el extraño caso de la música popular", *Papers: Revista de Sociología*, núm. 29, pp. 178-196.
Fuentes, Génesis, Mendoza, Iván y Quiroz, Alejandro (2021), *9ª sinfonía del inconsciente para orquesta solista: aproximación al análisis del discurso hablado de miembros de una orquesta sinfónica juvenil*, tesis de licenciatura en Psicología, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, Ciudad de México.
González, César (2007), "Por la proporción, contra la igualdad", en *Cinco ensayos sobre la mediación* (pp. 61-89), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
Ivaylova, Valentina (2015), *El punk como resistencia: el arte*, *el estilo de vida y la acción política del movimiento como camino para crear un nuevo mundo*, tesis de maestría en Estudios Comparativos de Literatura, Arte y Pensamiento, Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
Kant, Immanuel (1968), *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires.
Lacan, Jacques (2005), "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos II*, Siglo XXI Editores, México.
Lacan, Jacques (2007), "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México.
Lizarazo, Diego (2012), "Arte, imagen y poder. Entrevista a Raymundo Mier", *Versión*. *Estudios de Comunicación y Política*, Nueva Época, núm. 29, pp. 1-15.

López-Cabello, Arcelia (2013), "La música punk como espacio identitario y de formación de jóvenes de México", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, *Niñez y Juventud*, vol. 11, núm. 1, pp. 185-197.

Manero, Roberto (1990), "Introducción al análisis institucional", *Tramas*. *Subjetividad y Procesos Sociales*, vol. 1, núm. 1, pp. 121-157.

Mier, Raymundo (2007), "La experiencia estética como recreación de lo político", *Versión*. *Estudios de Comunicación y Política*, núm. 20, pp. 101-123.

Mier, Raymundo (2008), "Políticas y estéticas del miedo. Las afecciones crepusculares", *Tramas*. *Subjetividad y Procesos Sociales*, vol. 19, núm. 30, pp. 11-58.

Nietzsche, Friedrich (2023), "Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie", en *Nietzsche II*, Gredos, México.

Platón (1988), "La República", en *Diálogos IV*, Gredos, Madrid.

Redondo, Pedro y Pérez, Francisco (2021), "La música en la antigua Grecia", *Vínculos de Historia*, núm. 10, pp. 38-51.

Rivera, María (2013), "Los inicios de la reflexión sobre música y sociedad en la Grecia antigua", *Epos: Revista de filología*, núm. 29, pp. 27-43.

Rougemont, Denis de (2022), *El Amor y Occidente*, 2a ed., Kairós, Barcelona.

Rowell, Lewis (1996), "El tiempo en las filosofías románticas de la música", *Anuario Filosófico*, núm. 29, pp. 125-168.

Vicente, Tania (2013), "Música y poesía en el humanismo renacentista", *Escena*. *Revista de las Artes*, vol. 72, núm. 1, pp. 39-47.

Villa, Géeman, Enciso, Felipe, González, Édgar y Olivares, Gerson (2006), "Los compositores en la edad de la Ilustración", *El artista*, vol. 3, núm. 3, pp. 180-186.

Fecha de recepción: 11/05/25
Fecha de aceptación: 04/11/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564343-372

convergencias

La mímesis de los afectos en la política. Tres reflexiones desde el spinozismo contemporáneo

*Irving Daniel Robledo Girón**

Resumen

El mecanismo mimético de los afectos es tratado por Spinoza en una serie de proposiciones, de la 16 a la 35 de la parte tercera de su *Ética*. Algunos autores, en el marco del giro afectivo, han vuelto a prestar atención a este pasaje. El propósito de este artículo consiste en analizar tres lecturas contemporáneas que se sirven de la *imitatio affectuum* para pensar problemáticas políticas. Del estructuralismo de las pasiones de Frédéric Lordon abordaremos cómo la mimesis de los afectos está presente en mecanismos de subordinación a las relaciones de dominación capitalistas; de Chantal Mouffe nos interesa destacar la importancia que tiene la dimensión afectiva en la identificación y construcción de subjetividades colectivas; finalmente, recuperaremos del filósofo Diego Tatián el tema del mimetismo del odio y el asco para reflexionar cómo se construyen en el imaginario colectivo figuras de exclusión.

Palabras clave: mimesis, afectos, alegría, indignación, exclusión.

* Programa de doctorado en Humanidades, línea de Teorías Filosóficas y Literarias Contemporáneas, en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: [irving.robledogir@humanidades.uaem.edu.mx] / ORCID: [0000-0001-7594-264X].

Abstract

The mimetic mechanism of affects is addressed by Spinoza in a series of propositions, from 16 to 35 of the third part of his *Ethics*. Some authors, within the framework of the affective turn, have revisited this passage. The purpose of this article is to analyze three contemporary interpretations that utilize the *imitatio affectuum* to explore political issues. From Frédéric Lordon's structuralism of passions, we examine how the mimesis of affects is present in mechanisms of subordination to capitalist domination relationships; from Chantal Mouffe, we highlight the importance of the affective dimension in the identification and construction of collective subjectivities; finally, we recover from philosopher Diego Tatián the topic of the mimetism of hatred and disgust to reflect on how figures of exclusion are constructed in the collective imagination.

Keywords: mimesis, affects, joy, indignation, exclusion.

Acerca de la *imitatio affectuum*

> *Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante.*
> Baruch Spinoza, Proposición xxvii, Libro iii, *Ética*.

En el anterior epígrafe, el filósofo de Ámsterdam pone de manifiesto el mecanismo mimético de los afectos. Para el propósito del presente escrito –a saber cómo los procesos de subordinación de las relaciones sociales capitalistas, las formas de construir identidades políticas y las formas de exclusión se sostienen en gran medida por medio de la imitación de los afectos con base en las reflexiones de tres autores contemporáneos, cuyo común denominador es la influencia del pensamiento de Spinoza– es necesario, por principio de cuentas, analizar una serie de conceptos claves entrañados en este pasaje.

En primera instancia, los afectos son definidos por el filósofo neerlandés en las primeras páginas del libro III de su *Ética*[1] como las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye su potencia de obrar, y al mismo tiempo las ideas de esas afecciones. De acuerdo con lo que escribe en el escolio de la proposición XI de ese mismo apartado, reconoce tres afectos primarios: la alegría, definida como una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección; la tristeza, por la que pasa a una menor perfección, y el deseo, caracterizado como la esencia misma del ser humano, concebida como determinada a actuar en virtud de una afección que se da en ella.

Los afectos, en este orden de conceptos y conforme a un determinismo causal, son resultado de nuestro encuentro con otros cuerpos externos que traen por efecto un cambio cualitativo en nuestra potencia para actuar, mas no exclusivamente mediante encuentros materiales que se dan en el plano de la extensión, sino también producto de las ideas de esos objetos que nos representamos en la mente. De estas interacciones se derivan otros afectos. El amor es definido por Spinoza como una alegría acompañada por la idea de una causa externa; mientras que su contrario, el odio, es una tristeza igualmente acompañada por la idea de una causa exterior. No obstante, según se explica en el escolio de la proposición XV de la misma sección, también puede darse el caso de amar u odiar sin que por ello se reconozca la causa; esto es por efecto de simpatía o apatía, y es ahí donde Spinoza emplea otros dos conceptos importantes para el mecanismo mimético de los afectos: la imaginación y la semejanza. Según la proposición subsecuente, por el sólo hecho de imaginar que algo se asemeje a un objeto que nos suele afectar de alegría o tristeza, aunque no sea la causa eficiente de dichos afectos, lo amaremos u odiaremos, según sea el caso.

Para comprender el sentido de la imaginación es necesario volver a otros dos pasajes: primeramente, en el escolio de la proposición XVII de la parte segunda de la *Ética*, Spinoza define como imágenes

[1] Para este trabajo, nos servimos de la edición de la *Ética* de Alianza Editorial, con introducción, traducción y notas a cargo de Vidal Peña.

de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores, aun cuando no estén presentes, lo cual corresponde con la facultad imaginativa del alma; más adelante, en el segundo postulado, pero de la parte tercera, afirma que el cuerpo humano puede padecer a causa de esta tendencia a retener las impresiones o huellas de los objetos; esto no se atribuye al hecho mismo de imaginar, sino en tanto las ideas pueden ser de naturaleza mutilada o confusa.

En lo que atañe a la semejanza, según lo expresa Spinoza en la demostración de la proposición que quedó manifestada como el epígrafe de este texto, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante al nuestro, la idea que nos formamos de él implicará una afección sobre nosotros, semejante a la que experimenta ese cuerpo externo. A lo cual agrega, en el escolio de la misma proposición, que cuando este efecto mimético se refiere a la tristeza se llama conmiseración, en cambio, referida al deseo se nombra emulación.

Expuesto lo anterior, en las líneas subsecuentes se abordarán las propuestas teóricas de los tres autores spinozistas seleccionados, con la finalidad de mostrar cómo se sirven del mecanismo mimético de los afectos para pensar temas como la subordinación, la construcción de identidades colectivas o formas de exclusión.

La mimesis afectiva como mecanismo de alineación en el capitalismo

El estructuralismo de las pasiones y el regreso teórico a Spinoza

El estructuralismo de las pasiones es una propuesta teórica planteada por el sociólogo y economista francés Frédéric Lordon –director del Centre de Sociologie Européene y miembro del colectivo *Les Economistes atterrés*–, la cual consiste en combinar un análisis de las estructuras sociales, influenciado por la tradición sociológica francesa y Marx, con la antropología de las pasiones de Spinoza, cuyo objetivo es determinar los mecanismos pasionales que están a la base de lo

que concibe como el núcleo duro de la servidumbre capitalista, esto es, la relación salarial.

Para Lordon, aquello que está en la base de la movilización de la sociedad es el deseo y los afectos. Sin embargo, reconoce que, históricamente hablando, los afectos han sido relegados a un segundo plano en el estudio de las ciencias sociales, mismas que se han concentrado en los hechos sociales y no en los estados del alma. No obstante, dicho rechazo no resulta para el economista y sociólogo francés del todo ilegítimo, si se considera que incluir la dimensión emocional en el estudio social conlleva el riesgo de tornarse un espiritualismo subjetivista. Por esta razón, su propuesta, para evitar que el giro emocional recaiga en un retorno teórico al individualocentrismo y la repsicologización de las ciencias sociales, dejando de lado el análisis de las fuerzas sociales, estructuras e instituciones, recurre a la teoría spinoziana de los afectos y pasiones.

Dicho retorno teórico al filósofo de Ámsterdam por parte de Lordon tiene dos motivos: en primera instancia, porque advierte que Spinoza logró construir sistemáticamente una conceptualización rigurosa y contraintuitiva de los afectos que permite evitar psicologismo sentimental, así como la antinomia entre las emociones y estructuras sociales (objetivismo y subjetivismo); y en complemento, porque concibe esta teoría de los afectos como radicalmente antisubjetivista, puesto que, aunque los afectos se experimentan individualmente, no tienen nada de subjetivos en tanto son objetivamente causados por las relaciones estructurales.

> Hay estructuras, y en las estructuras hay hombres apasionados; en primer término los hombres son movidos por sus pasiones, en última instancia sus pasiones son ampliamente determinadas por las estructuras; son movidos con frecuencia en una dirección que reproduce las estructuras pero a veces en otra que los inclina a crear otras nuevas: he aquí, en lo esencial, el orden de hechos que querrían aferrar las combinaciones particulares del estructuralismo de las pasiones (Lordon, 2018: 12).

Conceptos fundamentales de la perspectiva lordoniana

Lordon posiciona en la base de su estructuralismo de las pasiones el concepto de *conatus*, es decir, el esfuerzo por perseverar en el ser, el cual en sus propias palabras es descrito como "la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento" (Lordon, 2015: 23). Ahora bien, de acuerdo con el autor del estructuralismo de las pasiones, el conatus, en tanto fuerza deseante genérica y esencia misma del hombre, es en términos ontológicos puro impulso. No tiene originalmente una dirección definida, sino hasta que se imprime en él una direccionalidad así como un objeto a investir. Consecuentemente, el deseo, como afecto primordial de acuerdo con el aparato conceptual de Spinoza, es el efecto de una afección que se da en el cuerpo y lo activa en la persecución de aquello que es útil para seguir existiendo. No obstante, desde la perspectiva lordoniana, los objetos de deseo lícitos son inventados y delimitados social e históricamente (Lordon, 2015: 24).

En ese sentido, el economista y sociólogo establece una distinción entre la libertad de desear o perseguir aquello que se juzga útil para la propia vida, la cual tiene una evidencia *a priori*, y la libertad de embarcar potencias de obrar terceras en la persecución del deseo propio, la cual no es *a priori* sino estructuralmente determinada. Es ahí donde introduce su conceptualización de la relación salarial como "el conjunto de datos estructurales (los de la doble separación) y de las codificaciones jurídicas que hacen posible que ciertos individuos impliquen a otros en la realización de su propia *empresa*" (Lordon, 2015: 24).

En su análisis de la relación salarial identifica como "enrolados" a las potencias de obrar terceras, como sujeto del "deseo-amo" o deseo industrial a quienes las moviliza a su servicio, y define como "patronazgo" o "capturazgo" a la operación por la cual los enrolados subordinan su esfuerzo o conatus al deseo del amo: "La captura supone hacer que un cuerpo se mueva al servicio de. La movilización es entonces su preocupación constitutiva. Pues finalmente es algo muy extraño que

haya personas que 'acepten' activarse en la realización de un deseo que no es primitivamente el suyo" (Lordon, 2015: 26).

Asimismo, el economista y sociólogo francés concibe la relación salarial como una relación de dependencia, esto es, en tanto que uno de los agentes, el sujeto del deseo-amo, posee las condiciones de reproducción material del enrolado, pues la relación salarial no es posible sin hacer del dinero el pasaje obligatorio y exclusivo para satisfacer el deseo basal. A dicha incapacidad de asegurarse por sí los requisitos de su reproducción, como fuerza de trabajo, pero inclusive como nuda vida, aunada a la necesidad de enrolarse en la división del trabajo para tener acceso al dinero como objeto de meta-deseo –condicionante de acceso a los objetos de deseo mercantiles–, Lordon la denomina como "heteronomía material".

> Son las estructuras sociales, en el caso salarial las de las relaciones de producción capitalistas, las que configuran los deseos y predeterminan las estrategias para alcanzarlos: en las estructuras de la heteronomía material radical, el deseo de perseverar material y biológicamente está determinado como deseo de dinero, que está determinado como deseo de empleo asalariado (Lordon, 2015: 35).

Con el anterior análisis de la relación salarial queda expuesto que la entrega del deseo no es resultado de una voluntad libre, sino resultado de una determinación estructural con base en la propia configuración pasional de los individuos. Esto es consecuente con el pensamiento de Spinoza para quien, a diferencia de la metafísica subjetivista e individualista, no concibe que seamos autodeterminados. En este caso, el afecto fundamental de la subordinación a las relaciones salariales es el miedo, definido por el filósofo neerlandés como "una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo" (Spinoza, 2011: 267); esto es porque para el enrolado no existe la opción de renunciar al deseo del beneficio salarial dada su heteronomía material. En ese sentido, para Lordon, la instrumentalización de potencias de obrar terceras además de ser una relación de depen-

dencia, también encubre la violencia concreta de la coacción que involucra subordinarse a la relación salarial o morir. No obstante, siguiendo la misma perspectiva lordoniana, el temor no es el único afecto implicado en que el deseo del enrolado se pliegue sobre el deseo-amo.

El mimetismo de los afectos como procedimiento de alineación

En el primer apartado de su libro *Capitalismo*, *deseo y servidumbre*. *Marx y Spinoza*, Lordon (2015) describe el enrolamiento salarial mediante una metáfora geométrica. Identifica a los deseos-conatus como vectores,[2] y la operación de captura del deseo enrolado por parte del deseo-amo, como una cuestión de alineación, donde el primero se esfuerza en la misma dirección que el segundo. El uso de un término que permite representar esta operación sobre un plano está justificado en el propio modelo filosófico al estilo geométrico de Spinoza, recordando que, como lo advierte en el prefacio de la parte tercera de la *Ética*, "Del origen y naturaleza de los afectos", el filósofo trata a los apetitos y actos humanos "como si fuese una cuestión de líneas, superficies y cuerpos" (Spinoza, 2011: 193). Además, el economista y sociólogo francés opta por el concepto de alineación para describir la subordinación a las relaciones capitalistas y no el concepto marxiano de alienación con base en la misma influencia spinoziana, pues no concibe que el conatus pueda enajenarse, sino solamente ser desviado hacia una dirección u otra, bajo determinadas relaciones.

> Pues genéricamente hablando, la movilización es cuestión de colinealidad: se trata de alinear el deseo de los enrolados sobre el deseo-amo.

[2] En matemáticas un *vector* es un segmento de recta orientado en el espacio euclídeo. Los elementos geométricos de un vector son: *1)* el punto de aplicación: el punto donde inicia el segmento orientado, *2)* módulo: la longitud del segmento expresado mediante un número no negativo, *3)* dirección: es la recta soporte que contiene el segmento, y *4)* sentido: indicado por la orientación y representado gráficamente con una flecha.

> Dicho de otra manera, si el conatus a enrolar es una fuerza activa de una cierta intensidad, se trata entonces de darle su "correcta" orientación, es decir, una dirección conforme a la dirección del conatus patronal (sea un individuo o una organización) (Lordon, 2015: 53).

Ahora bien, el capitalismo en tanto régimen de afectos, desde la perspectiva lordoniana posee su propia fuerza conativa, es decir, una capacidad para engendrar sus propias condiciones de perseverancia. Por ello plantea que para pensar de manera crítica las causas que lo hacen perdurar es necesario explicar cómo ha sabido enriquecer el complejo pasional por el cual los cuerpos son movilizados. Como se anticipó en líneas anteriores, de acuerdo con el economista y sociólogo, la coacción por medio del temor y el chantaje de la relación salarial no resulta ser condición suficiente para asegurar la dominación; también considera que existen motivos de alegría que permiten reproducir las relaciones al mismo tiempo que desdibujan del panorama la presencia de las pasiones tristes.

> Si los asalariados se atienen a la relación de enrolamiento que les impone la estructura social y obedecen a requerimientos productivos cada vez más altos, no es solamente bajo el efecto de la coacción y de la violencia organizacional, sino también porque a veces encuentran en ello cierta retribución –es decir, motivos de alegría (Lordon, 2015: 48).

Esquemáticamente, el estructuralismo de las pasiones distingue entre tres clases de afectos que contribuyen en la alineación de los individuos respecto al deseo-amo. En primer lugar, está el ya mencionado deseo de enrolamiento salarial, el cual nace del esfuerzo por preservar la vida: éste es identificado en la perspectiva lordoniana como un afecto triste, pero intrínseco a los mismos sujetos. No obstante, el acceso al dinero representa para el economista y sociólogo el momento alegre de la relación salarial, aunque signifique, a fin de cuentas, permanecer en la relación de dependencia. Sin embargo, la obtención de condiciones para sobrevivir no abarca la totalidad de las causas de movilización alegre. También la adquisición de mercancías,

incluidas aquellas que satisfacen otros deseos, no solamente los materiales de reproducción, constituyen una fuente de motivación alegre.

Es en este punto donde el mecanismo mimético de los afectos desempeña un papel importante, en tanto permite explicar la inducción de deseos de consumo mediante la imitación, pues, desde la perspectiva spinoziana, nunca deseamos en soledad, sino que deseamos algo porque alguien más lo desea. Este mecanismo es descrito por el filósofo en la ya citada proposición XXVII de la parte tercera de la *Ética*, lo cual complementa en el escolio de la misma proposición.

Quizás, la función estratégica del *marketing*, cuyo objetivo es la constante generación de una multiplicidad de objetos sobre los cuales fijar el deseo, sería la mejor ilustración de la emulación del deseo. En adición, ésta también contribuye a consolidar la sumisión de individuos a relaciones capitalistas, pues no solamente se amplía la gama de objetos apetecidos así como sus respectivos deseos de adquisición, sino también tiene por consecuencia la orientación del esfuerzo en la obtención monetaria necesaria para el consumo. E incluso, aquello que en la perspectiva lordoniana se identifica como un revestimiento alegre de la mercancía, también hace olvidar que los objetos mercantiles son producto de otras relaciones de sujeción, lo que en el vocabulario marxiano es el fetichismo de la mercancía. Asimismo, mediante la introducción del sistema crediticio, los afectos tristes resultantes de la incapacidad de hacerse de aquellos objetos de deseo fuera del ingreso corriente, son igualmente obliterados por el contento del consumo inmediato, lo cual resulta en el endeudamiento, y en consecuencia, la dependencia salarial prolongada en el tiempo.

A diferencia de los afectos tristes del enrolamiento salarial derivados de la heteronomía material, las alegrías del consumo surgen de una motivación exógena, por lo que se conciben como afectos alegres extrínsecos. Sin embargo, existe una tercera clasificación de afectos, los cuales son tanto alegres como intrínsecos: aquellos que permiten a los individuos movilizarse por sí mismos en la dirección de la organización capitalista, y que representan en la perspectiva lordoniana el mayor logro de la empresa neoliberal de colinealización, pues

permiten construir una subjetividad que se esfuerce, no por coacción, sino por "consentimiento" en la persecución del deseo-amo.

Quizás el más claro ejemplo de lo que acabamos de explicar lo hallemos en la retórica empresarial y los sintagmas utilizados en las técnicas del *coaching* laboral o el *management* emocional diseminados por la psicología positiva del trabajo. Hablamos de la materialidad del significante, de una performatividad; las palabras en tanto ideas pueden ser pensadas como dispositivos afectivos, cuyo efecto se traduce en lograr la adhesión a las relaciones neoliberales de producción. Trátese de un trabajador promedio que acepta "ponerse la camiseta de la organización" en aras de conseguir su "crecimiento profesional", o de un ejecutivo de élite que se siente "autorrealizado" en la medida en que consigue los objetivos de la empresa hechos pasar como propios, son casos de una casi perfecta alineación de su deseo-conatus, en condiciones de enrolados, donde la supuesta motivación intrínseca revestida por afectos alegres encubre sutil y elegantemente la cara de la dominación. No es una cuestión de engaño ideológico ni una voluntad de servir, sino más bien de una suerte de control psicopolítico (Han, 2014) que conduce la acción de los individuos en un nivel prerreflexivo. No hay engaño, sino identificación entre dos trayectorias; en términos lordonianos:

> Para los enrolados captados por la máquina de colinealizar, se trata entonces de convertir coacciones exteriores, las de la empresa y sus objetivos particulares, en deseos alegres y deseo propio, un deseo del cual, idealmente, el individuo podrá decir que es el suyo. Producir el consentimiento es producir el amor de los individuos por la situación que se les fabrica (Lordon, 2015: 114).

Destaca el uso de la palabra "amor" en las últimas líneas de la anterior cita. Cabe recordar que la definición spinoziana de amor es la de "una alegría acompañada por una causa externa" (Spinoza, 2011: 265). Lordon recupera este concepto y lo emplea para pensar la obediencia patronal, la cual caracteriza como una situación de *amor fati capitalistis* o amor localizado como procedimiento de colinealización

de los deseos-conatus, respecto a la dirección que le imprimen las relaciones capitalistas, el cual consiste en obtener amor del amo, como resultado de hacer una actividad que en el imaginario colectivo es considerada como fuente de alegría para contento de otros. Aquí, de nueva cuenta, se encuentra presente el mecanismo mimético de los afectos, que se explica por la proposición XXIX de la parte tercera de la *Ética*: "Nos esforzamos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen". Otra manera de interpretar esto es el deseo de reconocimiento; pero además del hecho de complacer con alegría a otros movilizándose a su servicio, si se le agrega el componente de ser uno mismo causa de ese afecto, se obtiene un doble efecto que da por resultado el hecho de ser afectado igualmente de alegría, como se describe en la proposición subsecuente:

> Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea: se considerará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta a los demás de tristeza, se considerará a sí mismo con tristeza (Spinoza, 2011: 226).

Indignación y ortogonalidad

Desde el estructuralismo de las pasiones, como se ha mencionado en este escrito, la alineación de los deseos-conatus resulta de una relación objetivamente producida entre el enrolado con la condición salarial. Con base en la misma metáfora vectorial, la noción lordoniana de ortogonalidad representa el contrario de la alineación, figurativamente representada como los dos vectores, de deseo enrolado y de deseo-amo, pero que ahora se ven apuntando hacia direcciones en sentido opuesto. Parafraseando la proposición VII de la parte cuarta de la *Ética* (Spinoza, 2011) si el capitalismo puede ser visto como un régimen productivo de afectos, éste solamente puede ser vencido

por medio una configuración de relaciones afectiva contraria y más fuerte. Sin embargo, la pregunta lordoniana es ¿qué tipo de pasión o afecto puede poner en movimiento los esfuerzos colectivos para construir una salida ortogonal a las relaciones salariales capitalistas?, a lo cual responde: el descontento común, concebido como la fuerza histórica capaz de bifurcar el curso de las cosas. En ese sentido, el afecto que estaría en la base y por el cual la multitud puede llegar a reunirse es la indignación.

Para Frédéric Lordon, si bien las instituciones sociales, en el marco del capitalismo contemporáneo, pueden ser pensadas como dispositivos afectivos colectivos dotados de un poder para conducir a las masas y hacerlas entrar en sus relaciones, los mismos mecanismos pasionales que funcionan en el mantenimiento de éstas pueden ser susceptibles de ser reconfigurados en función de la desalineación colectiva del deseo-conatus. Por supuesto, con ello no indica que sea algo que se pueda realizar de un modo espontáneo, sino conforme al propio principio causal de los afectos, lo que equivale a decir que la movilización de la multitud en una dirección contraria al egocentrismo del deseo-amo no puede darse sin una afección precedente, que para estos fines resulta ser la tristeza acaecida en otro, pero sentida como si fuese propia.

> Este contagio general de la tristeza infligida a uno solo causa el desborde marginal de la tristeza común que determina un movimiento relacional común de los conatos enrolados, conforme al mecanismo que exige que "cuanto mayor es […] la tristeza, mayor es la potencia de actuar por la cual el hombre se esfuerza por luchar contra la tristeza" (Lordon, 2015: 153).

La indignación, desde el estructuralismo de las pasiones, no se comprende como un afecto moral, sino político por excelencia, que hace posible que los sujetos se agrupen para poner en cuestión el *statu quo*, y cuya potencia radica en la propagación del afecto en el cuerpo social. Es de notarse, pues, que así como mediante la *imitatio affectuum* los individuos pueden llegar a movilizarse en función de las

relaciones capitalistas, también por la vía del mismo mecanismo se puede cimentar la lucha política, solamente que, a diferencia de la emulación del deseo, la desalineación respecto de las relaciones de subordinación nace de una pasión distinta, a saber, de la conmiseración, definida como "un tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros" (Spinoza, 2011: 268).

Entre prácticas discursivas y afectos comunes

> *Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque le guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.*
>
> Baruch Spinoza, *Tratado político*, VI, § 1.

El "pueblo" como identidad simbólica de afectos compartidos

Otra autora que comparte el retorno teórico a Spinoza es la politóloga belga Chantal Mouffe, quien recupera del filósofo de Ámsterdam el *ars affectandi* para combinarlo con los algunos aportes de la teoría psicoanalítica de las masas, el análisis del discurso y el concepto de hegemonía gramsciana para dar cuenta de los procesos de subjetivación política. Comencemos por mencionar algunos de sus principales nociones, para luego destacar el papel que ocupa en su pensamiento el mecanismo mimético de los afectos en los procesos de identificación colectiva, su perspectiva respecto a la indignación social y la observación crítica que plantea a los movimientos de

izquierda respecto a la poca atención que han prestado, desde su mirada, a la dimensión afectiva en la política.

La obra de Mouffe se sitúa en el cruce entre el postmarxismo, el pensamiento posmoderno y la crítica al liberalismo. Junto con el politólogo y filósofo argentino Ernesto Laclau, desarrolló el concepto de hegemonía y propuso una democracia radical y pluralista que reconoce el conflicto como inherente a lo político. Cabe señalar que en su vocabulario distingue entre "lo político", como dimensión ontológica del antagonismo social, y "la política", por la que refiere al conjunto de prácticas e instituciones que intentan organizar dicho antagonismo. Asimismo, su propuesta para radicalizar la democracia (*Agonística* [Mouffe, 2014]), que en su visión carece hoy en día de conflicto, porque concibe que las instituciones representativas existentes no permiten una confrontación entre diferentes proyectos de sociedad, consiste en transformar la visión de una lucha antagónica –enfrentamiento entre enemigos, donde la existencia del otro es percibida como una amenaza– en una confrontación agonística entre adversarios –donde se reconoce la legitimidad del otro en la competencia por hegemonizar la esfera pública–.

Con base en lo anterior, puede advertirse que, en la perspectiva de Mouffe, lo que está en juego en la política es la posibilidad de constituir un nuevo bloque histórico o formación hegemónica, comprendida como una configuración de prácticas sociales articuladas en torno a un símbolo común, que permitan el establecimiento de una frontera política entre posiciones agonísticas y con ello reactivar el conflicto en el interior del marco constitucional, lo que es descrito por la autora como una "estrategia populista". Ahora bien, el objetivo de dicha estrategia no es una ruptura con la democracia liberal y pluralista ni tampoco la creación de un orden político totalmente nuevo. Lo que pretende es, más bien, la construcción de una voluntad colectiva que radicalice las instituciones democráticas recuperando momentos de ruptura y confrontación, es decir, su tensión constitutiva, pues el pensamiento de Mouffe no aboga por una política revolucionaria, pero tampoco por un mero reformismo, sino aquello que comprende como un reformismo radical.

En continuación, un concepto clave en la perspectiva populista propuesta por la politóloga belga es el de "pueblo". Desde su trabajo conjunto con Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2001), Mouffe ha insistido en que el principal asunto de la política contemporánea consiste en la construcción del pueblo, no comprendido como categoría sociológica para designar a una masa organizada, sino política, como subjetivación colectiva simbólica, lo que caracteriza a su propuesta como un enfoque antiesencialista:

> Este "pueblo" no debe entenderse como un referente empírico o una categoría sociológica. Es una construcción discursiva, resultado de una "cadena de equivalencia" entre demandas heterogéneas, cuya unidad está asegurada por la identificación con una concepción democrática radical de ciudadanía y una oposición común a la oligarquía –es decir, a las fuerzas que impiden estructuralmente la realización del proyecto democrático (Mouffe, 2018: 107).

La estrategia de construir un populismo de izquierda que propone la autora desde su enfoque posmarxista, no consiste ya en una confrontación antagónica que recaiga exclusivamente en la dimensión económica, es decir, en una lucha de clases donde el proletariado representa un sujeto histórico con un papel central para la posibilidad de transformación social, sino en la articulación de diferentes posiciones de lucha en una subjetividad colectiva simbólica. No obstante, para que sea posible dicha cristalización de demandas heterogéneas –laborales, de seguridad, de ampliación de derechos, de reconocimiento de minorías, ecológicas, etcétera– son necesarios procedimientos lingüísticos y ontológicos, como el uso de significantes vacíos –noción que recupera de Laclau (2021)–, por la que refiere a palabras o frases que carecen de un significado fijo y que por su naturaleza polisémica permiten unificar el discurso y movilizar demandas populares en una identidad colectiva cuyo común denominador sea la oposición al *establishment*.

Si bien, de acuerdo con lo expuesto en las anteriores líneas, la propuesta de Mouffe se puede inscribir dentro del llamado giro

discursivo para pensar la política, donde también se encuentran otra serie de autores como los postalthusserianos –quienes introdujeron la reflexión respecto a las categorías clásicas del marxismo e incorporaron estrategias del análisis del discurso con miras a reelaborar el vocabulario empleado en materia de filosofía política (Villegas, 2014)– lo que distingue al pensamiento de Mouffe es el énfasis que coloca sobre el papel que juegan los afectos, puesto que la cristalización de una identidad política simbólica no es posible solamente mediante operaciones retórico-discursivas, sino que implica la presencia de pasiones compartidas, la imaginación colectiva y formas de aproximación simpáticas, como la autora lo acentúa en sus más recientes publicaciones.

Por un populismo de afectos compartidos: entre la indignación y el resentimiento

En su libro *Por un populismo de izquierda* (Mouffe, 2018), donde expone su análisis a propósito de cómo los agentes sociales adquieren formas de subjetividad al insertarse en prácticas discursivas, incluye la dimensión afectiva tomando como base las nociones de identificación y de lazos libidinales de la *Psicología de las masas* de Freud (2010) y la dinámica afección-afecto-acción de Spinoza, autores en quienes desde su perspectiva, a pesar de su distancia temporal y teórica, encuentra una gran afinidad:

> Para concebir esas inscripciones discursivas/afectivas podemos recurrir a las reflexiones en Spinoza, cuya noción de conatus tiene similitudes con la "libido" de Freud. Al igual que Freud, Spinoza considera que es el deseo lo que lleva a los seres humanos a la acción, y además observa que lo que los hace actuar en una dirección y no en otra son los afectos […] Sugiero utilizar esta dinámica *affectio/affectus* para examinar el proceso de formación de identidades políticas, concibiendo las "afecciones" como aquellas prácticas que en lo discursivo y lo afectivo se articulan y producen formas específicas de identificación. Entendidas como la cris-

> talización de los afectos, esas identificaciones resultan cruciales para la política, ya que son el motor para la acción (Mouffe, 2018: 99).

El tema sobre el rol de los afectos en la constitución de identidades políticas lo sigue trabajando en *El poder de los afectos en la política* (Mouffe, 2023). En este último texto, Mouffe explica su posición respecto al giro afectivo, el cual considera como un corpus heterogéneo que engloba una variedad de enfoques difíciles de reconciliar –algunos influenciados por los escritos de Deleuze y Guattari, otros por las neurociencias o escuelas constructivistas– en tanto discrepan respecto a cómo entienden el significado de afectos y emociones. En su reflexión, la politóloga belga opta por tomar el término "pasiones" para referirse a los "afectos comunes que se ponen en juego en la esfera política de las formas de identificación nosotros/ellos" (Mouffe, 2023: 52). Desde su perspectiva, conviene distinguir las emociones de las pasiones, porque las primeras están ligadas a los individuos mientras que las segundas le sirven para sugerir el sentido de los afectos compartidos y la confrontación entre identidades políticas, aspecto que concuerda con la comprensión transindividual de los afectos de Spinoza, pues desde la perspectiva del filósofo de Ámsterdam, los afectos no son reductibles a experiencia privadas, sino que surgen de la interacción entre los cuerpos y las ideas.

En el texto antes citado, la autora alude una dificultad que enfrenta la izquierda en la lucha hegemónica; dice: "La convicción de que solo deben utilizarse argumentos racionales, y de que hay que evitar apelar a los afectos, conduce a políticas con las que la gente no se identifica porque no reconoce en ellas sus propios problemas, frustraciones y demandas" (Mouffe, 2023: 58). De nuevo, destaca la importancia que guardan los afectos experimentados por el otro semejante sin los cuales no sería posible un proceso de identificación colectiva. No obstante, aunque para Mouffe –como también lo evidenciamos anteriormente en la perspectiva de Lordon– la injusticia convertida en indignación es fuente de movilización para la lucha política, advierte que es distinta del "resentimiento", afecto que para ella no tiene lugar en una política progresista, puesto que éste puede

dar pie a discursos como el populismo neo-nacionalista que, en vez de pugnar por la ampliación de derechos o un entorno más democrático, alienten una confrontación hacia las minorías, como los inmigrantes, haciendo de estas colectividades un enemigo responsable al que debe erradicarse. El ejemplo más claro del que se sirve Mouffe para evidenciar lo antes descrito es el discurso trumpista, que le permitió al magnate volver al poder e implementar sus políticas antiinmigrantes y antiprogresistas, acerca del cual la politóloga menciona:

> Está claro que su discurso tiene como fin alentar una confrontación nosotros/ellos que movilice la indignación de la clase obrera hasta convertirla en resentimiento contra las minorías y las élites iluminadas que las defienden. Ese resentimiento, que es producto de una articulación discursiva de la indignación causada por una injusticia podría articularse de otra manera para construir un nosotros/ellos orientado a otro tipo de identificación (Mouffe, 2023: 59-60).

Como ha de notarse, Mouffe tiene bien en claro que el mecanismo afectivo que permite cohesionar distintas voluntades en una voluntad colectiva no es de uso exclusivo para las luchas contrahegemónicas; la estrategia populista puede decantar en una dirección que no necesariamente sea la de un propósito progresista. No obstante, aunque en ambos casos el proceso de identificación resulte similar –la unificación de demandas insatisfechas– para la politóloga la frontera entre una configuración populista de derecha o izquierda es evidente en tanto la composición del "nosotros" que promueven y el modo en que definen al adversario:

> El populismo de derecha afirma que recuperará la soberanía popular y restaurará la democracia, pero entiende esa soberanía como una "soberanía nacional" reservada a los verdaderos "nacionales". Los populistas de derecha no postulan la demanda de igualdad y constituyen un "pueblo" que excluye a numerosas categorías, casi siempre inmigrantes, percibidas como una amenaza a la identidad y la prosperidad de la nación […] El populismo de izquierda, por el contrario, quiere

> recuperar la democracia con el fin de profundizarla y ampliarla (Mouffe, 2018: 38-39).

No obstante, Mouffe considera que los movimientos de izquierda han subestimado el papel de los afectos, lo cual, advierte, ha permitido que los discursos de derecha, neofascistas o la retórica reaccionaria los instrumentalice; de ahí se explica el ascenso de dichos partidos, no solamente el caso del retorno de Trump a la presidencia, sino también en la Unión Europea, o en Latinoamérica con la reciente consolidación y victoria de La Libertad Avanza en la Argentina, coalición fundada en el 2021 y encabezada por su actual presidente, el economista de ultraderecha Javier Milei. Pues, como ha insistido la politóloga, en la lucha por la hegemonía del espacio público, no bastan los argumentos racionales, también es necesaria una configuración de afectos compartidos para generar adhesión, tal como lo refiere apuntando nuevamente al paralelismo teórico Freud-Spinoza:

> Al igual que Freud, Spinoza cree que el deseo lleva a actuar a las personas y que los afectos las hacen actuar de determinada manera. Comprendió que, para que las ideas adquieran poder, es necesario que conecten con las personas en la dimensión afectiva, que adquieran, en palabras de Freud, una energía libidinal (Mouffe, 2023: 62).

El mimetismo del odio y del asco

La ambigüedad de la indignación y el derecho de resistencia

Desde el punto de vista del filósofo argentino Diego Tatián, un referente en el estudio de la obra de Spinoza en Latinoamérica, en tanto se consideran las derivas emancipatorias de la indignación, buena parte del spinozismo contemporáneo resulta ser bastante optimista. No obstante, él prefiere conservar el carácter ambivalente de este concepto, pues concibe que, así como hay multitudes indignadas emancipatorias o revolucionarias, también las hay de tipo linchado-

ras o fascistas: "Me parece más interesante la ambigüedad de Spinoza, que veía en la multitud y en las pasiones colectivas una dificultad. No podemos saber a priori la dirección que va a tomar la acción colectiva de una multitud indignada" (Tatián, 2023: 64). Esta observación sobre el problema de interpretar el concepto de indignación en Spinoza puede ilustrarse con dos pasajes del *Tratado político*,[3] donde se hace referencia a dicha noción.

> […] cuanto provoca la indignación en la mayoría de los ciudadanos es menos propio del derecho de sociedad. No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño. Y como el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud, está claro que el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo (Spinoza, 2013: 134).

En este primer fragmento correspondiente al tercer capítulo, "Del derecho político", ha de notarse cómo el filósofo pone de manifiesto que no condona la revuelta de la multitud, pues Spinoza persigue el objetivo teórico de la construcción colectiva de la concordia en el Estado político y no la sublevación, puesto que, al igual que los individuos solamente pueden alcanzar su mayor grado de autonomía, en sentido jurídico, al guiarse por la razón y ceder su derecho en la constitución del Estado, asimismo concibe que una sociedad es menos autónoma si da lugar a la sedición. Sin embargo, líneas más adelante, parece justificar la revuelta, en el capítulo cuatro, al mencionar que "no cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre deben ser violados, cuando el bien común así lo exige" (Spinoza, 2013: 146), aunque también agrega que el juicio sobre

[3] Las citas del *Tratado político* empleadas para este trabajo provienen de la edición con traducción, introducción, índice analítico y notas a cargo de Atilano Domínguez, de Alianza Editorial.

lo que aconseja el bien común no es un derecho que incumba a un particular, pues según el derecho civil, solamente quien detenta el poder supremo es intérprete de las leyes, e introduce nuevamente el concepto de indignación:

> Pero si esas leyes son de tal índole que no puedan ser infringidas, sin que con ello se debilite la fortaleza de la sociedad, es decir, sin que el miedo de la mayor parte de los ciudadanos se transforme en indignación, la sociedad se disuelve automáticamente y caduca el contrato, el cual no se defiende, por tanto, por el derecho civil, sino por el derecho de guerra (Spinoza, 2013: 146).

Retomando la interpretación del filósofo argentino, considera que la indignación como pasión de revuelta o como derecho de resistencia en Spinoza no tiene un estatuto jurídico, sino que se activa "naturalmente" cuando el estado de las cosas se torna insostenible y el derecho natural retorna como rebelión (Tatián, 2023: 63). Sin embargo, también advierte que, como lo son para Spinoza la ira y la venganza, la indignación es una pasión que nace del odio –hacia alguien que ha hecho un mal a otro, conforme a la definición XX de los afectos, al final de la tercera parte de la *Ética*– y por ello, como el filósofo lo deja explícito en el escolio de la proposición LI de la cuarta parte, "la indignación, tal como la hemos definido, es necesariamente mala" (Spinoza, 2011: 343).

Ahora bien, en la perspectiva de Tatián, la indignación trátase de una forma de odio solidario, una tristeza que de manera mimética se comparte frente a la injusticia, que si para Spinoza resulta mala no es porque se oponga a la equidad, sino porque conduce a hacer justicia con mano propia; por ello no hay en el pensamiento de Spinoza una "teoría de la resistencia", en cambio, menciona en otro de sus escritos donde se dedica a tratar el afecto del odio desde la perspectiva spinoziana: "El derecho de resistencia, la potencia de resistir a la violencia de un poder tiránico, no es un derecho jurídico, sino un proceso material, fáctico, amoral; es decir, un derecho natural" (Tatián, 2021: 49).

La imitación del deseo y la pasión de exclusividad

En su libro titulado *El odio*, Tatián (2021) aborda el tema de lo que designa como el "deseo de exclusividad", una pasión históricamente ligada a la teología y la política, así como un gesto propio de las clases dominantes. Al comienzo del capítulo que le dedica en su escrito a este tema menciona:

> Según Spinoza, la apertura originaria de los seres humanos a los otros humanos tiene su ámbito primario no en el pacto social, según establece la tradición contractualista, sino en la "imitación de los afectos", forma elemental de la imaginación que distancia la antropología spinozista de un egoísmo sin más o de un individualismo radical puramente autorreferencial que sólo requeriría del vínculo con los demás para ejercer sobre ellos pasiones de superioridad (Tatián, 2021: 39).

Para el filósofo argentino, esta pasión de exclusividad tiene su raíz en la imaginación del deseo del otro, misma que desencadena de manera mimética y a la vez resulta apropiativa de un deseo de lo que el otro desea, solamente porque lo desea. Asimismo, constituye una de las fuentes de rivalidad entre los seres humanos en la que está inscrita la propiedad, pero no en relación con su escasez, sino en cuanto refiere a un objeto de representación deseante mediada por la imaginación del deseo del otro (Tatián, 2021). En ese sentido, indica Tatián, el conflicto no tiene lugar por la posesión, sino por evitar el goce del otro, lo cual es expuesto en la proposición XXXII de la parte tercera de la *Ética*: "Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzamos por conseguir que no posea esa cosa" (Spinoza, 2011: 229). Es así que esta forma de hostilidad connatural de los seres humanos originada en la mimesis del deseo de propiedad o mejor dicho, bajo la forma de un deseo de desapropiación, de acuerdo con el autor de *El odio* no está tan alejada de la lucha hegeliana por el reconocimiento, porque al mismo tiempo que se busca en la mirada de otros su propia confirmación, se intenta alejar a terceros de los objetos de deseo, lo que en Spinoza recibe

la denominación de ambición: "[…] y así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y queriendo ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí" (Spinoza, 2011: 229).

El asco, exclusión y la falta de imaginación

Además de la hostilidad generada por el deseo del deseo del otro y la imposición de su exclusividad, otro tema estudiado por Tatián es la casuística del odio en Spinoza. Menciona: "el odio es el deseo de que alguien –que me ha hecho daño o frustrado mi deseo– padezca de un daño, y si es posible, que deje de existir. Incluso que no haya existido nunca. Eso es el odio: una pasión orientada a la supresión" (Tatián, 2023: 60).

De acuerdo con la lectura que hace el filósofo argentino, en Spinoza no hay algo así como una moralización contra el odio. Si bien se trata de una pasión triste, también advierte que existen cierto tipo de alegrías provistas por el odio, como aquellas que nacen de la desgracia que afecta a quien odiamos. Otro caso revelado en la lectura de Spinoza es lo que Tatián denomina como "transitividad del odio", cuando, por ejemplo, una tercera persona afecta de alegría a quien odiamos, en consecuencia, sentiremos odio también hacia ella, y a la inversa, si esa tercera persona produce un daño a quien odiamos, sentiremos lo opuesto.[4] No obstante, también existe otra situación, cuando las personas odian a otras a quienes no conocen y sobre las cuales nunca han proyectado afecto alguno: en este caso, odian por mímesis: por imitación (Tatián, 2023: 62).

De la mano de este odio de carácter mimético se halla también el componente del asco, no comprendido desde la perspectiva psicológica de una emoción básica, sino como una reacción cognitiva y con-

[4] El mecanismo de la transitividad afectiva, en franca relación con la capacidad imaginativa, se localiza en las proposiciones XXI a la XXIV, en la ya mencionada tercera parte de la *Ética* de Spinoza.

ductual culturalmente modelada, presente en prácticamente todas las formas de discriminación. Como lo expuso la autora peruana Rocío Silva Santisteban (2008) en su libro *El factor asco*, filológicamente existe una distinción entre la asquerosidad y el asco; pese a que el *Diccionario de lengua española* consigna que el sustantivo "asco" se deriva de la palabra "asqueroso", dicha relación se desmonta al describir cómo estos dos términos no forman parte del mismo núcleo, es decir, no tienen la misma raíz etimológica. "Asqueroso" deriva de la palabra *escharosus* que significa "lleno de costras" y remite a una pulsión biológica, una sensación de náusea ante las costras; por otra parte, "asco" se deriva de *usgo*, palabra relacionada con el verbo *osgar* que significa odiar, en latín vulgar, y que de acuerdo con este análisis, está más cercano a un registro cultural y simbólico que a una palabra que expresa una determinada sensación.

> Aun cuando los significados de ambas palabras en el español actual sean tan cercanos y estén vinculados al mismo universo semántico, podría tal vez arriesgarse la hipótesis que lo asqueroso, en tanto adjetivo vinculado siempre a un objeto, depende absolutamente de la forma como nuestros sentidos perciben al objeto para provocar el rechazo. En cambio el asco, en tanto que sustantivo, es decir, con vida propia dentro de la lengua, puede inducirnos a pensar no solo en objetos o personas determinadas, sino en abstracciones, en formas de conducta, en situaciones, que podríamos calificar como vinculadas al asco y, por lo tanto, repulsivas, asquerosas o abyectas (Silva Santisteban, 2008: 55).

Con lo anterior, lo que indica la autora peruana es que el factor del asco se trata de una reacción socialmente construida, vinculada con los procesos de basurización simbólica que organiza y jerarquiza los límites entre un "nosotros" y "los otros". Ejemplos históricos de lo anterior sobran, piénsese en etnias, divergencias sexuales, cognitivas, migrantes, o como lo refirió Bauman (2015), vidas humanas despojadas de su significación tratadas como residuos desechables, resultado de la supuesta construcción de un orden. Dichas categorías no solamente llevan la marca de una figura de exclusión, construidas

mediante procedimientos retóricos por los que se "inventan y reproducen una interpretación específica del otro –individuo o colectividad, humano y no-humano– y con ello lo colocan en posiciones de sometimiento o subordinación" (Lindig, 2016: 15), sino también, como se ha mostrado, proyecciones afectivas, mecanismos miméticos de contagio, por las cuales son diseminadas en el imaginario social.

De vuelta con Tatián, lo que concibe como una sociedad no es otra cosa que una clausura imaginaria en un conjunto de valores, de igual manera imaginarios. Y todo aquello excluido en esa clausura imaginaria es vivido como un *hoste*, es decir, como un enemigo u objeto de odio, en tanto su sola existencia es capaz de poner en cuestión lo constitutivo de la sociedad (Tatián, 2023: 65). En ese sentido, para el filósofo argentino el problema del asco y del odio, así como la violencia que conllevan, es una cuestión de falta de imaginación, pues considera que la empatía es una forma particular de la imaginación. Así, quienes proyectan el asco en otras personas, un odio externalizado sobre grupos sociales, clases, razas y les desean la pudrición, son quienes son incapaces de imaginar; a su vez, dice: "la falta de imaginación puede ser definida como estupidez: la incapacidad de salir de sí" (Tatián, 2023: 66).

Conclusiones

A casi tres siglos y medio desde su publicación de manera póstuma, la *Ética* de Spinoza (2011) sigue proporcionando elementos para causar revuelo, ahora en el marco de la crítica a la sociedad capitalista de los afectos. Muestra de ello han sido las tres lecturas contemporáneas, que comparten el retorno teórico a la antropología de las pasiones del filósofo de Ámsterdam, las cuales nos propusimos analizar.

Mostramos que la propuesta estructuralista de las pasiones que plantea Frédéric Lordon, recupera el mecanismo mimético de los afectos para pensar las relaciones de subordinación en el capitalismo, no solamente desde una perspectiva economicista, sino desde la configuración pasional de la relación salarial, donde la imitación de los afectos

alegres constituye una manera en que el deseo de perseverar materialmente se alinea respecto al deseo del sujeto amo. Su vocabulario propuesto puede funcionar como una caja de herramientas para pensar las relaciones de dominación en el neoliberalismo, las cuales, no son del orden de una servidumbre voluntaria, sino objetivamente producidas. No obstante, también cuestionamos el optimismo con el que el economista y sociólogo francés reviste la pasión de la indignación, como el afecto político por excelencia como fuerza capaz de revertir el estado de alineación. Asimismo, podemos mencionar que deja una tarea pendiente, y si bien es con base en los mismos fundamentos teóricos no podemos desprendernos de la condición de heteronomía material ni de nuestra naturaleza afectiva, habría que reflexionar si es posible construir una forma de organización y de producción social sin la necesidad de instrumentalizar el deseo de perseverar, es decir, sin la subordinación de potencias conativas terceras y cuál sería la combinación de afectos y pasiones de dicha empresa.

En lo que respecta a la lectura de Chantal Mouffe, abordamos cómo los procesos de subjetivación colectiva no pueden tener lugar meramente mediante procedimientos retóricos y discursivos, sino que los afectos comunes ligados a las demandas democráticas representan la fuente principal por la que se puede construir un pueblo, que desde el enfoque antidescriptivista no se refiere a una entidad compuesta de una pluralidad de individuos, sino a una cristalización simbólica de voluntades que comparten su oposición al *statu quo*. A su vez, se evidenció que la disputa por la hegemonía del espacio público se da en el panorama político contemporáneo entre dos tendencias que pueden servirse de la misma estrategia populista, y aventajará quien disponga mejor de los afectos socialmente compartidos para movilizar e intentar unificar diferentes posiciones políticas. Sin embargo, también podemos hacer una observación crítica al planteamiento de la politóloga: como lo hemos mencionado, su propuesta promueve la lucha entre proyectos de manera agonística en aras de radicalizar la institución democrática, en cambio, la posmarxista enfatiza la importancia que tiene ontológicamente la construcción del pueblo, como proceso de identificación discursiva y de afectos compartidos, en cambio, no

profundiza en las causas de las demandas insatisfechas ni en cómo las pasiones son instrumentalizadas en el marco de las relaciones económicas neoliberales, como sí lo hace Lordon.

Finalmente, en el último apartado de este escrito se recuperaron los aportes del filósofo argentino Diego Tatián, quien con su estudio sobre la indignación, la casuística del odio, así como su carácter mimético y en relación con el asco, permite explicar el mecanismo pasional que subyace en las formas de exclusión. Cabe destacar cómo detrás del mismo mecanismo afectivo del deseo que nos moviliza en la persecución de lo que consideramos útil para la vida, y la propia capacidad para poder sentir indignación por el sufrimiento del otro, también está implícito el carácter apropiativo y excluyente, que da lugar a formas de hostilidad y discriminación.

En última instancia, con base en lo revisado aquí, destacamos que el estudio de los mecanismos pasionales, como es el caso de la imitación de los afectos, no puede ser visto como un tema secundario, sino inherente en el estudio de las relaciones humanas, como en las reflexiones abordadas en este escrito. Si nos proponemos reflexionar sobre la ínfima posibilidad de construir un mundo fuera de la subordinación, con instituciones democráticas más sólidas e inclusivas –aunque sin recaer en un optimismo ingenuo más allá del realismo spinoziano– dejando en segundo término la dimensión afectiva y sus configuraciones estructurales, estaríamos, parafraseando al filósofo neerlandés, tratando la naturaleza humana como un imperio dentro de otro imperio o escribiríamos una sátira más que una política.

Referencias

Bauman, Zygmunt (2015), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Ciudad de México.

Freud, Sigmund (2010), *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid.

Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.

Laclau, Ernesto (2021), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2001), *Hegemonía y estrategia socialista*. *Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo xxi Editores, Madrid.

Lindig, Erika (2016), "Figuras de la exclusión. Herramientas teóricas para su crítica", en *Figuras del discurso*. *Exclusión*, *filosofía y política* (pp. 15-26), Bonilla Artigas Editores/uaem Cuernavaca.

Lordon, Frédéric (2015), *Capitalismo*, *deseo y servidumbre*. *Marx y Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Lordon, Frédéric (2018), *La sociedad de los afectos*. *Por un estructuralismo de las pasiones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Mouffe, Chantal (2014), *Agonística*. *Pensar el mundo políticamente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Mouffe, Chantal (2018), *Por un populismo de izquierda*, Siglo xxi Editores, Buenos Aires.

Mouffe, Chantal (2023), *El poder de los afectos en la política*, Siglo xxi Editores, Ciudad de México.

Silva Santisteban, Rocío (2008), *El factor asco*. *Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

Spinoza, Baruch (2011), *Ética*, Alianza, Madrid.

Spinoza, Baruch (2013), *Tratado político*, Alianza, Madrid.

Tatián, Diego (2021), *El odio*. *Consideraciones spinozistas*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Tatián, Diego (2022), "Potencia de la imitación", *Círculo Spinoziano*, vol. 2, núm. 3, pp. 22-36.

Tatián, Diego (2023), *La filosofía y la vida*. *Doce lecciones con Spinoza*, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Villegas, Armando (2014), *La propiedad de las palabras*. *Ensayos de retórica*, *filosofía y política*, Juan Pablos Editor/uaem, Cuernavaca.

Fecha de recepción: 11/05/25
Fecha de aceptación: 27/11/25
doi: 10.24275/tramas/uamx/202564375-403

La compasión y la experiencia estética como resistencias al capitalismo desde Schopenhauer

*Adolfo Ángel López Morales**

Resumen

Este trabajo examina la filosofía de Arthur Schopenhauer, poniendo de relieve su concepción pesimista del mundo como un ámbito regido por una voluntad irracional y por el sufrimiento inherente a la existencia. Ante este horizonte, el pensador alemán propone dos vías que permiten distanciarse de la lógica capitalista: la experiencia estética y la compasión, comprendidas ambas como modos de suspender temporalmente la voluntad y de trascender el principio de individuación que aísla al sujeto en su propia particularidad. La presente lectura establece un diálogo crítico con el sistema neoliberal (denominado aquí capitalismo para evitar ambigüedades conceptuales) que configura la realidad contemporánea mediante la producción constante de deseo, la autoexplotación y la competencia. En este marco, el arte y la compasión emergen como formas éticas y estéticas de resistencia, capaces de generar espacios no sometidos a la lógica de la utilidad ni del intercambio mercantil, abriendo así la posibilidad de una existencia diferente.

Palabras clave: voluntad, representación, compasión, experiencia artística, capitalismo.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [angelopez3690@comunidad.unam.mx] / ORCID: [0009-0008-1755-1462].

Abstact

This paper examines the philosophy of Arthur Schopenhauer, emphasizing his pessimistic conception of the world as a realm governed by an irrational the Will and by the suffering inherent to existence. In response to this horizon, the German thinker proposes two paths that allow for a distancing from capitalist logic: aesthetic experience and compassion, both understood as ways of temporarily suspending the will and transcending the principle of individuation that confines the subject within their own particularity. This reading establishes a critical dialogue with the neoliberal system (here referred to as capitalism, to avoid conceptual ambiguities), which structures contemporary reality through the constant production of desire, self-exploitation, and competition. Within this framework, art and compassion emerge as ethical and aesthetic forms of resistance, capable of creating spaces unbound by the logic of utility or market exchange, thereby opening the possibility of a different mode of existence.

Keywords: will, representation, compassion, aesthetic experience, capitalism.

Al que ve la belleza humana no le puede dañar ningún mal: se siente en consonancia consigo mismo y con el mundo.
Johann Wolfgang von Goethe

El mundo: eco de la voluntad, espejo de la representación

El problema de cómo el sujeto accede al mundo ha sido una de las cuestiones centrales en la historia de la filosofía. Desde los orígenes del pensamiento occidental, la relación entre realidad y conocimiento ha conducido a interrogaciones acerca de los límites de la experiencia y de la posibilidad de aprehender lo real más allá de su apariencia. En el marco de la modernidad, esta problemática adquiere una formulación decisiva en la obra de Arthur Schopenhauer, quien, al

asumir la herencia del idealismo trascendental, introduce una relectura radical de la noción de representación y de su vínculo con la esencia del mundo.

En su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer (2004a) plantea que la realidad carece de una existencia independiente del sujeto, ya que se encuentra necesariamente mediada por las formas del intelecto que la percibe. En este sentido, no accedemos a las cosas en sí mismas, sino únicamente a su manifestación fenoménica dentro del horizonte de nuestra experiencia. Tal como el propio autor afirma: "*El mundo es mi representación*", expresión que condensa la idea de que toda realidad existe sólo en la medida en que un sujeto la representa.

Desde esta perspectiva, el mundo no constituye una entidad objetiva ni autónoma, sino una construcción relacional que emerge de la interacción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. La realidad, por tanto, se configura como una trama de relaciones dependiente de las condiciones trascendentales de la conciencia. Este planteamiento, influido por la filosofía crítica de Kant, sostiene que toda experiencia está determinada por la estructura representacional del entendimiento, de modo que la representación se convierte en un filtro constitutivo e insuperable de lo real.

No obstante, el sistema filosófico de Schopenhauer no se limita al ámbito epistemológico. Su pensamiento realiza un giro ontológico y metafísico al afirmar que, tras el fenómeno, subyace una realidad última e incondicionada: la voluntad. Ésta no es una facultad racional ni consciente, sino una fuerza primordial, ciega e inagotable, que se manifiesta en todos los niveles de la existencia. En palabras del propio filósofo,

> El concepto de voluntad es el único, entre todos los posibles, que no tiene su origen en el fenómeno, ni en la mera representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno, emana de la conciencia más inmediata de cada cual, […] sin distinguir entre sujeto y objeto (Schopenhauer, 2004b: 269).

De este modo, Schopenhauer trasciende el límite del conocimiento para situarse en el terreno de lo real en sí mismo. La voluntad se revela como el principio metafísico que sostiene el aparecer del mundo, el impulso que subyace a toda manifestación fenoménica; su pensamiento inaugura una vía que desplaza el centro de gravedad de la filosofía moderna: del conocer al vivir, del fenómeno a la fuerza que lo engendra, del sujeto trascendental a la pulsión universal que lo habita.

Ahora bien, si la voluntad constituye el fundamento último de lo existente, entonces el intelecto (y con él la conciencia y la razón) debe entenderse como un fenómeno derivado; es decir, como aquello que representa la manifestación más inmediata, visible y objetivable de la voluntad. Siendo que el intelecto no sea más que un instrumento funcional, un epifenómeno subordinado al querer irracional que impulsa al ser humano desde su núcleo más profundo. Su función principal consiste en facilitar la supervivencia y la adaptación del sujeto al mundo fenoménico.

De esta manera, la razón pierde el lugar central y privilegiado que le había sido conferido por la modernidad ilustrada, particularmente por aquellas corrientes filosóficas que la exaltaban como la facultad suprema del ser humano. Con ello, Schopenhauer introduce una ruptura decisiva con el paradigma racionalista de la Ilustración, desplazando el fundamento de lo humano desde la razón hacia la voluntad. Esta inversión epistemológica y ontológica explica por qué a menudo se lo ha caracterizado como un pensador abiertamente antiilustrado, en la medida en que cuestiona la primacía de la razón como principio ordenador y moral del mundo.

Desde esta perspectiva, sostiene que

> en la autoconciencia no encontramos nada más que la voluntad. Pues no solo el querer y el decidir en sentido estricto, sino también toda aspiración, deseo, huida, esperanza, temor, amor, odio (en suma, todo aquello que constituye inmediatamente el placer y el dolor, el agrado y el desagrado) no es sino una afección de la voluntad, un movimiento y una modificación del querer o del no querer; es, precisamente, lo

> que, al manifestarse externamente, se presenta como acto de voluntad propiamente dicho (Schopenhauer, 2004b: 239).

Este planteamiento no sólo pone en entredicho, sino que reformula radicalmente la supremacía de la razón. En su lugar, Schopenhauer afirma la influencia persistente y omnipresente del querer, cuya raíz ontológico-metafísica se identifica con la voluntad. De ahí que la experiencia humana no esté regida por el *logos*, sino por una fuerza irracional, ciega y primordial que estructura la totalidad de la existencia desde sus estratos más profundos. No obstante, conviene subrayar que dichos niveles de realidad no resultan directamente accesibles, pues la voluntad en tanto *cosa en sí* constituye un concepto estrictamente metafísico.

Esta aclaración resulta necesaria, ya que en los párrafos siguientes abordaré cuestiones de índole político-social que se sitúan en el plano de la realidad fenoménica, es decir, en el ámbito de la voluntad objetivada. No me referiré, por tanto, a la voluntad en sí misma (en cuanto inaccesible al conocimiento directo), sino a sus manifestaciones representacionales dentro del marco del capitalismo contemporáneo, tal como se expresan en la experiencia empírica y en las configuraciones históricas y sociales que conforman el mundo moderno.

En este sentido, la voluntad se erige como el principio originario y fundamental, el núcleo esencial de todo lo existente. Es precisamente su naturaleza de carencia inagotable la que la convierte en una pulsión infinita, generadora de un cosmos en perpetuo devenir. El universo, sometido a leyes que lo rigen y organizan, no se hallaría en constante movimiento y transformación sin la presencia de una fuerza que lo impulsa, un querer profundo, un anhelo primordial que atraviesa toda forma de vida y existencia. Esta fuerza, causa última del dinamismo incesante del mundo, puede entenderse como una estructura ontológica del deseo, análoga en cierto modo a la noción de pulsión en Freud, aunque en Schopenhauer adquiere una dimensión más radical y subversiva.

De este modo, el pensador de orientación pesimista introduce una transformación radical en el paradigma racionalista, al cuestio-

nar la idea de que el pensamiento tenga como finalidad suprema la búsqueda de la verdad. Para él, la razón no se dirige hacia el conocimiento puro, sino que cumple una función instrumental: orientar la acción conforme a los fines que impone la voluntad. Esta última, entendida como un impulso originario, oscuro e irracional, antecede al intelecto y lo determina en su estructura y funcionamiento.

Se trata de una fuerza vital que atraviesa a todos los seres vivos, impulsándolos de manera constante a querer, a desear y a dirigirse hacia algún objeto o meta que promete satisfacción. Sin embargo, precisamente en esa incesante tendencia radica el sufrimiento, ya que la voluntad jamás encuentra reposo ni plenitud; todo logro resulta efímero y se ve inmediatamente reemplazado por un nuevo anhelo. La existencia, entonces, se convierte en una tensión perpetua entre el deseo y la imposibilidad de alcanzar una satisfacción definitiva.

Lo que en un primer momento podría concebirse como una energía creadora, capaz de abrir horizontes de sentido y transformación, se revela, en realidad, como una condena a la insatisfacción: una imposibilidad estructural de habitar plenamente el presente. En ello se cifra una melancolía ontológica, marca indeleble de la condición humana. Desde esta perspectiva, la existencia fenoménica se muestra como una cadena incesante de deseos y búsquedas, en la que cada satisfacción, por más intensa o inmediata que sea, se disuelve en un nuevo anhelo. De ahí emerge una sensación persistente de vacío, una insatisfacción constitutiva que nos define en tanto seres deseantes.

Tal experiencia puede ser figurada mediante el mito de Sísifo, paradigma del esfuerzo continuo y del deseo interminable. Una vida marcada por el movimiento perpetuo, sin pausa ni plenitud, condenada al retorno constante del mismo acto. En este sentido, Schopenhauer nos confronta con una visión trágica de la existencia, donde el querer, lejos de ser fuerza de creación, se transforma en el principio de un sufrimiento sin término, motor inagotable de un mundo que nunca se sacia de sí mismo.

La libertad y el problema del mal a partir del principio de individuación

Schopenhauer, fiel a su filosofía, rechazó categóricamente la concepción tradicional de la libertad, y en particular, la noción de libre albedrío. Ya que, a diferencia de Kant, quien sostenía que la libertad constituía una idea regulativa de la razón necesaria para la moralidad, aunque indemostrable desde la experiencia empírica, el filósofo adopta una postura más rigurosa y decididamente determinista. En el marco de su sistema, no existe espacio para actos humanos libres en sentido absoluto, pues toda acción, incluso aquellas que se presentan como conscientes, deliberadas o voluntarias, se hallan sujetas a una estricta necesidad causal.

Desde los impulsos más primarios hasta las decisiones aparentemente racionales, todo obedece al principio de *razón suficiente*, según el cual nada acontece sin una causa que lo determine, a partir de condiciones anteriores. De ahí que la libertad no sea más que una ilusión subjetiva, un efecto del desconocimiento de las causas que nos determinan y que, en última instancia, encubre la radical sujeción del individuo a la estructura causal que rige el mundo fenoménico.

Bajo otros términos, comprendemos algo como necesario cuando lo concebimos como consecuencia de una causa suficiente, si entendemos un fenómeno como resultado de una razón dada, reconocemos su necesidad, puesto que toda razón es concluyente. De este modo, los conceptos de *necesidad* y *consecuencia* de una razón resultan equivalentes y pueden emplearse indistintamente sin modificar el contenido del juicio.

Ahora bien, es precisamente en este punto donde suele malinterpretarse la noción de libertad, identificándola erróneamente con la ausencia de necesidad. No obstante, dentro del sistema schopenhaueriano, esta confusión carece de fundamento. Lo que denominamos "casualidad" no constituye un principio real, sino un fenómeno relativo al ámbito fenoménico (único plano donde tiene sentido hablar de lo casual). En rigor, todos los acontecimientos son necesarios en relación con sus causas específicas, aunque puedan parecer

contingentes respecto de otros sucesos simultáneos en el espacio y el tiempo. Es precisamente esta apariencia de contingencia[1] la que engendra la ilusión de libertad, cuando en realidad no hay más que el despliegue necesario de la voluntad bajo las condiciones del mundo como representación.

Reiterando lo anterior, aquello que comúnmente denominamos "libre" sería, en términos generales, lo que no depende de ninguna causa o razón: lo exento de necesidad. Sin embargo, para Schopenhauer, esta supuesta libertad no representa una verdadera emancipación del sujeto. Incluso cuando se desconocen las causas particulares de una acción, dicha acción continúa estando determinada por la voluntad. Así, aunque no tengamos acceso directo a la voluntad en sí (por pertenecer ésta al ámbito metafísico), ella persiste como la fuerza primordial que impulsa, desde lo más profundo, todo acto, todo pensamiento y toda decisión.

Llegados a este punto, conviene precisar que la voluntad no debe entenderse como un principio cognoscente o racional (no es un *Nous* ni una conciencia deliberativa), sino como una fuerza ciega, irracional y carente de finalidad, que se manifiesta en todos los niveles de la existencia. En este sentido, la voluntad no es libre en un sentido moral o activo, sino únicamente en cuanto no está determinada por nada externo a ella misma, constituyendo la realidad originaria, sin causa, sin propósito y sin dirección consciente.

Una vez aclarado este punto, Schopenhauer introduce una distinción decisiva. Si bien el querer está sometido a la necesidad, *existe una forma de libertad posible*, *aunque no en el ámbito del deseo*, *sino desde su negación*. Esta libertad se manifiesta en figuras excepcionales como el sabio o el asceta, quienes, al reconocer el carácter inextinguible del sufrimiento inherente al querer, logran suspender el deseo y

[1] Esta ilusión surge de una comprensión superficial que confunde la mera capacidad de imaginar diversas opciones con una verdadera libertad de la voluntad. En este sentido, Schopenhauer afirma: "Parece que podríamos actuar de forma diferente porque podemos querer de forma diferente. Sin embargo, esto no es más que una suposición; en realidad, no podemos querer de otro modo, y por consiguiente, tampoco podemos actuar de otra manera" (Schopenhauer, 1993: 55).

con ello negar la voluntad. Dicha renuncia no implica una elección entre objetos posibles del querer, sino un acto radical de desidentificación con el deseo mismo como principio de movimiento y fuente de dolor.

Desde esta perspectiva, *la libertad auténtica no consiste en la capacidad de elegir entre diversas acciones*, *sino en la posibilidad rara*, *extrema y casi paradójica de no querer en absoluto*. Sólo en esa suspensión del impulso vital se alcanza una forma de existencia liberada de la compulsión del deseo, una quietud que se aproxima a la negación del mundo como representación. Schopenhauer mismo advierte que la autoconciencia nos hace sentir que podemos actuar conforme a nuestra voluntad, y dado que somos capaces de imaginar acciones opuestas, tendemos a creer que podríamos actuar en sentido contrario, si así lo quisiéramos. No obstante, esa impresión no constituye prueba de libertad, sino un efecto ilusorio de la conciencia sobre el entramado causal que determina nuestros actos.

Siguiendo esta línea argumentativa, el sistema filosófico de Schopenhauer adopta un tono marcadamente pesimista, pues el mundo no se revela como una estructura armoniosa o racionalmente ordenada, sino como una realidad trágica, atravesada por la carencia, el deseo insaciable y el sufrimiento inevitable que emana de la imposibilidad de satisfacer plenamente dichos anhelos. Esta revelación que muestra la vida como un perpetuo padecimiento, recuerda la experiencia de Siddhartha antes de convertirse en Buda, cuando comprendió que la existencia está ineludiblemente ligada al sufrimiento. De ahí la afinidad profunda entre la filosofía schopenhaueriana y las enseñanzas budistas, cuya influencia resulta decisiva en la conformación de su pensamiento metafísico y ético.

El ser humano, concebido como un epifenómeno de la voluntad, toma conciencia de su propia finitud a través de la experiencia de la muerte. Tal conciencia de la caducidad lo impulsa a buscar consuelo en la metafísica, del mismo modo que las religiones positivas intentan ofrecer un alivio ante el dolor de existir. Por ello, Schopenhauer define al hombre como un *animal metafísico* (2004b: 198), que se percibe a sí mismo como libre, autónomo y racional, convencido de

ser el autor consciente de sus actos y de que sus decisiones emanan de una voluntad propia y deliberada.

Sin embargo, esta ilusión de individualidad y agencia se sostiene sobre lo que Schopenhauer denomina *principium individuationis* o principio de individuación, el proceso mediante el cual el sujeto se experimenta como un ser separado y único, dotado de identidad personal y capacidad de decisión. Como advierte el propio autor, "nadie puede salir de su individualidad, así como el animal permanece siempre dentro del estrecho círculo que la naturaleza ha trazado para su esencia" (2006: 335).

No obstante, esta sensación de individualidad, como he señalado en apartados anteriores, no es más que una apariencia sustentada en las representaciones limitadas que el sujeto posee del mundo. Una vez establecidas las bases ontológicas de su sistema, Schopenhauer se adentra en la cuestión del mal, cuya comprensión depende directamente de su concepción de la voluntad y de la libertad. En efecto, el filósofo aborda el problema del mal ético desde la imposibilidad de una libertad auténtica: el mal, lejos de ser un accidente o una elección consciente, constituye una realidad estructural, inseparable de la condición finita del ser y del sufrimiento inherente a la vida (2004b: 210-211).

El mal no surge simplemente del deseo de infligir dolor por crueldad gratuita, *sino que emana de un exceso de individuación*, *de un sentimiento exacerbado de separación respecto de los otros*. Es precisamente esta afirmación desmedida del yo la que lleva al individuo a anteponer sus propios intereses al bienestar ajeno, incluso a costa del sufrimiento del prójimo. Incapaz de liberarse de su propio padecimiento, el sujeto proyecta su angustia existencial sobre el otro, transformándolo en el receptáculo de su malestar.

El capitalismo y los rostros de la Voluntad

Antes de adentrarnos en el entrelazamiento analítico entre el sistema filosófico de Schopenhauer y las dinámicas del capitalismo con-

temporáneo, resulta oportuno introducir una reflexión marxista que sirva de puente conceptual entre pensamiento, existencia y producción. Marx y Engels afirman que:

> El modo como los seres humanos producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir [...] Lo que los individuos son, depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (Marx y Engels, 1846: 16).

Esta concepción materialista del ser humano adquiere relevancia particular en la contemporaneidad, ya que nos confronta con una determinación estructural donde el sujeto no existe al margen de sus condiciones materiales de producción, sino que se encuentra configurado por ellas en gran medida. En este contexto, la pregunta central trasciende el mero cuestionamiento sobre la influencia del sistema, al indagar cómo se traduce, en el plano de la existencia concreta, el mal descrito por el filósofo del pesimismo. Dicho de otro modo, ¿de qué manera se manifiesta el sufrimiento esencial de la voluntad en las dinámicas del capitalismo contemporáneo? Estas interrogantes, que este ensayo busca abordar, nos obligan a pensar el capitalismo no sólo como un sistema económico, sino también como un régimen que produce subjetividad, donde el deseo, la insatisfacción y la proyección de malestar adquieren formas históricamente determinadas.

Hilando con lo anterior, puede afirmarse que el capital opera como una forma moderna de religión positiva[2] no en el sentido de elevar el alma o proponer un camino hacia la liberación, sino como un paliativo frente al sufrimiento: negando la muerte, disimulando la finitud y evitando el displacer, tal como históricamente han intentado hacer las religiones tradicionales. El capitalismo se presenta,

[2] La religión positiva para Schopenhauer es el conjunto de creencias y prácticas que ofrecen consuelo frente al sufrimiento humano, sin abordar sus causas profundas. En lugar de enfrentar la raíz del dolor, estas religiones niegan la inherencia del sufrimiento como condición necesaria de la existencia.

en apariencia, como un sistema que dota de sentido a la vida al prometer la superación del sufrimiento mediante el éxito, la abundancia, el estatus y la autorrealización. Sin embargo, esta promesa se sostiene sobre una moral implícita de rendimiento y goce[3] perpetuo, erigiéndose en una religión sin redención, donde el sujeto moderno ya no encuentra reposo ni salvación, ni la posibilidad de negar la voluntad, sino únicamente la reiteración compulsiva de su propio tormento.

Este funcionamiento mistificador del capitalismo encuentra un eco claro en la crítica marxista al fetichismo de la mercancía. Marx advertía que "así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano" (Marx, 1867: 771). Bajo esta premisa, el capitalismo se configura como un sistema profundamente fetichista, en el que las relaciones sociales reales se ocultan tras la apariencia naturalizada del mercado y sus dinámicas impersonales. En efecto, somos esclavos de nuestras propias cadenas.

A diferencia de las religiones tradicionales que, pese a su carga ideológica, tejían vínculos comunitarios y articulaban códigos éticos compartidos, el capitalismo produce un sujeto fragmentado, aislado y compulsivamente deseante, cuya existencia se define en función de su capacidad productiva y de su poder adquisitivo. En este contexto, la voluntad no se niega, como propondría Schopenhauer en su ética, sino que se estimula, multiplica y mercantiliza constantemente, quedando al servicio de la reproducción infinita del sistema.

Las consecuencias son profundas, la otredad deja de ser reconocida como un fin en sí misma (como un otro legítimo y dotado de valor propio) para convertirse en un medio funcional, un instrumento mediante el cual el sujeto intenta mitigar su propio sufrimiento y afirmar su individualidad. Esta actitud encuentra su expresión más cruda en lo que Schopenhauer denominó el "regocijo desinteresado

[3] El placer, al volverse habitual e inmediato, se neutraliza y exige experiencias cada vez más intensas para ser restituido. De este modo, el sujeto se ve arrastrado a una espiral de excesos, donde cada satisfacción abre el camino a unas nuevas carencias.

en el sufrimiento ajeno [...], que en su grado superlativo se llama crueldad" (2019: 628). *La crueldad*, *por ende*, *no se manifiesta como maldad moral o sádica en sentido clásico*, *sino como la consecuencia lógica de una individuación hipertrofiada*, *de un yo exacerbado que proyecta sobre los demás su propio malestar existencial*.

Siguiendo esta línea, Schopenhauer sostiene que "cuando un hombre se halla continuamente inclinado a cometer injusticia tan pronto como se le presenta ocasión para ello y no le detiene ningún poder externo, le calificamos de malvado" (2019: 626). Esta definición de la maldad como afirmación desenfrenada de la voluntad en ausencia de límites, resulta especialmente iluminadora al trasladarla al plano socioeconómico contemporáneo. En este contexto, el progresivo debilitamiento del Estado como instancia reguladora, encargada de establecer límites a las relaciones humanas, ha permitido que el mercado adquiera una autonomía creciente, operando con escasas restricciones y con mínima responsabilidad ética, política, jurídica o social.

Desde una perspectiva marxista, el mercado capitalista puede considerarse estructuralmente malvado, en tanto fomenta relaciones basadas en la afirmación egoísta, la competencia desmedida y la negación de la otredad. Estas dinámicas no se manifiestan de manera evidente, sino que se ocultan tras la apariencia de intercambios libres, voluntarios y naturales, disfrazando así su verdadera naturaleza como relaciones de dominación. En ausencia de contrapesos éticos, políticos o comunitarios que regulen o moderen la llamada *mano invisible* propuesta por Adam Smith, la lógica económica deviene en una maquinaria impersonal que reproduce y perpetúa el sufrimiento.

Profundizando en la cuestión de la individuación, Marx observa que el ser humano "no sólo es un animal gregario, sino un animal que sólo puede individuarse en medio de la sociedad" (1857-1858: 84). Esta afirmación implica que la formación de la individualidad no constituye un proceso aislado ni puramente interior, sino que está mediada por las estructuras sociales y económicas en las que el sujeto se inscribe. No obstante, bajo el capitalismo, este proceso de individuación deja de orientarse hacia la construcción de vínculos

comunitarios o la realización colectiva, adoptando en cambio una dirección profundamente alienante.

Al privilegiar la autosuficiencia, la competencia y la autorrealización individual como metas supremas, el sistema socava las bases mismas de la vida en común. En lugar de fomentar relaciones duraderas orientadas al bienestar compartido, como proponía Aristóteles en su concepción de la *polis*, el capitalismo genera vínculos frágiles, inestables y utilitarios. Esta lógica se refleja en lo que Zygmunt Bauman denomina relaciones líquidas, conexiones efímeras y descartables, adaptadas a una dinámica de consumo que convierte incluso los vínculos humanos en mercancía.

Dicho esto, Schopenhauer sostiene que "sólo existen tres móviles fundamentales de las acciones humanas: el egoísmo, la maldad y la compasión" (2019: 253). En este ensayo me he centrado especialmente en los dos primeros, dado que ambos se encuentran estrechamente vinculados al propósito del análisis. No obstante, conviene subrayar que la superación del egoísmo no implica automáticamente la erradicación del mal, sino más bien su negación activa. De esta manera, algunos individuos logran suspender la afirmación constante del querer mediante un acto de compasión, reconociendo al otro no como un medio o competencia, sino como un igual en sufrimiento. Esta posibilidad, aunque rara, constituye para Schopenhauer el núcleo ético más elevado, *la negación de la voluntad a través de la compasión radical*, *que ofrece una vía para trascender la dinámica destructiva del egoísmo y la maldad*, *inherentes a la existencia fenoménica*.

El filósofo del pesimismo plantea que las acciones humanas se rigen, en esencia, por tres grandes motores: el egoísmo, la maldad y la compasión. Estos no son meros sentimientos pasajeros, sino fuerzas fundamentales que habitan en todo ser humano y compiten constantemente por dirigir nuestra voluntad. Aunque cada individuo puede inclinarse más hacia uno u otro, según su carácter y experiencia, esta lucha interna es universal.

Es crucial comprender que la superación del egoísmo entendido como el impulso de afirmarse y anteponerse a los demás, no conduce automáticamente al bien, sino que requiere una negación

consciente, activa y sostenida. De lo contrario, ese egoísmo puede desbordarse y transformarse en maldad, una fuerza que impulsa actos profundamente destructivos, más allá de cualquier código moral o etiqueta simplista de "mal comportamiento".

López de Santa María subraya que en Schopenhauer el mal "no puede explicarse como algo secundario y derivado del bien […], sino como algo originario e inscrito en la raíz misma de la existencia" (2015: 11). En otras palabras, el mal no constituye una desviación accidental del ser, sino su manifestación más auténtica y fundamental, una expresión directa de la voluntad en su objetivación que, al desplegarse en un mundo marcado por la carencia, la finitud y el conflicto, genera inevitablemente sufrimiento y destrucción.

Desde esta perspectiva, la maldad no puede concebirse como una anomalía moral, como lo plantean ciertas filosofías o religiones, sino como un reflejo necesario del carácter trágico de la existencia, determinada por una voluntad ciega, irracional e inextinguible. El mal, entonces, aparece como una afirmación constante del principio de individuación, inseparable del deseo y de la necesidad de imponerse sobre el otro.

Esta concepción encuentra un eco directo en el pensamiento freudiano, particularmente en *El malestar en la cultura*. Freud sostiene que las pulsiones reprimidas no desaparecen, sino que se desplazan o redirigen; la cultura, al intentar encauzar y domesticar el deseo, no logra satisfacerlo completamente, generando un malestar inherente e inevitable. Desde esta óptica, tanto Schopenhauer como Freud coinciden en una visión profundamente crítica de la condición humana, donde la vida en sociedad implica un conflicto constante entre el deseo individual y las limitaciones externas que lo regulan.

Frente a esta urgencia, la lectura de Schopenhauer adquiere una relevancia ética, política y social, pues nos ofrece herramientas para interrogar no sólo nuestra condición individual, sino también las formas en que nos vinculamos, deseamos y sufrimos. Desde esta perspectiva, el capitalismo deja de presentarse únicamente como un sistema económico para revelarse como una configuración

histórica del mal, una estructura que organiza la existencia humana en torno a la autoafirmación egoísta, la competencia permanente y la instrumentalización del otro. En consecuencia, la promesa de felicidad se convierte en un ideal vacío (perpetuamente postergado e inalcanzable) que alimenta el ciclo de frustración, consumo y dolor.

Ahora bien, frente al impulso egoísta y su potencial degradación moral, la compasión emerge como la única vía auténtica hacia una acción verdaderamente ética. Ésta no implica una negación absoluta de la voluntad, sino una transformación en su orientación que continúa siendo una fuerza activa, pero ya no dirigida hacia la autoafirmación, sino hacia la identificación con el sufrimiento ajeno. En esencia, la compasión supone reconocer que el dolor del otro no nos es completamente ajeno y que el bienestar común nos concierne de manera íntima.

En este sentido, la *compasión* no sólo resulta posible dentro del sistema capitalista, sino que se vuelve imprescindible para contrarrestar sus excesos. No se trata, por tanto, de idealizar la caridad ni de mitigar las tensiones del mercado mediante gestos aislados de benevolencia, sino de afirmar que toda ética genuina, toda verdadera "acción buena" nace de la capacidad de ver al otro como uno mismo, incluso en su sufrimiento más profundo. Es, precisamente, esta experiencia de unidad, esta disolución parcial del ego en el dolor compartido, la que puede sembrar las condiciones de un cambio real, aun en los terrenos más áridos del sistema económico contemporáneo.

La experiencia estética: un respiro de libertad ante el capitalismo

La reflexión schopenhaueriana sobre el arte se inscribe en el horizonte del idealismo alemán y del Romanticismo, movimientos que transformaron la noción moderna de sujeto. En ellos, el Yo dejó de ser una instancia empírica para convertirse en el principio constitutivo de la realidad, desplazando el fundamento del conocimiento

hacia la interioridad. Esta absolutización del sujeto halló su expresión estética en la figura del artista-genio[4] romántico, concebido como portador de lo absoluto y creador de mundos.

Sin embargo, esta potencia creadora encierra una paradoja: el ironista romántico encarnado por el artista, al consagrarse a la invención perpetua de sí mismo, revela la imposibilidad de toda plenitud. En su afán por lo infinito, el sujeto moderno se fragmenta; su creación se vuelve reflejo de un deseo inagotable que lo condena a la melancolía. El filósofo danés Kierkegaard interpreta esta ironía no como un juego, sino como síntoma de una escisión existencial, el Yo, incapaz de comprometerse con lo finito, se disuelve en su propia arbitrariedad.

Así, la ironía romántica expone los límites del proyecto moderno frente al ideal racionalista de totalidad; el sujeto se repliega en su interioridad estética, donde la libertad se confunde con la condena al deseo insatisfecho. En este marco, el arte deviene tanto refugio como síntoma, expresión de la tensión entre el anhelo de infinitud y la imposibilidad de habitar plenamente lo inmediato.

Es precisamente aquí donde la filosofía de Schopenhauer irrumpe como una crítica radical al idealismo y al romanticismo. Frente a la voluntad afirmativa del Yo moderno que busca crear, dominar y dar sentido, el filósofo del pesimismo descubre en el corazón de la existencia una fuerza ciega, irracional y universal, la voluntad de vivir. El sujeto deja de ser principio de lo real para revelarse como manifestación efímera de esa voluntad impersonal, que lo atraviesa y lo excede como se mencionó con anterioridad.

El arte, en este marco, ya no se concibe como expresión del genio creador, sino como suspensión[5] momentánea de la voluntad, como

[4] La genialidad puede entenderse como la habilidad de actuar desde una intuición pura, sumergiéndose en ella el tiempo suficiente para captar y reproducir aquello que está latente en el fenómeno cambiante. Desde mi perspectiva, esta noción implica una exclusión o jerarquización implícita, al posicionar a ciertos individuos por encima de otros en función de esa capacidad especial.

[5] Schopenhauer sostiene que la suspensión del deseo no debe entenderse como una simple evasión o negación superficial de las necesidades humanas, sino como una ruptura

interrupción del deseo que esclaviza al individuo. Allí donde el romanticismo celebra la infinitud del Yo, Schopenhauer propone su disolución; allí donde el ironista busca redimirse en la creación, el pensador alemán vislumbra la redención en la contemplación desinteresada, en el cese del querer.

Ahora bien, si trasladamos esta concepción al contexto contemporáneo, siguiendo la línea de análisis que propone Byung-Chul Han en *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*, la contemplación estética adquiere un sentido aún más crítico y contrahegemónico. En una época regida por la hiperproductividad, la autoexplotación y la aceleración constante, el simple acto de contemplar sin finalidad práctica ni utilidad inmediata, se erige como un gesto profundamente transgresor; pues mientras que la cultura dominante impulsa al sujeto moderno a hacer más, desear más y mostrarse incesantemente, la actitud estética que Schopenhauer reivindica propone justamente lo contrario: *la quietud*, *la mirada desinteresada y la suspensión momentánea de la voluntad*.

Esta forma de vida contemplativa no debe confundirse con pasividad ni con evasión del mundo, sino que constituye una resistencia existencial radical. El sujeto contemplativo se sustrae del circuito del capital, del tiempo productivo y de la lógica de la inmediatez digital, rehusándose a participar del mandato de la eficiencia y del rendimiento. En este sentido, la contemplación no es únicamente una vía de redención estética, sino también una posición filosófica y ética

---

ontológica profunda con la dinámica fundamental que gobierna la existencia: la voluntad. Esta voluntad, que impulsa al sujeto a desear y actuar, es el motor que sostiene el ciclo interminable de querer, obtener y sufrir por la insatisfacción inherente a ese proceso. Al suspender temporalmente esta fuerza impulsora, el sujeto no sólo se libera momentáneamente de la compulsión del deseo, sino que accede a una forma de contemplación desinteresada que trasciende la mera experiencia empírica.

En esta suspensión, se revela una libertad radical, que va más allá de la libertad tradicional entendida como capacidad de elegir entre alternativas o de ejercer el libre albedrío. La libertad schopenhaueriana es, en cambio, la libertad de no querer; un estado en el que el sujeto deja de estar atado a las cadenas de la voluntad y se posiciona en una mirada que contempla el mundo sin necesidad de apropiación ni interés, ofreciendo una crítica al desear del sujeto moderno.

frente al mundo. Una manera de decir "no" con firmeza (pero sin estridencia) ante una realidad que se presenta como caótica, violenta y voraz. *Contemplar es*, *por tanto*, *habitar el mundo sin dejarse arrastrar por su corriente*, *un gesto íntimo y subversivo a la vez*, *que conjuga lucidez y resistencia*.

En última instancia, es precisamente en ese silencio y en esa quietud propios del acto contemplativo donde puede emerger una libertad radical, tanto interior como cultural. Es allí donde el arte se revela como una forma de resistencia frente al capitalismo, al ofrecer una experiencia espiritual genuina que permite al ser humano reconectar con la profundidad de la existencia y con aquello que escapa a las lógicas capitalistas.

Esta potencia transformadora del arte se manifiesta tanto en su creación como en su contemplación, pero también puede desplegarse en el contacto con la naturaleza o ante acontecimientos vitales profundamente conmovedores. En todos estos casos, lo esencial no es negar el mundo, sino reconfigurarlo simbólicamente; el arte no anula la realidad, sino que la completa, la relativiza y la redime. Gracias a ello, el mundo se abre a nuevos significados y dimensiones, inaccesibles al discurso utilitario o técnico. Así, el arte no sólo interpreta la vida, sino que la amplía, ofreciendo nuevas narrativas de sentido frente al vacío contemporáneo.

Como señala Schopenhauer:

> No sólo la filosofía, también las bellas artes trabajan en el fondo para resolver el problema de la existencia. Pues en todo espíritu que se entrega alguna vez a una consideración objetiva, por muy oculta e inconsciente que pueda ser, se ha activado una aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia […] El resultado de toda captación puramente objetiva, es decir, artística, de las cosas, es una expresión más de la esencia de la vida y de la existencia, una respuesta más a la pregunta: "¿Qué es la vida?" A esa pregunta responde a su manera y con perfecta corrección cada obra de arte auténtica y lograda (Schopenhauer, 2004a: 454).

Desde esta perspectiva, el filósofo pesimista sostuvo que el arte y la filosofía comparten una raíz común, pues ambas surgen como respuestas distintas a la gran pregunta por el sentido de la vida. Mientras la filosofía busca esa verdad mediante el discurso lógico y conceptual, el arte la encarna en lo sensible, ofreciendo un acceso no discursivo a lo esencial. Cada obra auténtica contiene, en su interior, una sabiduría silenciosa, no doctrinaria, que no se impone ni se comunica de forma directa, sino que resuena en la interioridad de quien la contempla, dependiendo de su disposición para recibirla.

Sin embargo, el artista no encuentra en su talento una fuente de felicidad; más bien, su hipersensibilidad lo hace especialmente consciente del dolor universal, volviéndolo vulnerable al sufrimiento que atraviesa toda existencia. Su capacidad para percibir la esencia profunda del mundo no se presenta como un don permanente, sino como una revelación intermitente que irrumpe con intensidad y, tras su paso, lo deja nuevamente expuesto al plano fenoménico, donde predominan la superficialidad, la repetición y, con frecuencia, el rechazo social. Así, el arte se convierte en una experiencia de iluminación efímera, pero también en una de las más altas formas de lucidez humana, en la que confluyen el conocimiento, la belleza y el sufrimiento.

El artista con frecuencia no encaja fácilmente dentro de las estructuras convencionales de la vida cotidiana, lo cual resuena con la concepción romántica de su figura. Se percibe a sí mismo como un extraño, a menudo incomprendido y aislado, incapaz de hallar sentido en los placeres efímeros o en las normas que regulan la convivencia social. Esta distancia respecto al mundo no surge de una decisión deliberada, sino que constituye la consecuencia inevitable de una sensibilidad singular, una forma de estar en el mundo que lo sitúa siempre un paso más allá (o quizá más acá) de aquello que la sociedad considera normal.

> El contenido u objeto del arte es aquello que permanece ajeno a, y es independiente de toda relación; lo propiamente esencial del mundo; el verdadero contenido de todos los fenómenos; aquello que no está sometido a cambio alguno y que es conocido de una vez por todas

> con una verdad única; en una palabra: las ideas, que son la inmediata y adecuada objetivación de la cosa en sí (Schopenhauer, 2004a: 118).

A partir de ello, en su sistema filosófico la figura del genio artístico ocupa un lugar privilegiado como excepción ontológica. *Se trata de un individuo que*, *gracias a su capacidad para la contemplación pura*, *logra suspender la voluntad*, *ese principio ciego y voraz que rige el mundo*, *accediendo así a una forma de conocimiento desinteresado*. El genio no actúa movido por el deseo ni por la utilidad; crea, más bien, desde la experiencia directa de la belleza. No produce para poseer, sino que se entrega al acto creador como a una forma de liberación frente al sufrimiento constitutivo de la existencia. En este contexto, la obra de arte no debe entenderse como mercancía ni como símbolo de estatus, sino como una manifestación efímera de una percepción que transciende el querer.

Sin embargo, en la cultura contemporánea profundamente marcada por la lógica del capital, esta figura del genio adquiere un carácter problemático. ¿Es posible sostener hoy una concepción del arte como experiencia desinteresada, cuando el propio sistema lo convierte en mercancía, espectáculo o instrumento de posicionamiento simbólico? La absorción del arte por el mercado transforma radicalmente las condiciones de posibilidad del genio, tal como Schopenhauer lo concebía. El artista contemporáneo ya no es quien contempla sin querer, sino quien debe producir constantemente, visibilizarse y gestionar su imagen; su valor se mide en términos de circulación, impacto, monetización y prestigio. Así, lo que para el filósofo alemán representaba una interrupción del deseo, hoy parece haberse subordinado a su intensificación.

El resultado es una estetización funcionalizada, donde el arte queda atrapado en lógicas de visibilidad, rendimiento y consumo. La supuesta excepcionalidad del genio corre entonces el riesgo de convertirse en una narrativa elitista, que excluye otras formas de sensibilidad, experiencia o creación que no se ajustan a los parámetros de originalidad, éxito o genialidad definidos por el sistema. La figura romántica del creador aislado, contemplativo y ajeno al mundo mate-

rial, parece ya no tener lugar en una cultura que exige productividad constante, reconocimiento inmediato y utilidad visible.

Aun así, y pese a esta cooptación generalizada, subsiste en el arte una potencia residual, su capacidad para suspender (aunque sea por un instante) la tiranía del Yo, del deseo y del cálculo. En esos breves momentos de contemplación estética se abre un espacio de distanciamiento, una fisura en el circuito de la voluntad. *No se trata de una redención definitiva*, *sino de una forma de resistencia silenciosa*, *un gesto mínimo pero decisivo que*, *en medio del ruido del mercado*, *nos recuerda que otra relación con el mundo es posible*, *incluso si sólo puede experimentarse fugazmente*.

No obstante, su potencial redentor, la experiencia estética (tal como la concibe Schopenhauer) no acontece de manera automática ni garantizada por el mero contacto con una obra de arte. Exige del espectador una disposición activa, una actitud receptiva y atenta que lo aleje del consumo superficial y lo acerque a la contemplación auténtica. El arte no es un objeto pasivo que se agota con el uso, sino una invitación a la participación subjetiva, a dejarse afectar y transformar por aquello que se presenta. En este sentido, el arte no sólo comunica, sino que convoca a despertar la imaginación, estimula la interpretación y amplifica las capacidades cognitivas, éticas y espirituales del sujeto.

La vivencia estética, en su forma más plena, trasciende el tiempo utilitario y lineal que organiza la vida moderna (ese tiempo cronometrado, productivista y agotado) para abrirnos a una dimensión donde el presente se densifica y se vuelve intemporal. En ese instante en que la voluntad se suspende y la conciencia se contempla a sí misma sin deseo ni juicio, accedemos a una percepción que no necesita de una promesa religiosa ni de un más allá trascendente, sólo basta la experiencia de estar plenamente presentes, de sentirnos parte de algo más vasto que nosotros mismos. El arte, en este punto, no promete salvación, pero sí ofrece una tregua, una apertura hacia una forma de plenitud que resiste el vaciamiento existencial impuesto por la lógica del rendimiento.

Así, su concepción del arte trasciende el ámbito de la estética para devenir una auténtica filosofía de vida. Más que una producción

simbólica, el arte se configura como una técnica existencial, una herramienta para habitar el mundo de otra manera. Su función no es anestesiar ni evadir, sino objetivar la realidad, defendiendo la posibilidad de una existencia más lúcida, más profunda y más humana.

Desde esta perspectiva, el arte constituye una revelación de lo real, abre un hiato en la repetición de lo cotidiano, el arte rompe el velo de la costumbre, permitiendo que lo aparentemente banal recupere su densidad y su misterio. En este sentido, no se trata de huir del sufrimiento, sino de mirarlo de otro modo, sin quedar aprisionados por él. El arte, como experiencia estética, ofrece una forma de conocimiento sensible y encarnado, un saber que no se agota en la abstracción conceptual, sino que se inscribe en la carne y en la percepción, y que nos invita a habitar el mundo desde una mirada renovada.

La reivindicación ética, otras formas de habitar la vida

En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer reivindica la alegría como un bien en sí mismo, una experiencia que debe aceptarse sin culpa ni justificación cuando surge de manera espontánea. En virtud de la mencionada negatividad del bienestar y el placer en contraposición a la positividad del dolor, la felicidad de una vida determinada no se ha de evaluar de acuerdo con sus alegrías y placeres sino según la ausencia de sufrimientos, que son lo positivo (Schopenhauer, 2004b: 309), escribe el filósofo, subrayando que, incluso en una existencia marcada por el dolor, la posibilidad de la alegría es un acto de afirmación vital. En esa frase, que podría parecer contradictoria con su pesimismo, se cifra el núcleo más profundo de su pensamiento estético; no hemos venido al mundo para alcanzar una felicidad plena o permanente, pero sí podemos mitigar el sufrimiento evitable, cultivar la contemplación y abrirnos a la belleza cuando el azar la ofrece.

De allí que resulte pertinente interrogar la noción misma de felicidad (o mejor, su imposibilidad estructural) dentro de la lógica capitalista contemporánea. Schopenhauer ofrece una suerte de guía

ética cuando sostiene que "lo absolutamente primero y más esencial para nuestra felicidad vital es aquello que somos" (Schopenhauer, 2006: 337). En otras palabras, el bienestar no depende de lo que poseemos ni del lugar que ocupamos en el engranaje económico, sino de nuestra vida interior, de nuestra disposición espiritual y de la capacidad de resistir, comprender y contemplar.

Sin embargo, este principio se halla profundamente trastocado. En la actualidad, el tener ha desplazado al ser, donde las lógicas antes mencionadas de sobresaturación y agotamiento estructural, Byung-Chul Han lo denomina "el cansancio del yo", como aquello que anula los espacios de introspección y de experiencia contemplativa. La vida queda reducida a una secuencia de tareas y urgencias, a una inmediatez perpetua que devora toda posibilidad de existir plenamente.

Pese a ello, aún existen brechas de fuga, momentos de excepción que suspenden la lógica dominante. George Orwell ofrece una imagen paradigmática en *1984*, en un mundo totalitario donde el pensamiento mismo es vigilado, el amor entre Winston y Julia irrumpe como un gesto de resistencia. Su vínculo no es sólo afectivo, sino también ontológico y político, una afirmación de la humanidad frente a su aniquilación. Como en la experiencia estética schopenhaueriana, el amor aparece aquí como una forma de subversión, un espacio donde la vida se rehúsa a ser completamente capturada por el poder.

Desde este punto de vista, cabe preguntarnos ¿puede el dinero (principio rector de nuestra civilización) funcionar como vía hacia la felicidad? Schopenhauer responde con rotundidad no. La riqueza material no produce verdadera dicha, pues el deseo que la sostiene es insaciable. "La verdadera riqueza –dice– poco puede hacer por nuestra felicidad" (Schopenhauer, 2006: 338). El dinero, lejos de colmar el deseo, lo perpetúa, se alimenta del vacío que genera, manteniendo al sujeto en una carencia interminable. Marx lo formula con crudeza: el capital es "un vampiro que se nutre de lo vivo", que transforma el tiempo vital en mercancía. Así, tanto en Schopenhauer como en Marx, se reconoce una coincidencia esencial, el sistema capitalista no sólo no produce felicidad, sino que la vuelve estructuralmente imposible, desviando el deseo hacia objetos externos que nunca se satisfacen.

Frente a esta dinámica, Schopenhauer propone una ética de lo esencial. Los bienes más valiosos no son los que se adquieren, sino los que se cultivan: un carácter noble, una mente lúcida, un temperamento equilibrado, un ánimo sereno y un cuerpo saludable. En suma: *mens sana in corpore sano* (Schopenhauer, 2006: 342). La verdadera felicidad consiste en la armonía interior y en el cuidado de uno mismo, entendido no como narcisismo, sino como condición para la lucidez y la libertad interior.

Esta ética del equilibrio exige moderación, simplicidad y paz anímica, pero tales virtudes resultan cada vez más difíciles de sostener en una cultura del rendimiento y del goce obligado. En ella, el sujeto es empujado a producir sin descanso y a disfrutar sin pausa, atrapado en un doble imperativo que conduce al agotamiento y a la culpa. Toda pausa se vive como pérdida, y todo deseo como deuda. En ese escenario, la tarea filosófica (como la del arte) consiste precisamente en restituir el derecho a la pausa, al silencio, a la contemplación, espacios donde la vida puede volver a sentirse como propia.

En el horizonte del capitalismo contemporáneo, lo verdaderamente alarmante no es ya la presión externa ejercida sobre los individuos, sino la interiorización de dicha coerción. La lógica del rendimiento ha sido tan profundamente asimilada, que el sujeto se autoexplota, se vigila y se castiga en nombre de su propio éxito. La antigua figura del sujeto soberano ha sido desplazada por la del "emprendedor de sí mismo", un individuo que debe optimizar de manera constante cada aspecto de su existencia (su cuerpo, su tiempo, sus afectos) bajo el imperativo de la eficiencia. En este proceso, se erosionan los espacios del cuidado, la compasión y la contemplación, sustituidos por la obligación de la productividad permanente y la negación de toda fragilidad.

Esta dinámica conduce, de manera casi inevitable, a una forma de colapso subjetivo. El agotamiento, la depresión y el vacío existencial emergen como síntomas de una estructura que transforma la vida en un campo de batalla contra sí misma. El capitalismo, en su perfección funcional, ya no requiere verdugos externos: somos nosotros quienes sostenemos el látigo. De ahí que Schopenhauer, con

una lucidez intempestiva, advierta que "el suicidio se decide como consecuencia del disgusto crónico […] y entonces es llevado a cabo con tan fría reflexión y tan firme resolución" (2006: 346). La vida, despojada de sentido, se convierte así en un esfuerzo incesante por huir del dolor, sin lograr jamás alcanzarlo. El sujeto moderno habita, pues, un presente sin salida, donde la voluntad se afirma hasta el límite de su propia aniquilación.

Frente a ello, su filosofía ofrece un punto de partida para pensar formas de resistencia interior. *Su doctrina de la negación de la voluntad no debe leerse como un llamado a la resignación*, *sino como una práctica de suspensión frente a la compulsión de desear y producir*. En diálogo con el psicoanálisis lacaniano, esta postura puede entenderse como una estrategia para sustraer al sujeto del imperativo del goce, ese mandato contemporáneo que ordena: *goza*, *produce*, *sé feliz*.

Lacan advierte que el capitalismo opera mediante la promesa de un goce ilimitado, sosteniendo la ilusión de que la falta estructural del sujeto puede ser colmada por el consumo, el rendimiento o la acumulación. Este "plus de goce", que excede el principio del placer, se traduce en una forma de autoexplotación pulsional, donde el deseo deja de orientarse hacia un objeto simbólicamente mediado y se convierte en un mandato superyoico de goce constante. En ese marco, la pausa, el silencio y el descanso adquieren un valor subversivo. No se trata de detenerse por inercia, sino de interrumpir la maquinaria simbólica que confunde el deseo con el rendimiento, introduciendo una grieta donde el sujeto puede reconfigurar su relación con el Otro y con su propia falta.

Schopenhauer había intuido ya esa posibilidad en la experiencia estética. El arte, entendido como vía de acceso a la contemplación desinteresada, suspende momentáneamente la tiranía de la voluntad. Desde Lacan, podríamos leer esta experiencia como una sublimación, es decir, como un desplazamiento de la pulsión hacia una forma de expresión que no busca la satisfacción inmediata, sino una elaboración simbólica. La obra de arte no colma el deseo, pero lo transforma, rompe la repetición mortífera del circuito del goce y abre un espacio de creación donde el sujeto puede volver a inscribirse. En

este sentido, el arte es una pausa del mundo, una interrupción del automatismo del capital, una posibilidad de recuperar lo humano en medio de la inercia productiva.

El cuidado del cuerpo adquiere también un valor ético y simbólico. Comer con atención, descansar, moverse sin compulsión son gestos que buscan restaurar la unidad imaginaria del cuerpo, desgarrada por el imperativo del rendimiento. Lacan describe, en el *Estadio del Espejo*, la constitución del Yo como una imagen ideal nunca del todo alcanzada. El capitalismo exacerba esta escisión al convertir el cuerpo en objeto de rendimiento y de consumo, dislocándolo de su función de sostén del ser. Recuperar una relación simbólica con el cuerpo equivale, por tanto, a restituir el lazo con la propia existencia, a oponerse a su mercantilización.

La hiperconectividad, la saturación de información y la angustia que definen la vida contemporánea son síntomas de un goce autodestructivo, cercano a lo que Lacan asocia con la pulsión de muerte. En este contexto, introducir límites al uso de la tecnología, cultivar el silencio o la lectura no son meras prácticas de bienestar, sino intentos de reintroducir la función del Nombre-del-Padre, esto es, del límite simbólico que hace posible el deseo. Allí donde ese límite se borra, el sujeto se disuelve en la repetición pulsional, en un exceso sin significación.

Asimismo, la dimensión comunitaria se revela indispensable. En la ética de Schopenhauer, *la compasión no se reduce a una emoción, sino que implica el reconocimiento racional de la unidad ontológica del sufrimiento*. Desde Lacan, podría entenderse como una ética del deseo que reconoce al otro como sujeto, no como objeto de goce ni espejo del narcisismo. En un mundo donde el lazo social se ve cada vez más reemplazado por vínculos algorítmicos, la compasión y el cuidado mutuo son formas de resistencia simbólica, gestos que restauran el lugar del Otro en la economía del deseo.

En definitiva, cultivar un cuerpo sano y una mente serena no equivale a seguir una moda de bienestar, sino a practicar una ética del límite y de la simbolización. Schopenhauer, al postular la posibilidad de interrumpir la voluntad mediante la contemplación o

la compasión, anticipa lo que Lacan formulará como la castración simbólica, la aceptación del límite como condición del deseo. En una época regida por el mandato de gozar sin medida, reconocer y sostener ese límite a través del arte, del cuidado y del lazo con el otro se convierte en un acto ético, político y subjetivo de resistencia.

Reflexiones finales

En conclusión, la propuesta schopenhaueriana de negar la voluntad como vía de liberación del sufrimiento enfrenta hoy obstáculos casi infranqueables ante la lógica del capitalismo tardío. Este sistema no sólo estimula el deseo, sino que lo institucionaliza como mandato estructural, convirtiéndolo en una necesidad ontológica y en una obligación existencial. El querer (aquella fuerza ciega que Schopenhauer buscaba suspender) se ha transformado en el núcleo operativo de la vida contemporánea: ya no se desea por impulso, sino porque el sistema exige desear.

La posibilidad misma de romper ese ciclo, de desligarse de la voluntad, se vuelve entonces un desafío permanente, pues la liberación ha sido colonizada por el mandato de la productividad y del goce. Frente a esta paradoja, urge repensar las formas posibles de resistencia, de interrupción o de desbordamiento del querer, sin recaer en su perpetua reproducción.

En este escenario, Schopenhauer nos ofrece dos vías que, sin prometer redención total, permiten abrir grietas éticas en la maquinaria del sufrimiento: la *compasión* y el *arte*. Ambas se configuran como dispositivos de suspensión, como gestos que interrumpen momentáneamente el movimiento incesante de la voluntad. No buscan negar la realidad, sino crear fisuras de sentido dentro de ella, espacios donde lo humano puede reconfigurarse y resignificar cómo vivimos y habitamos el mundo.

La compasión, en el pensamiento schopenhaueriano, dista de ser un móvil de la voluntad blanda o moralizante. Se trata más bien de

una intuición racional y estética del sufrimiento compartido, una experiencia que disuelve la frontera entre el Yo y el otro. Allí donde el capitalismo promueve la competencia, el aislamiento y la indiferencia, la compasión subvierte esas lógicas al restituir el lazo intersubjetivo, al reconocer en el otro no un rival ni un instrumento, sino un sujeto igualmente atravesado por el dolor de existir. En este sentido, la compasión no sólo humaniza, sino que también politiza el sufrimiento, al ofrecer una respuesta ética frente a la deshumanización estructural de la época.

Por su parte, el arte representa una vía de liberación que no implica evasión, sino suspensión activa del deseo. En la experiencia estética, el sujeto accede, según Schopenhauer, a las *Ideas*, las esencias inmutables del mundo, y experimenta así una forma de conocimiento desinteresado. El arte no elimina el dolor, pero lo transfigura simbólicamente, lo vuelve habitable. A través de la contemplación, la voluntad se silencia momentáneamente, y el sujeto accede a una dimensión de libertad interior que ninguna mercancía ni ideología pueden ofrecer. En este sentido, el arte se convierte en una resistencia silenciosa al imperativo de rendimiento, una afirmación de la vida que no necesita del éxito ni del consumo para justificarse.

De este modo, tanto la compasión como el arte pueden entenderse, entonces, como formas de insumisión espiritual. No son gestos de fuga ni actos de heroísmo, sino prácticas discretas que resisten la aceleración y la instrumentalización del ser. Se oponen al dominio del capital no por la vía de la violencia, sino por la del recogimiento; no por la acumulación, sino por la apertura. En un mundo que reduce al sujeto a productor o consumidor, estas experiencias reafirman su dimensión irreductiblemente humana: la capacidad de contemplar, cuidar, comprender y transformar. Conservar estos espacios del cuidado silencioso del humano bueno y la mirada del artista que suspende el mundo, constituyen una urgencia ética, no un lujo cultural.

Lo que Schopenhauer nos lega, en última instancia, no es una promesa de salvación, sino una invitación a resistir desde la interioridad. La suya es una ética de la tregua, una ontología de la pausa. La liberación, aunque fugaz y parcial, se alcanza en esos momentos

donde la voluntad se detiene y el sujeto vuelve a encontrarse con el mundo sin querer poseerlo. Allí, en la quietud del arte, en el silencio de la compasión o en la presencia del otro, se abre la posibilidad de una existencia más lúcida y menos alienada.

Schopenhauer nos recuerda, así, que incluso dentro del engranaje total del capital, persisten zonas de libertad interior, resquicios donde la vida desnuda, aunque frágil y transitoria, puede aún afirmarse sin cálculo, sin mandato y sin máscara.

Referencias

Aramayo, Roberto (2001), *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid.

Bauman, Zygmunt (2011), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.

Foucault, Michel (2009), *Nacimiento de la biopolítica*. *Curso del Collège de France* (*1978-1979*), Akal, México.

Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, España.

Harvey, David (2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, México.

Laval, Christian y Dardot, Pierre (2013), *La nueva razón del mundo*. *Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa Editorial, Barcelona.

Lazzarato, Maurizio (2013), *La fábrica del hombre endeudado*. *Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires.

López de Santa María, Pilar (2015), "Schopenhauer y el idealismo kantiano", *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, núm. 55, pp. 11-29.

Marx, Karl (1842), *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*, en Karl Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México [1982].

Marx, Karl (1857-1858), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (*Grundrisse*), Siglo xxi Editores, Madrid [1971].

Marx, Karl (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo xxi Editores, Madrid [1980].

Marx, Karl (1867), *El capital. Crítica de la economía política* (Libro I), Siglo XXI Editores, Madrid [1978].
Marx, Karl (1881), "Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich", en Teodor Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Revolución, Madrid [1991].
Marx, Karl (1885), *El capital. Crítica de la economía política* (Libro II), Siglo XXI Editores, Madrid [1979].
Marx, Karl (1894), *El capital. Crítica de la economía política* (Libro III), Siglo XXI Editores, Madrid [1979].
Marx, Karl y Engels, Friedrich (1846), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona [1970].
Neiman, Susan (2012), *El mal en el pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México.
Pavón-Cuéllar, David (2012), *Elementos políticos del marxismo lacaniano*, Paradiso, Ciudad de México.
Safranski, Rüdiger (2008), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona.
Schopenhauer, Arthur (1993), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI Editores, Madrid.
Schopenhauer, Arthur (2004a), *El mundo como voluntad y representación I* (trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María), Editorial Trotta, Madrid.
Schopenhauer, Arthur (2004b), *El mundo como voluntad y representación II* (trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo), Editorial Trotta, Madrid.
Schopenhauer, Arthur (2006), *Parerga y Paralipómena I* (trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María), Editorial Trotta, Madrid.
Schopenhauer, Arthur (2019), *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (trad. e int. de Pilar López de Santa María), Alianza, Madrid.

Fecha de recepción: 16/06/25
Fecha de aceptación: 8/10/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564405-435

Marguerite Duras o la escritura sobre el goce y la mirada. El homenaje de Lacan

*Leticia Flores Flores**

Resumen

A partir de la novela de M. Duras, *El arrebato de Lol V. Stein*, J. Lacan encuentra un relato, desde el campo de la literatura, que le permite mostrar el proceso mediante el cual la protagonista se ve sumergida en un vacío existencial, se desanuda de la cadena significante, y se sumerge en un goce mortífero. Lacan, fascinado por la escritura de Duras, le dedica un comentario en el Seminario Problemas Cruciales del Psicoanálisis, en el mismo año en el que aparece la publicación de la novela, y escribe un homenaje, el cual es objeto de un comentario aquí. Primero se presenta una semblanza tanto de la autora como de la obra.

Palabras clave: arrebato, goce, nudo, ser-a-tres, locura.

Abstract

Through the novel *The Ravishing of Lol V. Stein* by Marguerite Duras, J. Lacan finds a narrative, from the field of literature, that allows him to show the process by which the protagonist is submerged in an existential

* Profesora investigadora del Departamento de Educación y Comunicación. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [lefloresf@gmail.com] / ORCID: [0000-0002-7564-4543].

void, unties herself from the signifying chain, and plunges into a deadly jouissance. Lacan, fascinated by Duras' writing, dedicated a commentary to her in the Seminar Crucial Problems of Psychoanalysis in the same year in which the novel was published, and wrote a tribute, which is the subject of a commentary here. Firstly, a brief biography of both, the autor and the work itself is presented.

Keywords: rapture, jouissance, knot, being-three, madness.

El encuentro entre Jacques Lacan y Marguerite Duras tiene una historia que va más allá del momento en que el primero le rinde homenaje. Sin haber seguido la enseñanza de Lacan, la escritora parecía saber lo que Lacan transmitía en relación con el campo psicoanalítico. La casa donde vivía la escritora, en Saint-Germain-des-Prés, con su esposo Robert Antelme, era el punto de reunión de muchos intelectuales que militaban a favor de causas sociales y políticas de izquierda. El psicoanalista frecuentó la casa de la escritora en repetidas ocasiones, al igual que D. Mascolo, J. P. Sartre, S. de Beauvoir, F. Mitterrand, M. Blanchot, por mencionar algunos.

Duras y sus allegados participaron en movimientos tales como la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial, el movimiento estudiantil del 68 o la liberación de Argelia del gobierno francés, en la década de 1960. Muchas de las estrategias, desplegados y planes de acción se fraguaron en esa casa. Como bien lo señala Laura Adler, biógrafa de la escritora, M. Duras fue una mujer profundamente comprometida con su tiempo y que asumió sus principales luchas (Adler, 1998: 7). A partir de la publicación de la novela *El arrebato de Lol V. Stein*, en 1964, el vínculo entre ambos intelectuales se intensificó; la novela había cautivado a Lacan, lo que motivó una serie de encuentros entre ellos.

La vida y la obra de M. Duras están muy unidas. Su trabajo es enorme. Fue autora de una cuarentena de novelas, guiones cinematográficos y ensayos. Fue una escritora muy reconocida, algunos de sus guiones fueron llevados al cine: *El amante*, *India Song*, *Hiroshi-*

ma mi amor, *Natalie Granger*, entre otros. A esto habría que agregar numerosas entrevistas, algunas de las cuales pueden encontrarse en sitios de internet. Sus temas gravitan en torno al amor y a la pérdida, al desencuentro, a la soledad, a la violencia, al desamor, a la destrucción, al dolor. Temas ligados con la propia vida de la autora. Ella misma así lo confiesa a L. Adler: "las personas de mis libros son las de mi vida" (Adler, 1998: 7).

Duras fue conocida por una escritura difícil, sutil y enigmática. La novela que cautivó a Lacan puede ser considerada así. Escritura laberíntica, oscura, cuyo tema, el *arrebato* de una mujer por "amor", bordea el tema del vacío, de la memoria, de las complejidades del amor, de la pasión y de la locura. La novela muestra una forma posible de gozar en su relación con el amor y una forma de caída subjetiva, de desanudamiento de la propia identidad.

Duras nació en 1914, en Indochina (hoy Vietnam), colonia francesa en aquel tiempo, y no será hasta sus 18 años cuando se traslade con su familia a París, Francia, de manera definitiva. Su primera novela, *La impudicia*, la escribe en 1943, a los 29 años. *El arrebato de Lol V. Stein* la escribe en 1964, y *El amante*, novela con la que alcanza un éxito mundial (como para tener un mapa de su escritura), y con la que obtiene el premio Goncourt, es de 1984. Muere en 1996.

Su vida es una historia a veces dramática, de maltrato, de explotación y violencia por parte de su hermano y de su madre. La madre fue un personaje central en su vida. Tuvo con ella una relación de amor-odio, de abandono y desamor, pero también, paradójicamente, la madre fue quien la impulsó a estudiar, a salir adelante, a volar alto.

En uno de sus últimos libros, *Escribir* (2014), M. Duras habla de momentos donde la soledad, el silencio, el vacío, y la experiencia de vivir en soledad se recrudecieron y, al mismo tiempo, produjeron momentos fecundos, pues es ahí donde dos de sus más interesantes novelas fueron escritas. En ese periodo de 10 años, escribió *El arrebato de Lol V. Stein* y *El vicecónsul*, "sola, muy lejos de todo" en su casa de Neauphle. Los lugares donde vivió se reconocen en su escritura: "Sólo puedo decir que esa especie de soledad de Neauphle la hice

yo, fue hecha por mí. Para mí. Y que sólo estoy sola en esa casa. Para escribir. Para escribir, no como lo había hecho hasta entonces, sino para escribir libros que yo aún desconocía y que nadie había planeado nunca" (Duras, 2014: 15).

Por su lado, L. Adler nos revela otros aspectos más del momento creativo en el que Duras escribe *El arrebato*: "Dejo que actúe dentro de mí algo que, sin duda, procede de la feminidad […] es como si regresara a un territorio salvaje" (Adler, 1998: 7). Aunque al final de su vida ella misma se deslinda de los movimientos feministas, lo cierto es que fue una militante de esa causa y una defensora aguerrida del placer femenino. "Reivindicó el derecho a una sexualidad sin censura y fue, a lo largo de toda su vida, una mujer que ejerció una sexualidad muy activa" (1998: 8).

La novela que motivó el encuentro entre Duras y Lacan, como hemos dicho, es *El arrebato de Lol V. Stein*. Lacan no dejó nunca de referirse tanto a la novela como a su autora. Un año después de la publicación de la novela, es decir, en 1965, Lacan hará un comentario sobre esta obra en el seminario que impartía en ese entonces, Seminario XII, Problemas cruciales para el psicoanálisis 1964-1965,[1] y pocos meses después publicará un texto titulado *Homenaje a M. Duras*.[2]

La novela no fue muy bien recibida en ese momento por la crítica; sin embargo, fue una de sus novelas más conocidas y comentadas, sobre todo en el medio psicoanalítico, por los comentarios tan elocuentes que hizo al respecto Lacan. A éste parece fascinarle la novela. Busca a Duras, se cita con ella, habla de la novela. En el mencionado seminario, ya casi al final le pide a su colega Michel Montrelay que presente un comentario sobre esa obra en el mismo espacio, que además tiene mucho que ver con las elaboraciones que Lacan hacía en ese momento. Meses más tarde, Lacan publicará en la revista literaria *Cuadernos Renaud-Barrault* y dirigida por un famoso actor de teatro

[1] En el seminario del 23 de junio de 1965.

[2] Publicado por primera vez en *Cahiers Renaud-Barrault*, París, Gallimard, 1965, núm. 52.

francés, Jean Louis Barrault, el *Homenaje a Marguerite Duras* cuyo número estaría dedicado precisamente a la escritora. Años más tarde será publicado en otros espacios como en la revista *Ornicar?*, o en la compilación de trabajos de Lacan titulado *Otros escritos*.

Contexto histórico. Lacan y su enseñanza en los años sesentas

En 1965 la enseñanza de Lacan toma un giro importante. Podría decirse que es el inicio del último tramo de su enseñanza. En los primeros seminarios de Lacan encontramos un trabajo centrado en la insistencia de la primacía de lo simbólico. Antes, incluso, este autor dedicó algunos trabajos a la psicosis y al tema de lo imaginario (*El estadio del espejo*, *La agresividad en psicoanálisis*, por ejemplo) y a partir del Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1963-1964, Lacan se irá encaminando cada vez más hacia la reflexión en torno a la dimensión de lo Real. Ya en el Seminario XII nos encontramos con referencias constantes a figuras topológicas, la botella de Klein, el nudo Borromeo, por ejemplo, para transmitir las ideas y los giros teóricos que está trabajando en ese momento, como el del objeto *a* (causa de deseo), que desarrolla extensamente un año antes, en el Seminario XI, ya mencionado.

Literatura y psicoanálisis

El tema de la relación entre la literatura y el psicoanálisis se presenta desde muy temprano en la historia del psicoanálisis en los primeros escritos de Freud. Este psicoanalista nunca dejó de insistir que, en los mitos, en la literatura, en el teatro, se puede reconocer que "el artista siempre lleva la delantera", que el artista "siempre precede al analista y le facilita el camino". Y esta idea Lacan no la deja pasar en su breve texto *Homenaje a M. Duras*. Ahí Lacan dirá: "hay una convergencia entre la práctica de la letra y el saber sobre el inconsciente" (Lacan, 1965: 2). El sufrimiento, el desvalimiento, la soledad y la locura, te-

mas que el escritor plasma muchas veces desde su propia experiencia, transformada en "una práctica de la letra", se vuelve una fuente de saber para la teoría psicoanalítica.

En una carta dirigida a Stefan Zweig, el 7 de febrero de 1931, (Gay, 2000: 20) Freud le confiesa a su amigo: "he leído más acerca de arqueología que de psicología" al hacer referencia a su preciada colección de antigüedades griegas, romanas y egipcias. Freud reconocía en la producción artística una anticipación al descubrimiento del inconsciente y una fuente invaluable para la comprensión del alma humana. Entre literatura y psicoanálisis, entre la ficción y la realidad existe una con-fusión y un entrecruzamiento, pues encontramos que, en la primera, suelen exponerse las motivaciones más profundas de los personajes, se devela una mirada del ser humano clara y transparente, y donde los enigmas de nuestra condición subjetiva se esclarecen. El texto literario puede servir como pre-texto para el texto teórico, y el texto teórico también auxilia al escritor(a) en su trabajo de creación. Con el arte y la literatura es posible, con frecuencia, superar los límites y las asperezas del lenguaje teórico. El poeta posee un saber, sin saber que sabe. Freud lo expresaba a su amigo el poeta Arthur Schnitzler en una carta: "A menudo me he preguntado con asombro cómo había llegado usted a tal o cual conocimiento íntimo y secreto que yo había adquirido sólo después de una prolongada investigación sobre el tema, y finalmente llegué a envidiar al autor a quien antes admiraba" (Freud, 1963: 282).

Lacan, al igual que Freud, utilizó innumerables referencias literarias para extraer de ellas alguna enseñanza o para ilustrar algo de su teoría. Ambos se sirvieron tanto de textos antiguos, mitos, literatura clásica como moderna. Apoyarse en la literatura es una postura ética que comienza con Freud y que Lacan continúa, aunque ciertamente de manera distinta, ya que si bien Freud en ocasiones coqueteó con la idea de lo que se conoce como psicoanálisis aplicado, Lacan fue más crítico al respecto; su interés residió sobre todo en buscar una verdad, un esclarecimiento sobre la condición humana, a partir de la ficción. Podríamos considerar más a la ficción como tierra fértil para revelar los complicados procesos psíquicos, que lo que exponen las

"laboriosas investigaciones", y las complejas elaboraciones teóricas. Sin olvidar que somos seres de lenguaje, y es a través y con las palabras conocidas y familiares, como podemos acercarnos y reconocer los procesos que intervienen en la vida psíquica.

En muchos de sus seminarios, Lacan se dedica a analizar textos de filósofos y de algunos de los grandes clásicos como Shakespeare, Platón, Sófocles, Gide, Goethe o Joyce y con ellos apoyarse en su enseñanza. Estos autores iluminan y permiten profundizar en los temas de los que se ocupa el analista. Recordemos que, en sus primeros seminarios, el interés de Lacan es promover y mostrar la primacía de lo simbólico por sobre lo imaginario y lo real. Sin embargo, en su *Homenaje*, podemos situar un Lacan cuyo interés transita hacia lo Real, y para transmitirlo, dada su complejidad, se sirve de disciplinas como la topología o la lógica.

Lacan dice en el *Homenaje*:

> La única ventaja que un psicoanalista tiene derecho de sacar de su posición, aun cuando esta le fuera reconocida como tal, es la de recordar con Freud que, en su materia, el artista siempre lo precede, y que no tiene por qué hacerse el psicólogo allí donde el artista le abre el camino.

Lo que se propone demostrar con Marguerite Duras, no es sólo la estructura de "un caso clínico" (como él mismo lo llega a decir), sino la construcción de un personaje que nos habla del vacío, de la soledad, del dolor, de la "desubjetivación", de las complejidades del deseo, del amor, de la pasión y del goce.

En el mencionado escrito, Lacan dirá que Duras "resulta saber sin mí lo que yo enseño" (Lacan, 1965: 2). Lacan cita a Duras con frecuencia en sus seminarios y, por su parte, Duras no dejará de hablar de Lacan nunca más.

Marta Mattoni en su libro *Conversación con M. Duras. J. Lacan como trasfondo*, recoge los dichos, declaraciones, encuentros que desde la posguerra se sucedieron entre Marguerite Duras y Jacques Lacan. Nos dice que Lacan cita textos de Duras en muchos de sus se-

minarios, aludiendo fundamentalmente a *El arrebato de Lol V. Stein*, así como a una de sus primeras novelas: *Un dique contra el Pacífico*, mientras que Duras, a su vez, habla de Lacan con frecuencia. Lacan se interesó en Marguerite Duras seguramente porque encontró en ella un punto de apoyo en el giro que estaba tomando su enseñanza en ese momento. Por otro lado, para Marguerite Duras, Lacan estuvo presente en sus dichos durante sus últimos 30 años porque encontró ahí un respaldo intelectual importante.

Cuenta Duras del encuentro que tuvo con Lacan: "Me dio cita a medianoche en un bar. Me asustó. Era en un sótano. Para hablar de *Lol V. Stein*. Me dijo que era un delirio 'clínicamente' perfecto. Empezó a interrogarme. Durante dos horas. Al salir me tambaleaba" (Rabaté, 2011: 170).

Hay otra versión de este encuentro, que figura en una colección de anécdotas lacanianas, y refiere que M. Duras había operado un cambio radical de estilo con esa novela y tenía miedo de no encontrar lectores. Fue en esa posición de soledad subjetiva, cuando recibió la llamada de Lacan, proponiendo un encuentro. Acude a la cita acordada y ella llega primero. Poco después, ve a Lacan abriéndose paso entre las mesas hacia ella. En un tono cálido y afectuoso, cuando ya se encuentra cerca de ella, él le dice: "¡Usted no sabe lo que está diciendo!"

En su libro publicado en 1993, Duras dice al respecto:

> En Lol V. Stein ya no pienso. Nadie puede conocer a Lol V. Stein, ni usted ni yo. Y hasta lo que Lacan dijo al respecto, nunca lo comprendí por completo. Lacan me dejó estupefacta. Y su frase: "no debe de saber que ha escrito lo que ha escrito. Porque se perdería. Y sería la catástrofe", para mí esa frase se convirtió en una especie de identidad esencial, de un "derecho a decir" absolutamente ignorado por las mujeres (Duras, 2014: 22).

La protagonista: Lol V. Stein

En una entrevista concedida a Pierre Dumayet en 1992-1993, en Trouville, uno de los lugares donde llegó a vivir, cerca del mar y del bosque (quizás evocando sus años en Indochina), cuenta que esta novela la escribe en condiciones difíciles. Había estado muy enferma por su adicción al alcohol, se encontraba en recuperación, lo cual, confiesa, fue muy difícil porque sentía mucho miedo de escribir en estado de sobriedad. Había tenido también un desencuentro amoroso. Además, en aquella época, trabajaba como voluntaria en un Hospital Psiquiátrico en las afueras de París, y es ahí donde conoce a una mujer, que será la inspiración del personaje Lol V. Stein.

La paciente, primero la conoce en un baile que organiza el hospital, y más tarde la busca para hacerle una larga entrevista, de casi todo un día. La chica cree que Duras es psiquiatra, y le ofrece toda su historia de vida. Esa mujer, que fue la inspiración de la novela –dice Duras– se comportaba como un autómata. Quería mostrarse igual que cualquier persona, pero cuanto más lo hacía, más le llamaba la atención. Era una mujer de 30 años, hermosa, sin mostrar signos de los deterioros físicos que acompañan a veces a la locura. No olvidemos que el alcohol le permitía a Duras evadir el tema de la locura, tan presente en su historia familiar. Ahora, privada del alcohol, se identificaba con esa chica del hospital psiquiátrico de Villejuif. Duras quedó cautivada, arrobada, por esa mujer. Y así decide escribir la historia. No le resulta fácil. Dicen que hay nueve borradores distintos que fue modificando hasta lograr la versión final.

> Fijé en locura el devenir de Lola Valérie Stein [allí en medio de la soledad y el borde del abismo]. Hallarse en un agujero, en el fondo de un agujero, en una soledad casi total y descubrir que solo la escritura te salvará. No tener ningún argumento para el libro, ninguna idea de libro. Una inmensidad vacía. Un libro posible. Delante de nada. Delante de algo así como una escritura viva y desnuda, como terrible, terrible de superar (Duras, 2014: 16).

La novela

Desde el punto de vista cronológico, podríamos dividir la novela en 3 escenas que se suceden en el tiempo.

Primera escena. Antecedentes

Lol, el personaje de la novela, tiene 19 años cuando conoce a Michael Richardson de 25, durante unas vacaciones en T. Beach, en Inglaterra. Michael se compromete con Lol y los padres aceptan la boda, siempre y cuando esperen al menos 6 meses, por lo que la ceremonia tendría que celebrarse en otoño. Estando en T. Beach, se realiza el gran baile de la temporada, es decir, "el acontecimiento" que va a desencadenar un estado del que Lol ya no volverá a dejar más, un estado de vacío que la va a poseer completamente.

Entonces, Lol acude al gran baile que se celebraba en el casino de ese lugar. Estando en ese baile, Michael, el novio, se enamora de una mujer que llega al baile ya muy tarde, una mujer mayor. El flechazo entre esa mujer –Anne Marie Stretter– y Michael fue inmediato. Es así que Lol se vuelve el centro de las miradas, y ella misma no separa su mirada de aquella pareja. La acompaña su amiga Tatiana, quien le toma la mano como consuelo quizás, quedándose así hasta el amanecer cuando el baile termina y Michael se va con aquella señora. Es en ese momento, cuando ellos se van y Lol ya no puede verlos más, que Lol sufrirá una crisis; se desvanece y permanecerá las siguientes semanas en un estado de postración.

La misma Duras describe en una entrevista lo que pasó con Lol en ese momento:

> Lol fue testigo de ese amor naciente. Vio todo el asunto. Presenció el suceso hasta tal punto que se perdió de vista a ella misma. Se olvidó de que era a ella a la que ya no querían. Ella estaba a favor de ese nuevo amor. Eso pasó en el baile. Fue maravillosa esa desposesión, esa destrucción de Lol. Admirable poder ver como tu propio amor se enamora de

> otra. Se quedó tan maravillada que la marcó para toda la vida (Dumayet, 1992-1993: s.p.).

La razón de su sufrimiento no fue por haber sido abandonada, no sufrió por amor, sino por el efecto de separarse de ellos. Le habría gustado llevar una vida de parásito. Ella gozaba mientras los veía, en el baile. Mientras tanto ella se olvidó de sí misma. Le habría gustado seguir viéndolos, verlo todo, hasta sus relaciones más íntimas. Pero no supo más de esta pareja. Lo que vemos es, en palabras de Duras, la *despersona*. Es como la abolición del sentimiento y de la propia identidad.

Lol mira esta escena sin muestras de sufrimiento… Lo que le produjo el arrebato fue que la pareja se marchara quedando Lol por fuera, sin poder mirar cómo es que un hombre desnuda a una mujer. Esta escena faltante la deja anonadada, suspensiva, desnuda. Fuera de la escena, fuera del tiempo, de la angustia y del cuerpo. Al ser reemplazada por la otra mujer, Lol se queda despojada de su propio cuerpo.

Segunda escena

Tras ese *acontecimiento* inicial, comienzan 10 años que podemos llamar "de latencia".

Poco a poco, Lol sale del estupor que la había confinado en su cuarto durante semanas después del baile. "La postración de Lol, se diría, estuvo marcada por signos de sufrimiento. ¿Pero qué decir de un sufrimiento sin sujeto?" (Duras, 1964: 21).

De momento, Lol está en S. Tahla, en casa de sus padres. Ella pareciera encontrarse suspendida, en un duelo sin fin, en una condición, insisto, de "un sufrimiento sin sujeto". Lol vive de manera interminable el dolor que experimentó en la escena del baile. Parece que, poco a poco, se va calmando. Más tarde se sabrá que Michael Richardson deja la ciudad para irse a vivir a Calcuta.

Una noche, Lol sale de su casa por primera vez. Cuando está en el zaguán, ve a un hombre acercarse, Jean Bedford. Ella primero

se esconde, pero luego se miran, y se sonríen. Él intuye que se trata de esa chica cuya historia conocía todo el mundo en el pueblo. Cree que tiene miedo y se ofrece a acompañarla. Ella lo sigue dócilmente. Parece que se establece un vínculo entre ellos. Él se siente atraído hacia la chica. En algún momento, cuando Lol se muestra desorientada, le llama a la madre de ésta para que venga a buscarla. Poco tiempo después, la pide en matrimonio. Se casan, y parten a vivir a U. Bridge.

Pareciera que esta unión le permite a Lol tener una vida "normal", muy ordenada, muy estructurada, apacible, lejos de su pueblo natal. La pareja tiene 3 hijos, y así viven durante 10 años.

En general lleva una vida tranquila, demasiado quizás, caracterizada por una rutina muy bien establecida y pacificadora para Lol. Ella vive en un mundo muy metódico e impersonal. Hace pensar en esa descripción que hace de ella la misma autora: una persona despojada de subjetividad.

Tercera escena

Luego de ese tiempo, vuelven a su ciudad natal, a S. Tahla, donde va a encontrar a la pareja de amantes compuesta por Jacques Hold y Tatiana Karl (vieja amiga de la infancia y quien sujetó su mano durante todo el baile aquel). Esto pondrá en marcha lo que Lacan llama el nudo, que, como veremos más adelante, se diferencia del fenómeno de la repetición. Ella sigue teniendo una vida muy ordenada, realiza caminatas por la ciudad todas las tardes, sin rumbo fijo.

Volvamos a ese encuentro con la pareja de amantes. Un día que Lol miraba desde su casa hacia la calle, ve pasar a un hombre y una mujer. Reconoce a la mujer, mal, pero al final, su rostro le dice algo, es Tatiana Karl, la amiga del colegio que estaba con ella en el baile. Tiempo después, durante sus habituales paseos por la ciudad, reconoce al hombre que acompañaba a su amiga aquella vez. En ese momento él salía de un cine y Lol lo sigue.

Presiente que se va a reunir con Tatiana Karl. Le sigue por toda la ciudad hasta que llega a un hotel, donde efectivamente se encuentra con aquella amiga que ahora reconoce con toda claridad. Mientras ellos entran al hotel, Lol se tumba en un campo de centeno, justo detrás del hotel, y mira hacia una de las ventanas iluminadas del hotel, ve la figura de Tatiana, desnuda bajo sus cabellos negros, y se queda ahí hasta que los amantes se van. Lol se queda arrobada, viendo.

Después de ese encuentro en el hotel, Lol busca a Tatiana, investiga dónde vive, ronda varias veces su casa hasta que decide ir a visitarla. Ello sorprende al mismo marido de Lol, pues nunca había tenido vida social alguna. Lol toca la puerta y encuentra a Tatiana en compañía de su esposo Pierre y el ayudante de éste, Jacques Hold, justamente el amante del hotel. Uno como lector confirma justo hasta este momento, que se trata, además, del narrador de la historia en la novela. Cuando Lol entra, Jacques se da cuenta de la mirada devorante que Lol le dirige cuando saluda a Tatiana.

Lol promueve más encuentros, organiza una salida con todos y los invita a su casa. Ya ahí, Lol tendrá primero una larga conversación con Tatiana. Más tarde ella y su marido se retiran y se queda sola con Jacques, pues el marido de Lol también se había retirado ya. En ese momento, Lol le revela que lo vio en el hotel con Tatiana. "A usted lo he elegido", le dice Lol a Jacques; ella lo besa y a partir de ese momento, Jacques quedará capturado, convertido en el hombre elegido. Lol le cuenta que los estuvo viendo tras la ventana iluminada del hotel, Tatiana desnuda tras su negra y larga cabellera. Él le ofrece dejar a Tatiana, pero Lol le ruega, le implora que no lo haga. Él acepta y le dice que se verá con Tatiana el martes siguiente en el hotel.

El martes siguiente, mientras espera que llegue Tatiana, Jacques logra ver tras la ventana a Lol, recostada en el campo de centeno, afuera del hotel. Él se da cuenta que tiene que sostener su interés por Tatiana ante los ojos de Lol para mantener su vínculo con ella. Mientras Jacques ame a Tatiana, Lol lo amará a su vez a él. Ser-de-a-tres, así lo define Lacan, como lo veremos más adelante. Jacques le contará de las escenas de amor que supuestamente tiene con Tatiana, y a su vez, Lol empezará a hablar de aquel novio de T. Beach. A Jac-

ques le va a confesar que desde que esa mujer entró al baile, ella dejó de amar a su prometido.

Al final, Jacques acompañará a Lol a T. Beach a ver de nuevo el casino donde tuvo lugar el baile; luego a la playa a comer. Se quedan en un hotel a pasar la noche, están en la cama, él la desnuda, y ella entonces parece que empieza a delirar. Tiene una crisis, como describe la misma autora, es como una abolición de ella misma.

La novela termina con la misma escena del hotel donde se encuentra Jacques con Tatiana y Lol, afuera, recostada en el campo de centeno, mirando.

El *Homenaje a Marguerite Duras* en la enseñanza de Lacan

El *Homenaje a Marguerite Duras* es un texto, como suelen ser los textos de Lacan, un tanto críptico. Abundan los juegos de palabras, lo cual, en la versión traducida, se hace aún más complejo. Al mismo tiempo, ello lo convierte en un texto más interesante, más rico, en cuanto a la posibilidad de sugerir, mediante la multiplicidad de sentidos, algo más sobre la complejidad humana.

Se trata de un texto que anticipa lo que Lacan empezaba a elaborar en aquellos años. ¿Qué había promovido hasta entonces? Hemos dicho aquí, que Lacan se había enfocado en sus primeros seminarios en promover la primacía de lo simbólico. Recién había trabajado la idea de la dialéctica del deseo y la demanda. El grafo del deseo y su circuito lo encontramos en varios de sus seminarios. El giro que veremos en el Seminario XII, Momentos cruciales para el psicoanálisis (1964-1965), apunta a mostrar la relación del deseo con ese objeto indescriptible, el objeto *a*, causa de deseo, en su unión con la vida vacía. De ahí que el texto de Duras le viene como anillo al dedo a Lacan. El deseo como deseo del Otro y su relación con el objeto causa. Cito:

> Las múltiples consideraciones sociológicas que se refieren a las variaciones de una época a otra de la pena de vivir, son de poca monta

> comparadas con la relación de estructura que, por ser del Otro, el deseo sostiene con el objeto que lo causa (Lacan, 1965: 5).

En la novela encontramos una referencia constante al tema de la mirada, de la gramática del sujeto, el "ser de a tres", que la novela trata de manera elocuente. Incluso la novela misma, como la he presentado aquí, se puede pensar a partir de tres momentos. El baile, un intervalo, y el regreso de Lol a su pueblo natal. Luego también los personajes: la arrebatada, la arrebatadora y los arrebatados. El arrebato atraviesa el texto mismo, a cada personaje, a la escritora y a nosotros. Es así como Lacan empieza haciendo una reflexión en torno al término *arrebato*. Éste se muestra en una forma extraña del amor que se denomina ser-de-a-tres. Es un amor cercano al amor cortés, el cual se muestra vacío, sin sujeto.

En *El homenaje* puede verse una anticipación a los últimos trabajos de Lacan: *Lituraterre* (1971), el nudo borromeo, el seminario *El Sinthome* (1975-1976), trabajos donde vemos que la función de borde de la escritura puede contener la locura dándole un límite. En esta vía, Lacan va a desarrollar una nueva teoría del *Sinthome* como nudo que permite abrochar lo real (el goce), lo simbólico (el lenguaje) y lo imaginario.

Lacan, como hemos dicho, subraya el valor de verdad de la literatura, cuando insiste que la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente, pero, nos advierte, no en tanto ciframiento de sentido, sino en el punto en el que la letra hace borde con el vacío que se intenta aproximar con el objeto.

Lacan inicia, decíamos, conjugando el término que da título a la novela: RAVISSEMENT. ARREBATO, arrobamiento, embeleso. Y enseguida nos ubica. No se trata de hacer un psicoanálisis aplicado, se trata más bien, de hacer convergir el saber sobre lo inconsciente con la "práctica de la letra". Motivo suficiente para hacerle un homenaje a la escritora, nada usual, por cierto, en Lacan. Y habría que agregar, aunque queda entre líneas, el tema de la locura que porta la protagonista, no exactamente por una "traición" amorosa, sino porque esa "traición" la sumerge en la dimensión del goce. Esa lo-

cura ya se dibujaba desde antes en la vida de la protagonista. Así lo narra su amiga Tatiana: "desde niña, parecía no estar ahí", relata al inicio de la novela. A ello habría que agregar la "locura" de la autora misma, que se da en un momento complejo en su vida, pues vivía penas de amor y soledad, un intento por dejar el alcohol, que lucha por sobrevivir, que se resiste a la propia disolución anudando su cuerpo a la letra, haciendo nudo, como después se verá cuando Lacan analice la escritura de J. Joyce en el seminario arriba mencionado, *El Sinthome*.

Arrebato. Es una palabra que conduce a la idea de cautiverio, rapto, exilio, arrobo. Es un significante que se nos vuelve enigma. Nos presenta a una figura herida, exiliada de las cosas, frágil, que uno no se atreve a tocar, pero que te atrapa y te conmueve en su terrible soledad.

Enseguida, Lacan hace referencia a un juego, cuando comenta la escritura del nombre propio: Lol V. Stein. En español, ese juego es lo que conocemos como el juego "piedra, papel y tijera", llamado juego de la morra en francés, pero que también hace referencia, por homofonía, al juego del amor. Entonces, se trata del arrebato de una mujer, en el juego del amor. Y en el juego del amor, dice Lacan leyendo esta novela, hay que contarse de a tres. Hay tres personajes, que hacen nudo siempre. Pero también tres escenas, sin olvidar que también estamos ahí tres: Lacan, Duras y el lector.

Lacan en este *Homenaje* insiste en marcar la diferencia entre la dimensión de la repetición –donde aparece la posibilidad de recrear algo nuevo– y la dimensión del goce, donde la pulsión sólo busca su extinción, su agotamiento. Entonces, lo que vemos allí en la trama, en lo que más adelante va a suceder, es decir, el encuentro de Tatiana con Jacques Hold, se hará, no un acontecimiento, es decir, repetición de la primera escena, sino un nudo. Justo es ahí donde el lector, como lo hemos dicho, se da cuenta de que el narrador es el mismo J. Hold, que también es un personaje central en la trama, y que porta la voz de la angustia que la historia desencadena:

> Se pensará, según algún cliché, que Lol repite el acontecimiento. Pero hay que examinar las cosas en detalle. […] Lo que allí se rehace[3] no es el acontecimiento, sino un nudo. Y es lo que este nudo encierra lo que propiamente arrebata, (*ravi*) pero ahí de nuevo ¿a quién? Lo menos que puede decirse es que la historia aquí pone a alguien en la balanza, y no solo porque Marguerite Duras lo convierta en la voz del relato; el otro integrante de la pareja. Su nombre, Jacques Hold. Porque tampoco él es lo que parece cuando digo; la voz del relato. Más bien es su angustia. Y aquí vuelve de nuevo la ambigüedad; ¿la suya (su angustia) o la del relato? (Lacan, 1965: 1-2).

Si volvemos a la primera escena, donde Lol es ocultada/desvestida por su amante en el baile al irse con otra mujer, mientras ella mira la escena en un rincón detrás de las plantas. ¿Por qué ella se desvanece cuando la pareja finalmente se va? Ahí Lol es despojada (*derobée*), pero también des-vestida de su amante. Si todo se detiene para ella cuando se van, es precisamente porque Lol se queda fijada en el instante, fuera del tiempo, en un goce no calculable ni medible, suspendida/detenida en el tiempo y el espacio, en un goce estático. Lol no pudo separarse de ese objeto, sin aquello que la pudiera arropar frente a la desnudez que su fantasma la arroja. Lol hubiera querido seguir viéndolos y ella también ser vista. Pero todo se detiene. Señala Lacan que, en el amor, el otro te reviste (*te viste*) de una imagen de sí mismo, y cuando te *desvisten*, uno queda despojado de esa imagen.[4] Recordemos que ya antes, mucho antes del baile, Lol parecía "no estar ahí", es decir, parecía encontrarse vacía, desvestida (Lacan, 1965: 3).

Recapitulando, podemos ver que, en la primera escena, la del baile, Lol se "petrifica", se des-anuda, al perder –de manera imaginaria– el vestido que cubría su fantasma. En dicha escena, aparece un nudo que se cierra, que se coagula, sin posibilidad de inventar alternativas, salidas, tan sólo puede quedar ahí fijada, fuera del tiempo, arrebatada.

[3] Lacan se refiere a la tercera escena en la novela.

[4] Aquí Lacan está haciendo un juego de palabras con los términos *revetir*, *derober*, *habiller*, *deshabiller*, es decir, revestir, despojar, vestir y desvestir.

Dice J. A. Miller:

> Es necesario darse cuenta de que, cuando se habla de repetición, cuando decimos que eso ocurrió una primera vez, se repite por segunda vez y lo que sigue, se trata de una cronología bien tranquila. Para poder afirmar eso hay que disponer de la flecha del tiempo, de un antes y de un después que se ubican tranquilamente en su lugar. La historia de Lol es distinta. Acá el antes y el después no presentan esa tranquilidad (Miller, citado en Bustamante, 2016, s.p.).

En la tercera escena, cuando Lol se encuentra con Tatiana y conoce a J. Hold, se produce una especie de re-anudamiento cuando Lol le pide a Jacques que se encuentre en el hotel con Tatiana para ella poder mirarlos, desde el campo de centeno, a través de la ventana. Ahí se produce lo que Lacan llama un ser-a-tres, condición que le permite a Lol re-construir un nudo para sostener su fantasma, vestirlo a partir de la mirada del cuerpo de Tatiana, de su cabello negro, en el encuentro con su amante, J. Hold.

La mirada en la primera escena es elocuente. Lol mira, es mirada, deja de mirar, se desvanece. No hay palabra. Hay goce, tan poéticamente mostrado por Duras en palabras del personaje/narrador J. Hold:

> Me gusta creer, como creo, que si Lol es silenciosa en la vida es porque ha creído, durante la brevedad de un relámpago, que esa palabra podía existir. Carente de su existencia, calla. Sería una palabra-ausencia, una palabra-agujero, con un agujero cavado en su centro, ese agujero donde se enterrarían todas las demás palabras. No se habría podido pronunciar, pero se habría podido hacerla resonar […] esta palabra, que no existe, está ahí, sin embargo: os espera a la vuelta del lenguaje, os desafía, indómita, a levantarla, a hacerla surgir fuera de su reino horadado por todas partes a través del cual fluye el mar, la arena, la eternidad del baile de Lol V. Stein (Duras, 1964: 40-41).

En la escena del hotel, Lol mira mirando y sin mirar. Enmarcará, en la ventana del cuarto del hotel donde se encuentran Hold y

Tatiana, al fantasma; ella mirará desde el campo de centeno aquella ventana. Lol se ubica en ese goce estático como una mancha gris, el objeto mirada se localiza ahí (como en la primera escena detrás de las plantas); Lol intentará llevar a cabo la escena inconclusa de la noche del baile, buscando tramar su cuerpo real a la imagen del cuerpo de otra mujer desvestida por un hombre, y así encontrar un cuerpo que le dé cuerpo a ella.

"La mirada como una envoltura, no tiene ni adentro ni afuera, la mirada de Lol sutura todas las otras miradas. Toda la mirada será la tuya, Lol, como la de Jacques Hold fascinado se dirá para sí mismo dispuesto a amar a toda Lol" (Lacan, 1965: 3).

Lol se realiza en este ser-de-a-tres en el que queda suspendida. El ser-de-a-tres es la solución de Lol a la "despersona", como diría Duras. Debe anudarse, dice Lacan, de otra manera, ya que para atraparla hay que contarse tres (Lacan, 1965).

> No equivoquen acerca del lugar aquí de la mirada. Lol no ve nada, pero lo que sucede la realiza. Lol hace surgir la mirada en su estado de objeto puro con las palabras: "desnuda, desnuda bajo sus cabellos negros". Esas palabras, en labios de Lol, engendran el paso de la belleza de Tatiana a la función de mancha intolerable que pertenece a ese objeto. Entonces, ya no podrá mantener la imagen narcisista del amado para contener su enamoramiento. Ahora estará abocado a realizar el fantasma de Lol. No interesa aquí el personaje de Hold más que en la medida que él es en el ser a tres en que Lol se suspende (Lacan, 1965: 4).

Pareciera que Lol no puede vivir por su cuenta, lo cual la llevará a experimentar, más tarde, su última crisis, cuando emprende con J. Hold el viaje para visitar de nuevo aquel casino donde tuvo lugar el baile que la sumergió en la crisis inicial. Ahí, tendrá con Hold un encuentro sexual, pero será para ella un encuentro imposible, un encuentro de dos, que la vuelve a desanudar.

La novela y la reflexión que hace Lacan de ella nos pueden servir para poner a funcionar, en el último tramo de su enseñanza, el tema

de la locura más allá del Edipo, y su posible salida al anudarse en ese ser-de-a-tres.

Por un lado, estamos de acuerdo con que Lol enloquece. La necesidad de comprender de Hold y su deseo hacia Lol, la empuja a ese desencadenamiento. Sobre la psicosis de Lol se ha escrito mucho, está demarcada por el hecho de que ella no tiene cuerpo –ya que no hay un apoyo imaginario para que éste sea posible–, la ausencia de dimensión imaginaria la deja suspendida fuera del tiempo, sin una historia articulada diacrónicamente aunque con un intervalo, una latencia de 10 años, durante la cual Lol parece llevar una vida normal.

Lacan hace un viraje respecto a Freud cuyo interés se centraba más en la neurosis, introduciendo la psicosis como paradigma del des-anudamiento del cuerpo, como retorno desde lo real de un proceso de desubjetivación donde se desanudan lo simbólico y lo imaginario, pero, además como posibilidad de entender la estructura misma del sujeto. Lacan hace de la psicosis el paradigma de la estructura, y, en la medida que avanza en su enseñanza, va pasando de un modelo discontinuo (en el cual las estructuras están demarcadas con mayor claridad) a uno continuo en el que se borran los límites claros de las estructuras clínicas y en el que el ordenamiento será dado por las formas de anudamiento, que tomarán énfasis frente a la declinación del Nombre del Padre.

Es interesante la "solución" propuesta, tanto por la escritora como por el psicoanalista, del ser-a-tres, pues muestra la importancia del tercero, de la colectividad, si se puede decir así, cuando la subjetividad desfallece. Lol, a pesar de encontrarse sumergida en el goce, busca la manera de sostener o recuperar una imagen de sí desfalleciente mediante su acercamiento a la pareja Tatiana-Jacques Hold, restableciendo un nudo que había quedado roto. Con ello se podría afirmar que para que el proceso de subjetivación tenga lugar, es necesario romper con la relación dual en introducir un Otro que haga posible el pasaje al orden de la vida. Lol se vio invadida por la presencia de un sufrimiento extremo e insoportable, pero al mismo tiempo logró anudar, en ese ser-a-tres, el derrumbe subjetivo sufrido.

Por último, podemos decir que Lol nos dice también algo acerca de la condición femenina, en tanto bordea el enigma de la feminidad y el goce femenino, una posición de un goce Otro por fuera del goce fálico, es decir, cuando nos muestra lo ilimitado del amor y lo no subjetivable del goce. Lol es aquella que no está ahí donde está su cuerpo que, a la manera histérica, hace de un hombre el vehículo para llegar a una mujer. Recordemos que Lacan afirmaba que el enigma de la histérica gira en torno al goce de la otra mujer que porta el misterio de la feminidad, por ejemplo, en el caso de Dora, la joven que Freud analizó, era la Sra. K, la amante del padre, la que sabía al respecto. En Lol V. Stein, vemos que también le interesa el misterio de la feminidad, pero su condición de arrobo, desvestida, desposeída, la arroja más hacia una posición psicótica, de certeza de ser mujer. Incluso habría que pensar en un tipo de psicosis ordinaria que le permite estar en el mundo, haciendo nudo en él.

Nos encontramos con un texto necesario para pensar lo femenino en estas épocas de arrebato. El drama, como lo dijo Lacan al final del *Homenaje*, de la unión de la vida vacía con el objeto indescriptible, la búsqueda de una nueva ética (imposible) del amor.

Referencias

Adler, Laure (1998), *Marguerite Duras*, Anagrama, Barcelona.

Bustamante, Ani (2016), "Homenaje a M. Duras (Lacan 1965)", *Trazo Freudiano*, 21 de noviembre, [https://trazofreudiano.com/2016/11/21/homenaje-a-m-duras-lacan-1965/].

Dumayet, Pierre (1992-1993), "Entrevista a M. Duras", [https://escritorasunidas.blogspot.com/2011/02/entrevista-marguerite-duras-por-pierre.html].

Duras, Marguerite (1964), *Le ravissement du Lol V. Stein*, Belin-Gallimard, Paris.

Duras, Marguerite (2014), *Escribir*, Tusquets, México.

Freud, Sigmund (1963), *Epistolario 1873-1939*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Gay, Peter (2000), "Texto introductorio", en catálogo *Sigmund Freud*, *coleccionista*, Antiguo Colegio de San Ildefonso, México.
Lacan, Jacques (1965), *Homenaje a Marguerite Duras del arrebato de Lol V. Stein*, [https://biblioteca.ucm.es/data/cont/media/www/pag-61249/Homenaje%20a%20Marguerite%20Duras.pdf].
Lacan, Jacques (2019), *Problemas cruciales para el psicoanálisis* (*versión crítica)*, Seminario XII 1964-1965, traducción de Ricardo Rodriguez Ponte, [https://e-diccionesjustine-elp.net/].
Rabaté, Jean Michel (2011), *Lacan literario*. *La experiencia de la letra*, Siglo xxi Editores, México.

Fecha de recepción: 25/02/25
Fecha de aceptación: 21/05/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564437-458

Entre infancias y niñeces: mirada sociohistórica sobre su construcción y atenciones institucionales

*Eliud Torres Velázquez**

Resumen

Actualmente, en México y Latinoamérica, los estudios en torno a las niñas y los niños se multiplican, los espacios sociales y universitarios de discusión se amplían más allá de coyunturas políticas o agendas de agencias financiadoras, y ya no sólo se hace investigación sobre y por las infancias; ahora se trata de investigar con y desde las perspectivas de las niñas y los niños, pues se les reconoce como sujetas y sujetos sociales con derechos humanos específicos. De estos tránsitos, complejidades, tensiones y vicisitudes en el cambio de siglo trata el presente ensayo. También es un recorrido sobre otras niñeces, menos visibles, algunas más vulnerables o cuyas experiencias no son muy reconocidas, pero cuyos debates sobre sus condiciones particulares han influido en las maneras de concebir a las infancias, además de colocar elementos críticos sobre cómo se ha intervenido desde experiencias situadas.

Palabras clave: niñeces, sujeto social, derechos de la infancia, intervención, psicosocial.

* División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación y Comunicación. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [etorres@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0000-0001-5098-6865].

Abstract

In Mexico and Latin America, studies on children are currently multiplying, social and university spaces for discussion are expanding beyond political junctures or funding agencies' agendas, and research is no longer only done on and for children, now it is about researching with and from the perspectives of children, since they are recognized as subjects and social subjects with specific human rights. This essay deals with these transitions, complexities, tensions and vicissitudes at the turn of the century. It is also a journey through other childhoods, less visible, some more vulnerable or whose experiences are not well recognized, but whose debates on their particular conditions have influenced the ways of conceiving childhoods, in addition to placing critical elements on how they have been intervened from situated experiences.

Keywords: childhood, social subject, children's rights, intervention, psychosocial.

I. Preámbulo

En el mundo, pero poniendo el foco sobre todo en México, Latinoamérica y Occidente, durante el siglo xxi se vienen consolidado los estudios en las Ciencias Sociales que abordan a las niñeces como sujetos capaces de opinar y actuar para transformar su realidad. Se retoman así muchos de los saberes y conocimientos que hasta el siglo xx se desarrollaron principalmente sobre las problemáticas que aquejaban a niños, niñas y adolescentes, considerados objetos de investigación y de protección, pues las precariedades y amenazas en las que crecen son de interés adulto para intervenir, incidir o al menos conocer y analizar las realidades complejas. Pero las perspectivas tradicionales, que también ven con singular interés el desarrollo humano en la etapa infantil, han dado paso a nociones emergentes que conciben a las niñeces como sujetos sociales, de derechos, políticos y hasta como colaboradores o coinvestigadores.

Los estudios más recientes en torno a las niñas y los niños se multiplican, los espacios sociales y universitarios de discusión se amplían más allá de coyunturas políticas o agendas de agencias financiadoras, y ya no sólo se hace investigación sobre y por las infancias, ahora se trata de investigar con los niños y las niñas, y desde las perspectivas infantiles. De estos tránsitos, complejidades, tensiones y vicisitudes trata el presente ensayo. También es un recorrido sobre otras infancias, menos visibles, algunas más vulnerables o cuyas experiencias no son muy reconocidas, pero cuyos debates sobre sus particulares condiciones han influido en las maneras de concebir a las infancias, además de colocar elementos críticos sobre cómo se ha intervenido desde las propias experiencias de quien esto escribe.

El propósito del presente ensayo es hacer una revisión crítica a diversas experiencias latinoamericanas de actuación infantil y atención a sectores empobrecidos de niñeces para comprender el devenir de la construcción sociohistórica de las infancias, y reflexionar sobre algunas maneras de intervención considerando problemáticas actuales. El escrito está estructurado en seis apartados que incluyen el presente "Preámbulo" para explicitar características del lugar de enunciación y análisis en torno a las infancias. "De cosmovisiones y visiones sobre las infancias" aborda algunas características de la visión del mundo mesoamericano y entre los nahuas del centro de México, así como en la Colonia como etapa histórica de grandes cambios que permearon en la concepción y atención de algunas niñeces vulnerables, consecuencia de la destrucción de las sociedades prehispánicas a manos de los españoles. "De revolucionarios, víctimas y victimarios" revisa el momento histórico de la Revolución mexicana y la ambivalencia en los debates sobre las maneras de atención a niñeces empobrecidas en la Ciudad de México ante la creciente urbanización. Posteriormente, en "De protección y derechos", se retoma la discusión sobre algunas causas y consecuencias de la aprobación de la Convención de los Derechos de Niño (CDN) con las dictaduras latinoamericanas en perspectiva, así como las condiciones en que crecían y eran atendidas niñeces empobrecidas como quienes vivían y trabajaban en las calles, conjuntando preocupaciones y atenciones

adultas, resaltando el papel del educador para la aproximación sensible y crítica a sus realidades. Al iniciar el siglo xxi, "De izquierdas, derechos y violencias", aborda otros sectores infantiles que han estado en el centro de los debates sobre su atención y conceptualización, tales como los indígenas, migrantes y víctimas de violencias, pues el marco internacional de los derechos humanos se insinúa insuficiente para garantizar contextos armoniosos en donde crezcan las jóvenes generaciones. Y en el "Epílogo", las reflexiones finales apuntan a un balance contemporáneo sobre la perspectiva de los derechos humanos de niñeces mexicanas y latinoamericanas en el escenario internacional, para apuntalar algunos desafíos actuales sobre noción, atención y actuación de niñas, niños y adolescentes.

Algunas precisiones sobre las transversalidades desde donde se sitúa el ensayo, están relacionadas en primer lugar con mencionar que hay una diferencia conceptual entre infancias y niñeces, pues el primero alude a una categoría sociológica que se viene transformando, en tanto se analiza históricamente como sector y también por su significado etimológico, mientras que el segundo se refiere al plural del sujeto que vive una etapa singular del desarrollo humano y como persona menor de edad (Gaitán, 2022). Y porque el uso de niñeces en México y Latinoamérica tiene una connotación política al aludir a conjuntos de personas situadas, de sujetas y sujetos históricos, mientras que niñez se mantiene como una categoría de análisis que generaliza. Por tal, en el presente texto usaré preferentemente niñeces, sin profundizar en discusiones teóricas sobre las diferencias de dichos conceptos que, por cierto, son pocos, pues reiteradamente colegas preguntan sobre referencias de tales disertaciones, ante la recurrencia de la palabra "infancias" en los discursos sociales y de medios de comunicación, así como la generalización del uso indistinto de los tres conceptos.

Por otro lado, y como parte de los debates sobre lenguaje inclusivo que argumentan la pertinencia de usar infancias en plural y no en singular para reconocer la diversidad, para la noción de niño ha crecido en los últimos años en Latinoamérica, el uso de la "@", la "x" o "e" para reemplazar la "o" que masculiniza, con la intención de

enriquecer la lectura para naturalizar el uso variado de formas feministas de resistencia en el lenguaje (Korol, 2019: 9); aunque también hay colegas que consideran que el uso de "niñxs", "niñes" o "niñ@s" puede hacer difícil la lectura (Liebel, 2023: 16). En el presente escrito, en ocasiones se usará la palabra "niñx" sin abusar de tal recurso, pues es necesario seguir enunciando a los niños y las niñas en tanto hay diferencias y desigualdades de género que siempre es indispensable relevar. En este sentido, retomo la propuesta del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales para el formato de las referencias bibliográficas que anota el nombre completo del autor/autora para visibilizar el género, así como el lugar de publicación explicitando la ciudad y no sólo el país (Clacso, 2021); hacerlo así intenciona la vigilancia epistemológica respecto a las tendencias patriarcales y centralistas en la construcción crítica del conocimiento.

En tercer lugar, y reconociendo que desde las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales, aprendemos nociones particulares de los niños y las niñas, vistos como informantes (antropología), como sector (sociología), como sujeto (psicología) y como actor (historia), me adhiero a la crítica sobre las perspectivas dominantes en las Ciencias Sociales de finales del siglo xx, cuyos conceptos se han convertido en limitaciones para conocer las realidades sociales en devenir desde sus particulares tiempos y espacios, ya que hay que apelar a una ciencia social que contribuya a la transformación del mundo comprendiendo nuestros sistemas históricos desde el análisis de los sistemas-mundo (Wallerstein, 1998).

Desde esta perspectiva, el sistema-mundo capitalista renueva sus dispositivos para mantener la hegemonía en las personas como sujetos individualistas de consumo, y en el caso de las niñeces, Eduardo Bustelo (2007) identificó lúcidamente tres dispositivos de la biopolítica para explicar cómo es que el capitalismo busca vigilar y controlar la construcción de las subjetividades nacientes de niños, niñas y adolescentes: la muerte, la pobreza y la normalización del control de la vida de la infancia por parte de los adultos. Y de la biopolítica estamos transitando a la época de la psicopolítica, donde cada persona se somete al sistema de poder, mientras pueda comunicarse y consumir

como una técnica de poder que no niega ni reprime nuestra libertad, sino que la explota haciendo uso de los recursos digitales para avanzar desde una vigilancia pasiva hacia un control activo (Han, 2014).

Finalmente, las niñeces crecen conociendo el mundo a través de las pantallas, múltiples dispositivos digitales que les acercan realidades y fantasías que durante el siglo xx conocimos a través del periódico, radio, televisión y computadora. Ahora el internet, disponible en dispositivos de bolsillo hasta en los lugares más apartados, es un recurso que muestra cómo en las últimas décadas se han reducido ciertos contrastes y diferencias entre los territorios urbanos y los rurales, pudiendo acceder las personas a la misma información en las ciudades y en los campos, configurando lo que desde cierta mirada se ha llamado como nuevas ruralidades que pueden ser compartidas por sociedades indígenas y mestizas, pues es un asunto territorial y ya no sectorial (Grajales y Concheiro, 2009). Informaciones novedosas van permeando en las subjetividades infantiles rurales como consecuencia de los procesos globalizadores que debilitan la dicotomía espacial urbano-rural, aunque lo que no cambia es la desigualdad de clase entre las infancias, ya que urbanas y rurales, mestizas, campesinas e indígenas, comparten las mismas pobrezas, aunque también mantienen sus diferencias como riqueza de diversidad cultural (Bonfil, 1997).

II. De cosmovisiones y visiones sobre las infancias

En un somero vistazo a las sociedades prehispánicas de Abya Yala,[1] los pueblos originarios en Mesoamérica y en Los Andes desarrollaron prácticas culturales acordes a una cosmovisión que en mucho se aleja de la perspectiva antropocéntrica de Occidente, pues el humano es un ser más en el mundo cohabitando con seres vivos y sobre-

[1] Término usado por el pueblo indígena kuna para referirse al continente americano y, actualmente, retomado por movimientos sociales para reivindicar a la Madre Tierra desde una perspectiva descolonizadora.

naturales. Su noción de persona, compuesta por un cuerpo y diversas entidades anímicas, generaba pautas de crianza enfocadas a fortalecer dichas entidades para evitar alguna enfermedad y lograr que el niño creciera sano, y aún antes, pues durante el embarazo, parto y primeros días de nacido, tenía particulares rituales que en muchos pueblos originarios siguen vigentes, aunque en la forma varíen y se recreen al pasar las generaciones.

Entre los antiguos nahuas existió un modo particular de vincularse con las jóvenes generaciones expresado en concebir el cuerpo infantil, según la edad y el sexo; la educación formal en las escuelas diferenciadas por clase en el Calmecac para la nobleza y el Telpochcalli para el pueblo; y en la transmisión oral de la moral y los valores familiares por parte de los adultos y ancianos hacia las jóvenes generaciones, a través de los consejos o discursos llamados *huehuetlatolli* (López, 1985, 1996; León-Portilla, 1991). En contraste, también se practicaban maltratos y abusos infantiles normalizados, tales como los azotes o exponer al niño al humo del chile asado, los matrimonios infantiles y embarazos adolescentes, y hasta los sacrificios rituales de niñxs de diferentes edades para pedir lluvias, ofrendar en los enterramientos o para la construcción de nuevos centros ceremoniales, como el Templo Mayor (Márquez, 2010). Como diría Delval, al referirse a la historia de la infancia en la sociedad occidental europea del siglo XVII, donde lxs niñxs morían con facilidad, "quizá por ello no era conveniente encariñarse demasiado pronto con los niños" (Delval, 1999: 60).

Con la caída de la ciudad México-Tenochtitlan en 1521, comienza una transformación en las sociedades mesoamericanas que impactará en la perspectiva, relación y atención a las infancias. Como consecuencia de las matanzas de sus padres, muchos niños nahuas huérfanos deambularon en la Nueva España y los misioneros los acogen en albergues y monasterios para tutelarlos, pero también para evangelizar al conocer las costumbres, territorios e idiomas de los antiguos mexicanos a través de la mirada infantil. Es fray Vasco de Quiroga quien piensa en estas niñeces y propone la creación de albergues en 1531, iniciando la época de los hospicios o casa de

acogida que Coronado y Hernández (2011) dividen en tres etapas: de cuidados básicos, de explotación infantil y de incentivar las salidas de los huérfanos ante el recorte de presupuesto.

Durante la Colonia, los niños expósitos eran habituales por diversos motivos y los cuidados eran provistos principalmente por las congregaciones religiosas, cuyo efecto fue que los niños se abandonaran con frecuencia a las afueras de las iglesias. Pero sostener económicamente los espacios de los cada vez más niños abandonados era difícil, pues el subsidio provenía principalmente de las limosnas y los recursos allegados por las iglesias. Aunado a las precariedades, hubo denuncias de maltratos y abusos hacia la población infantil albergada, generando que, en 1794, la Corona española decretara que los expósitos debían integrarse a trabajos para ser útiles y productivos al Estado, transformando en el siglo XVII el papel del Estado benefactor de las infancias a administrador de los recursos materiales. Y en los periodos de Independencia y hasta antes de la Revolución mexicana, la preocupación social por las niñeces abandonadas, pobres y vagabundas se fue transformando de la caridad religiosa a la filantropía y la beneficencia privada, consolidándose durante el porfiriato (Farfán, 2011).

Valga esta escueta revisión histórica para señalar que es escasa y dispersa la literatura que aborda la construcción sociohistórica de las infancias en México (Sosenski, 2024; Lionetti, Cosse y Zapiola, 2018; Rodríguez y Manarelli, 2007), y más aún en las sociedades prehispánicas y desde la tradición mesoamericana (Márquez, 2010; López, 1996; León, 2019; Nájera, 2000). Mientras que las perspectivas sobre cómo se concebía a las niñas y los niños en Europa hasta el siglo XIX son bastante abundantes y ampliamente debatidas, sobre todo a partir de los multicitados estudios de Philippe Ariés y Llyon De Mause, pero también de muchos otros autores que Linda Pollock (1990) contrasta para buscar superar la discusión sobre si en el pasado europeo hubo una noción de niñez. La cuestión que dicha autora analiza, es si han sucedido transformaciones que complejizan las maneras en que los adultos han concebido y tratado a los niños y niñas, examinando las relaciones entre

los padres y sus hijos para comprender la socialización infantil, su integración en la sociedad y los métodos que los adultos implementaron para ello (1990: 119).

Las discusiones sobre las fuentes de información, los métodos de análisis y los enfoques de abordaje para llegar a determinadas conclusiones históricas no son menores, pero en el centro de la cuestión están las perspectivas europeas que, por un lado, conciben que no hubo concepto de niñez, no se les cuidaba, había un disciplinamiento severo con tratos crueles que hasta parecía que resultaban desechables; mientras que, por otro lado, se reconoce que lxs niñxs eran diferentes a los adultos y no sólo un preludio de ellos, se establecían lazos afectivos y requerían cuidados especiales desde el nacimiento, en la salud, alimentación, educación, crianza y socialización según la edad infantil. Y Delval (1999) resalta que, de la preocupación por la educación y salud de las infancias europeas durante los siglos XVI y XVII, es que se derivan los primeros estudios sistemáticos del desarrollo infantil.

Conocer un poco la historia sobre cómo en los pueblos de tradición mesoamericana se han concebido a las niñeces y no sólo en las sociedades occidentales europeas, es importante para identificar que las categorías se van transformando, sí por los cambios sociohistóricos, pero también particularizando los intereses y prácticas según los contextos culturales y territoriales. Se comprende entonces que la población mexicana es portadora de ambas cosmovisiones, que permean en las constituciones subjetivas de las personas, en las maneras de concebir a las niñeces y el tipo vínculos que se establecen.

En este sentido, es posible identificar en diversas comunidades indígenas mexicanas que las pautas de crianza y los procesos de socialización infantil contienen elementos culturales de las cosmovisiones mesoamericana y occidental, conviviendo en la cotidianidad creencias y costumbres que permean las subjetividades infantiles. Lo cual no significa que se complementen en el ejercicio profesional y, al contrario, pues como señala Corona (2003), hay una fragmentación entre infancia y cultura en el discurso psicológico. Ejemplos prácticos de esto, es que al permitirle a un bebé la manipulación de

un machete o que el niño no vaya a la escuela si no quiere, son actos señalados como indolencias adultas y no como parte de la crianza tradicional para fortalecer su entidad anímica; que casos de desnutrición infantil son interpretados como enfermedades anímicas, cuya atención pasa por el curandero y no por el control pediátrico de peso y talla; o que la depresión sea considerada como un síntoma de la enfermedad del susto que requiere recuperar la entidad anímica perdida sin la atención psicológica y médica indispensable.

En la actualidad, cada vez más se reconocen los saberes ancestrales en las ciencias sociales y de la salud, como la partería (Nájera, 2000) o la herbolaria en diálogos pedagógicos con niños (Medina y Bermúdez, 2023), sin embargo, hace falta intencionar con mayor énfasis los diálogos interculturales que mejoren el ejercicio profesional en beneficio de la población atendida. La comprensión compleja sobre los procesos de socialización temprana infantil (León, 2005) o de la crianza con las niñeces indígenas (Paoli, 2003), enriquecería la formación profesional para realizar intervenciones pertinentes y acompañamientos sensibles que apelen al diálogo de saberes entre el saber científico y los conocimientos situados.

III. De revolucionarios, víctimas y victimarios

Cuando Freud publicaba en Austria "Tres ensayos para una teoría sexual" en 1905, en México se gestaba la Revolución con amplia participación de niños y niñas, siendo célebres los niños villistas que aparecen asomados entre los adultos en la famosa foto de Villa y Zapata sentados en ostentosas sillas del palacio presidencial en 1914 (Alcubierre y Carreño, 1997). Menos documentada está la presencia infantil durante la Independencia, pero las niñeces mexicanas participaron activamente en ambos periodos históricos sin importar la edad, pues se convirtieron en soldados, mensajeros, artilleros, cuidadores, ayudantes, espías y acompañantes de sus madres y familias quienes, a su vez, iban en la retaguardia de los ejércitos para proveer a los soldados de las necesidades básicas. Célebres fueron Narciso

García "el niño artillero" en la Independencia, y Julia Vázquez como mensajera de Villa durante la Revolución.

Resulta preocupante y condenatorio, en la actualidad, ver a un niño menor de 15 años como soldado, tal como fueron fotografiados en los primeros días de 1994, durante el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas; o más recientemente en 2020, cuando un grupo de niñxs y adolescentes en Guerrero, marcharon con los rostros cubiertos y armas, algunas de palo, como integrantes de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Pueblos Fundadores (CRAC-PF) para defender a su comunidad de la delincuencia organizada que ha asesinado y hecho huir a todos los varones adultos. Pero durante la Revolución, era normal que así como ayudaban a sus padres en los trabajos agrícolas, los niños campesinos lo hicieran en el campo de batalla contrastando con las niñeces de clases privilegiadas que se enteraban sorprendidos de las revueltas desde la comodidad de sus casas (Carreño, 2010). La experiencia de la CRAC-PF, le permite a Dussel (2021) reflexionar históricamente sobre la pertinencia del uso infantil de armas de fuego, tensionando la representación hegemónica sobre las responsabilidades que deberían asumir niñas y niños, argumentando éticamente sobre el derecho que tendrían de protegerse y defender la vida de sus hermanos pequeños y comunidad.

Gracias a las reivindicaciones populares de la primera revolución campesinas del siglo XX en el mundo, lxs niñxs fueron de la preocupación adulta para proveerlos de salud y educación, creando instituciones para el cuidado y protección de los desamparados, huérfanos, vagos y transgresores. Incluso, en 1921, se realizó el Primer Congreso Mexicano del Niño para discutir sobre la atención cada vez más integral de las niñeces en "abandono moral", considerando elementos médicos, pedagógicos y educativos (Sánchez, 2014). En este periodo, el gesto internacionalista de la protección a las infancias por parte del Estado mexicano encabezado por Lázaro Cárdenas sucede en 1937, cuando México recibe a cerca de 500 niños españoles víctimas de la guerra civil, los llamados *Niños de Morelia* por ser llevados a un internado en la ciudad michoacana para su cuidado y protec-

ción, después de ser bienvenidos por el presidente en el puerto de Veracruz (Villaseñor, 2007).

Mientras tanto, en la Ciudad de México como epicentro del acontecer nacional, se venían gestando algunas transformaciones sobre las representaciones que de las infancias se dieron en las primeras décadas del siglo xx, visibilizadas con las constantes fotografías que en los periódicos difundían todo tipo de noticias protagonizadas por niños, desde actos delictivos hasta mítines de niños trabajadores organizados (Castillo, 2006). También era normal que en talleres, fábricas y calles de la capital, niños y adolescentes trabajaran en oficios como papeleros, vendedores ambulantes, cargadores y boleros, que se confundían o mezclaban con actividades delictivas y de mendicidad (Sosenski, 2010).

La urbanización cada vez más acelerada que propiciaba estas presencias, hizo que la sociedad mexicana generara una ambivalencia en la representación que sobre las niñeces y adolescencias pobres urbanas tenía, entre víctimas a quienes hay que proteger y victimarios a quienes hay que corregir y castigar; me parece que Luis Buñuel plasma muy bien este contraste en la película *Los Olvidados* de 1950. Y la tradición asistencial vinculada con la caridad religiosa o la filantropía para el cuidado de las niñeces huérfanas, abandonadas o pobres, se mantenía entre cierta responsabilidad del Estado y la filantropía emergente al estilo la casa de empeño Nacional Monte de Piedad fundada desde 1775. Sin olvidar que por esta época también el manicomio de La Castañeda albergaba a muchos niñxs y adolescentes sin distinción con adultos en los tratamientos, pues aún la psiquiatría infantil mexicana estaba en gestación.

En esta etapa es donde se consolida la ambivalencia en las formas de atención a los niños y las niñas, entre concebirles como desamparados a quienes hay que proteger y enseñarles a obedecer para que sean buenos adultos, o como potenciales criminales a quienes hay que educar con mano dura para que sean productivos a la sociedad. Tutelaje o vagancia, orfanatos o correccionales, protección o castigo, libertinaje o control, era la cuestión. De alguna manera se venía reconociendo el papel activo que tienen las niñeces en la vida social,

partícipes en todo tipo de actividades laborales, aunque ya con cierta cautela ante la fragilidad de sus cuerpos, siempre resistentes para ser reprendidos y corregidos con castigos físicos.

En México, se escuchaba el eco de las discusiones internacionales sobre los Derechos de los Niños que pedagogos rusos plasmaron en la Declaración de Moscú sobre los Derechos del Niño y la Niña de 1918. En el contexto de la Revolución de Octubre, se desarrolló un movimiento pedagógico que tuvo con el ucraniano Antón Makarenko, en la Colonia Máximo Gorki para huérfanos de la guerra civil durante 1920 a 1928, una de las experiencias más disruptivas de su época para el acompañamiento educativo de niñeces y adolescencias vulnerables desde un modelo socialista que tensionaba la disciplina con la ternura, la productividad con el cooperativismo, la crítica con la solidaridad y la autonomía individual con la corresponsabilidad colectiva. Propuesta pedagógica plasmada en el *Poema pedagógico* de 1933, referencia fundamental para educadores de calle en México que acompañaban procesos educativos infantojuveniles para la vida independiente en las últimas décadas del siglo XX.

IV. De protección y derechos

Como consecuencia de las atrocidades llevadas a cabo durante la Segunda Guerra Mundial, en 1945 se comienza a instaurar el derecho internacional para salvaguardar a la humanidad en su conjunto mediante la creación de la Organización de las Naciones Unidas y tres años después, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Y con éstos la protección mundial de la infancia mediante amplios debates, documentos y convenios internacionales que desembocarían en la Convención sobre los Derechos del Niño (CDN) de 1989, abriendo una nueva etapa en la manera de concebir a las infancias al reconocer a niñas y niños como sujetos de derechos y, por ende, como sujetos sociales que pueden exigir se cumplan sus derechos y no sólo como objetos receptores de las acciones adultas (Liebel, 2006).

Pero antes, en Latinoamérica sucedieron una serie de dictaduras que convirtieron a las niñeces en objetos de botín de guerra de los gobiernos militares, haciendo más difícil garantizar su protección porque es el mismo Estado quien los violenta, roba, asesina y desaparece como estrategia político-militar para vencer al enemigo que exige democracia; la película *Machuca* (2004) recrea el contexto sociopolítico de algunos niños chilenos previos al golpe militar en 1973. En los setentas, serían las argentinas Abuelas de Plaza de Mayo quienes mediante el pañal de tela blanco en sus cabezas levantarían la voz por las niñeces arrebatadas de sus terruños y desaparecidas para ser otorgadas en adopción a familias afines al régimen; el documental *La Guardería* (2016) narra cómo un grupo de 30 niñxs argentinxs entre los 8 y 10 años, hijxs de militantes fueron refugiadxs en La Habana. Ante dichas condiciones, los movimientos sociales también robustecerían sus estrategias de resistencias, incluyendo en las ciencias sociales con disciplinas como la Psicología de la Liberación que explicitaría su apuesta política por la emancipación de lo sujetos y la Pedagogía del Oprimido con Paulo Freire a la cabeza para desarrollar perspectivas críticas; aunque siguiendo a Cussiánovich (2010), la educación popular se olvidó teórica y metodológicamente de niños y niñas como actores sociales, pues la liberación de los pueblos era aún adultocéntrica y patriarcal.

Así que la defensa de los derechos humanos en Latinoamérica en medio de las dictaduras, se concatena con el cabildeo internacional que aprueba la Convención de 1989 para impulsar el reconocimiento social de los niños y las niñas como sujetos y sujetas. Y de la tendencia de considerarlos víctimas y victimarios, se abre un nuevo debate que sintetiza ambos convirtiéndolos en objetos de protección y tutela para ahora contrastarse con el sujeto de derechos. Respaldar a las infancias en sus actuaciones públicas para ejercer sus derechos y exigir a los adultos las medidas necesarias para ello, les reconoce la condición de sujetos sociales con las mismas capacidades aunque menor experiencia, pero aún bajo la tutela de los adultos que redactaron los 54 derechos establecidos en la CDN.

Pero la Convención como mecanismo para proteger a las infancias llegaría con cierta premura a Latinoamérica por el incremento exorbitante de niñeces empobrecidas durante la década de los ochentas, como consecuencia de la pauperización generalizada de los países en desarrollo a quienes se les prometió progreso si se endeudaban con los organismos financieros internacionales. De nuevo, niñeces mendigando, deambulando, viviendo, trabajando, delinquiendo y divirtiéndose en las calles era una imagen cotidiana que inquietaba a la sociedad adulta y sus instituciones. Pareciera que la Convención era más un mecanismo paliativo para Latinoamérica, ante la llamada década perdida, por las crisis económicas y las muestras de inconformidad por las poblaciones y los movimientos sociales; y tampoco se pudo detener el reclutamiento forzoso de niños que durante los conflictos armados se llevaba a cabo por los diferentes actores involucrados, como la historia de Chava, el niño salvadoreño que protagoniza la película *Voces inocentes* (2004).

Así, conceptualizar este tipo de niñeces era difícil porque apelaba a reconocer cierto posicionamiento político ante pobrezas y conflictos en que crecían. Por tal motivo, fueron diversas las denominaciones con las que se intentaban describir las condiciones precarias públicas en que crecían muchos niños y adolescentes en las calles y espacios públicos de las principales ciudades de Latinoamérica sin protección o tutela de los Estados, tal como niños callejeros, de la calle, en situación de calle, en proceso de callejerización, entre otras. Las infancias trabajadoras tendrían fuerte presencia social, visibles tanto en los territorios urbanos como en los rurales, algunas haciendo mítines y cobrando una conciencia de clase difícil de encontrar en otras infancias. Más invisibilizadas por sus condiciones laborales ilegales, las niñeces jornaleras y explotadas se incrementaron en número generando indignación entre las sociedades al conocer las imágenes de niños en ladrilleras, mineras, fábricas y campos agrícolas que ponían en riesgos su desarrollo óptimo.

En este contexto surgen organizaciones de Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores (NNATs) exigiendo su derecho a trabajar, como el pionero Movimiento de Adolescentes y Niños Traba-

jadores Hijos de Obreros Cristianos (MANTHOC) en 1976 en Perú, que hasta la fecha existe junto a una docena de organizaciones en varios países, agrupadas en el Movimiento Latinoamericano y del Caribe de Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores (MOLACNNATS). La fuerza política que llegaron a generar los NNATS provocó que, en Bolivia en 2013, el entonces presidente Evo Morales se reuniera con un grupo de delegados infantiles para respaldar su papel socioeconómico en el contexto de las discusiones sobre una iniciativa de ley que fijaba los 14 años como edad mínima para trabajar.

La exigencia de los NNATS de ser reconocidos como trabajadores para mejorar sus condiciones laborales y gremiales, tendría en el Convenio 182 de la Organización Internacional del Trabajo, aprobado en 1999, a su más férreo opositor adulto proteccionista que sin más consideraciones a los contextos y culturas locales, plantea la erradicación del trabajo infantil... sin cuestionar el sistema capitalista dominante. Y asumiendo como las peores formas de trabajo infantil a delitos claramente tipificados, como la trata y explotación sexual, la esclavitud o la venta de niños, exhortando a los Estados a tomar las medidas necesarias para eliminarlas... aunque nunca se habla de hacer justicia en contra de los adultos perpetradores.

Con esta apuesta internacional por la erradicación del trabajo infantil sin el reconocimiento explícito de las personas trabajadoras niñxs, queda trazada definitivamente la perspectiva proteccionista que idealiza a las infancias como seres inocentes que deben crecer jugando y estudiando, pasivos y obedientes, cuyos adultos deben decidir y actuar sobre ellos por su bien, mientras aprenden a convertirse en personas cabales. Es el "deber ser" despótico adultocéntrico que el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), alienta a superar promoviendo que el rol adulto es de acompañamiento para orientar en las reflexiones y acciones a niños, niñas y adolescentes, tomar decisiones en conjunto y ejercer sus derechos (Unicef, 2013).

Dichos discursos hegemónicos de los organismos mundiales que se concretan en políticas públicas y planes nacionales para la erradicación del trabajo infantil, son tensionados por el activismo in-

ternacionalista de los grupos de NNATs. Simbólicamente son muy ilustrativas dos fechas conmemorativas del calendario cívico internacional: cuando mediáticamente se celebra el Día del Niño (30 de abril), las niñeces trabajadoras organizadas se preparan para conmemorar el Día de Trabajo marchando con la clase trabajadora (1º de mayo); y cuando los organismos y gobiernos dedican el 12 de junio al Día Mundial contra el Trabajo Infantil, los NNATs exigen sí al trabajo digno y no a la explotación, argumentando que no son el problema, sino parte de la solución, que el trabajo es bueno y hace dignas a las niñeces pero exigen condiciones acordes a su edad y cultura, y que trabajando aprenden, son solidarios y ayudan económicamente a su familia.

Así, callejeros y trabajadores eran dos sectores infantiles que conjuntaban preocupaciones adultas en Latinoamérica hacia finales del siglo XX, sobre cómo atender y prevenir que más niñeces siguieran saliendo a los espacios públicos a vivir y a trabajar, y cuyos métodos para intervenirlos podían ser contrastantes pues había que erradicarlos o protegerlos, ambos apelando a sus derechos. Pero las teorías del desarrollo infantil no explicaban estas realidades emergentes y debates novedosos, mientras que la psicología educativa tampoco ofrecía herramientas situadas para la intervención institucional de protección a las infancias vulnerables, y mucho menos una perspectiva de género acorde con los retos que representaba la presencia de niñas y jóvenes callejeras, desafíos retratados crudamente por el colombiano Víctor Gaviria en las calles de Medellín con *La vendedora de rosas* de 1998. Algunas iniciativas seguían teniendo motivaciones religiosas, y otras gubernamentales más asistenciales con la intención de evitar señalamientos por parte de los organismos internacionales de los derechos de los niños; paulatinamente van apareciendo organizaciones de la sociedad civil integradas por profesionales que, desde la pedagogía, psicología, antropología, sociología y trabajo social, alentaron investigaciones e intervenciones con metodologías participativas infantiles. Otra vez Freire (1991) marcaba el camino que seguimos muchos más, y que Libertad Hernández (1992), en Xalapa, sistematizó magistralmente en un manual.

En este contexto latinoamericano, la figura del educador de calle cobró relevancia para, por ejemplo, hacer intervención psicosocial con grupos de callejeros que padecían todo tipo de violencias incluyendo la muerte violenta; para acompañar a una madre callejera en sus dificultades por intentar recuperar a su hijo que el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de las Familias (DIF) se lo quitó con el argumento de protección; o para acompañar procesos educativos de mediano plazo para la reinserción social de adolescentes callejeros que consumían drogas intentando dejarlas. Las educadoras y los educadores de calle como actores centrales para atender y acompañar a las niñeces vulnerables, tuvieron al arrancar el siglo XXI en la Ciudad de México experiencias singulares para profesionalizarse y eventual tránsito en su quehacer educativo de la intervención a la participación, desde cursos y diplomados sobre derechos de la infancia hasta un diplomado específico sobre intervención educativa con poblaciones callejeras en el 2002, coordinado por el Programa Infancia de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y El Caracol A. C. (Torres, 2010).

El pensamiento crítico ante las imposiciones sutiles en las intervenciones educativas gubernamentales revestidas de protección, cuyas metodologías participativas no alcanzan a incidir en el mejoramiento de la calidad de vida ante tantas precariedades que niñeces y sus familias vivían día a día, era parte de la identidad del educador; pues la atención psicosocial crucial siempre tenía que dar paso a las urgencias médicas, legales o de las financiadoras en turno, ya que el Estado sólo administraba las situaciones desde diversas instituciones y no se ocupó de invertir en la atención integral de procesos socioeducativos de mediano y largo plazo.

V. De izquierdas, derechos y violencias

Al entrar en la recta final el siglo XX, de nuevo en México, surge un movimiento social rural de gran impacto para todo el continente y más allá. En esta ocasión son indígenas chiapanecos neozapatistas

que, con armas en mano, le exigen al Estado el reconocimiento de sus derechos históricamente negados e ignorados. Con la presión de la sociedad civil mexicana, es que en 1996, el gobierno firma Los Acuerdos de San Andrés que reconocen a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos; el mismo gobierno que ratifica la firma de la Convención de los Derechos del Niño. Ahora son las niñeces indígenas las que están en el centro del debate, pues justamente el enfoque de los derechos de la infancia no alcanza para garantizar el pleno desarrollo de niños y niñas mexicanas que mueren en las comunidades rurales por desnutrición y enfermedades curables.

Con este proceso que convocaría a todos los pueblos indígenas de México, y sumándose pueblos originarios de Latinoamérica, se abre una etapa política donde la cuestión es la construcción de nuevos caminos sociales y subjetivos que lleven a la creación de una política articuladora de los derechos humanos generales y específicos de sectores de población. He argumentado que era pertinente y potente en la construcción sociopolítica de las niñeces mexicanas indígenas, articular la Convención de los Derechos del Niño y Los Acuerdos de San Andrés para impulsar transformaciones a favor de las niñas y los niños, en tanto sujetos individuales de derechos, según la Convención y sujetos indígenas colectivos según Los Acuerdos (Torres, 2014). No sucedió así, y tampoco los gobiernos hasta la actualidad han cumplido con Los Acuerdos de San Andrés, pero los pueblos originarios han ejercido *de facto* sus derechos, gestando procesos latinoamericanos de descolonización que llegarían algo tarde a las discusiones y realidades sobre las maneras de concebir al sector infantil.

Es de resaltar, en este punto, una permanente tensión (a veces invisible) que surge en diversos discursos garantistas de los derechos humanos respecto a la priorización de individualizar su ejercicio, relegando y desconsiderando los derechos colectivos. En gran parte de los debates sobre los derechos de los niños y la participación infantil, se suele pensar en el sujeto niño y sujeta niña sin considerar que forman parte de colectividades con derechos compartidos a partir de sus identidades específicas y relaciones intergeneracionales, tales como la familia, escuela, comunidades, pueblos y organizaciones

(sociales, políticas, religiosas, deportivas, culturales, etcétera). La narrativa hegemónica pasa por alto que los primeros no podrán ser ejercidos, si los segundos no están garantizados.

Es entonces que la perspectiva descolonizadora daría luz sobre la centralidad que la educación situada ha tenido en los movimientos sociales de América Latina que luchan por la tierra para trabajar, por los derechos colectivos en sus terruños y para el cuidado de sus territorios ancestrales ante el incremento reciente de las amenazas capitalistas extractivas que codician los bienes naturales comunes para su explotación y saqueo. En estas experiencias, no por gusto sino por el avance del capitalismo, niñas y niños van tomando más relevancia como actores revitalizadores de las educaciones populares y pedagogías críticas, así como protagonistas de las educaciones autónomas y en la defensa de sus territorios, experiencias que van insinuando la constitución de sujetxs políticxs niñxs.

Bajo esta mirada es que inicia una nueva cuestión relacionada con la epistemología primero y respecto a las infancias también: cómo descolonizar la construcción de conocimientos para reconocer e incorporar perspectivas ancestrales latinoamericanas, pero novedosas en las ciencias sociales como el buen vivir. Se han abierto horizontes al ahora preocupante maltrato infantil normalizado, pues en el establecimiento de los vínculos afectivos con las niñeces y la educación para la vida desde las colectividades, el buen vivir, *lekil kuxlejal* tseltal o *sumak kawsay* andino tiene como parte de sus premisas los buenos tratos, cariñosos y respetuosos en la crianza. Y en las investigaciones académicas se habla de epistemologías infantiles para reconocerles sus propios saberes, actuaciones y aportes al saber científico que, por mucho tiempo ha sido extractivo de los conocimientos infantiles sin cuestionárselo, pues el proyecto decolonial venía dejando de lado a los niños latinoamericanos, mientras que los especialistas en infancia seguían con un discurso ensimismado (Schibotto, 2015: 65).

En otro trabajo, he señalado que hay aspectos de largo plazo que alientan la constitución sociohistórica de niños como sujetos políticos y niñas como sujetas políticas, ordenados y argumentados desde el concepto de *participación política infantil* (Torres, 2023). Son ele-

mentos propios de las niñeces y no sólo como parte de sus familias, que integran movimientos sociales u organizaciones políticas con demandas específicas y proyectos colectivos, en sus vidas diarias y privadas infantiles, en sus vínculos con ellxs mismxs para los autocuidados, en las relaciones afectivas familiares y escolares exigiendo buen trato, escucha y cariño, en sus lazos colectivos comunitarios de arraigo donde sienten que tienen un lugar propio y no impuesto, en sus diálogos intergeneracionales y en sus referentes históricos que les aportan elementos educativos para el desarrollo de pensamientos críticos. En el Movimiento Sin Tierra brasileño, en las barriadas argentinas o en las organizaciones de mujeres rurales colombianas, las niñeces van aportando a su educación sociopolítica de la mano con la crianza para revertir los maltratos normalizados en sus comunidades.

Este tipo de participación infantil sostenida en una anticapitalista manera colectiva de concebir a la política desde la distancia crítica al Estado y con tendencias autonomistas, practicada en comunidades organizadas y organizaciones políticas latinoamericanas, ha sido compartida sistemáticamente por quien esto escribe durante más de una década con la Organización Popular Francisco Villa de Izquierda Independiente (OPFVII), al oriente de la Ciudad de México en el trabajo educativo infantojuvenil y psicosocial comunitario, sus familias e instancias organizativas correspondientes. Los años de colaboraciones organizacionales, aprendizajes colectivos, diálogos sectoriales y acercamientos intergeneracionales han incluido reflexiones individuales, terapéutica familiar, dispositivos grupales, talleres, asambleas, plenarias, congresos, festivales, conmemoraciones, aniversarios, marchas, caminatas, encuentros, periódicos murales, pega de carteles, programas de radio y otras formas comunes para abordar temas tales como participación infantil, la justicia que queremos, prevención de abusos infantiles, género, salud mental, drogas, maltrato infantil, violencia, primeros auxilios emocionales y sexualidad adolescente, entre otros cuya pertinencia es elegida por las instancias comunitarias tomadoras de decisiones, gestando una singular manera de formación política infantojuvenil que garantizaría los relevos generacionales al interior de la organización (Torres, 2022).

Sin embargo, hay muchas otras infancias mexicanas, latinoamericanas y mundiales que viven y crecen en condiciones más adversas por la intensificación, simultaneidad y multiplicación de las violencias en las últimas décadas, convirtiéndose en una problemática que deteriora todos los ámbitos de la sociedad y espacios de la vida infantil familiar. Por un lado, el narcotráfico en su fase superior como delincuencia organizada que recluta en sus filas a niños pobres y con débiles vínculos familiares o comunitarios para convertirlos en vigilantes, mensajeros, distribuidores y sicarios; en 2010, la sociedad mexicana se asombró y cobró conciencia de la magnitud del problema al conocer el caso de *El ponchis*, el niño de catorce años acusado de torturar, asesinar y descuartizar a personas desde los once años.

Cuatro años después son desaparecidos en Iguala, Guerrero, 43 estudiantes normalistas cuyas edades oscilaban entre los 18 y 22 años y que hasta la fecha no se sabe con certeza qué fue lo que pasó y cuál fue su paradero. Resulta paradigmático este caso porque organizaciones defensoras de derechos humanos y comisiones internacionales han demostrado que sectores de la delincuencia, gobernantes, policías, militares y autoridades de todos los niveles actuaron coludidos para perpetrar y encubrir la desaparición. Pero también porque fue un caso muy difundido en medios de comunicación hasta llegar a los oídos y miradas de niñeces que se preocuparon no sólo por saber qué pasó con los muchachos y por sus madres angustiadas, sino porque el hecho les insinuaba que ellos también estaban en riesgo de ser desaparecidos en su calidad de estudiantes, así que salieron a marchar exigiendo la aparición con vida de los normalistas; es la edad de la violencia, reflexioné en ese entonces, sin imaginar que peores y más sofisticadas violencias vendrían (Torres, 2016).

Después vino la crisis de las migraciones masivas que se hacían visibles por agruparse en caravanas para cruzar México ante los crecientes riesgos en su camino, de la migración de adultos mayoritariamente varones pasamos a ver familias con bebés y cientos de niñeces no acompañadas en su paso hacia la frontera norte mexicana. El gobierno impávido ante la dimensión del problema, se limitó a disolver las caravanas con la policía migratoria ante la presión del gobierno

estadounidense y ofrecer visas humanitarias, distribuyendo a los migrantes en albergues ubicados en diversos puntos del país, mientras que fue la sociedad civil organizada quien generó prontamente estrategias de atención psicosocial y especial a las niñeces en diferentes puntos de las rutas migrantes. *La Bestia* (2010) o *La Jaula de oro* (2013) son algunas películas documentales que retratan la difícil situación del momento en territorio mexicano.

Entre todos los sectores institucionales se discutía la inoperancia de los mecanismos especiales de protección para las infancias migrantes, su separación de ambos padres en la frontera estadounidense, su vulnerabilidad ante tantos riesgos y los estragos psicosociales causados por el permanente estrés, así como estrategias de atención integral como parte de las poblaciones en movilidad.

Cuando en 2019 apareció el nuevo coronavirus causante de la enfermedad por COVID-19, y con él la declaratoria de pandemia que paralizó durante varios meses al mundo entero, incrédulo ante tal suceso y sus medidas de emergencia sanitaria. La educación y salud fueron los aspectos o derechos que más preocuparon a los adultos garantizarles a las niñeces, pocos se ocuparon por informar de manera sencilla y clara lo que estaba pasando; en tanto, la mayoría de los propios niños y niñas se preocuparon por cómo ayudar a sus familiares en los cuidados y la economía, mientras estudiaban y se entretenían con los dispositivos digitales intensificando su uso. Poco tiempo, atención y acompañamiento quedaba para la reflexividad crítica infantil (Torres, 2020).

A partir de los años de pandemia, la salud mental cobró cierta atención, pues todas las personas vivimos episodios de preocupación, angustia, estrés, ansiedad, depresión, tristeza, insomnio, incertidumbre y demás efectos psicosociales por lo sucedido, vivido y perdido durante los años que duró la emergencia sanitaria mundial. Pero definitivamente a quienes más trastocó, después de los ancianos, fue a las niñeces y adolescencias, en sus crecimientos y subjetividades, en sus relaciones sociales y afectivas, en su percepción del mundo y visiones de futuro. También se agudizaron algunas concepciones y actitudes adultas históricas hacia las infancias revisadas a lo

largo del presente escrito, relacionadas con priorizar la (sobre)protección por encima de sus derechos ante el riesgo de enfermar, controlarlos por la amenaza de ser considerados fáciles transmisores del virus, con el confinamiento en el espacio privado ante las cuarentenas, con la falta de consideración a sus opiniones, sentires y propuestas, con la invisibilización a sus aportes en la economía y cuidados, así como sobre la falta de reconocimiento por sus esfuerzos educativos.

Durante la pandemia fueron pocos los espacios de atención psicológica a la población infantil y, si bien hacen falta intervenciones psicosociales oportunas y puntuales acordes a las necesidades sentidas de la población, escuchar con paciencia a los niños y niñas y preguntarles cómo se sienten es fundamental, pues muchos expresaron que un abrazo les hace sentir mejor en estas situaciones difíciles y extraordinarias. Una vez declarada concluida la pandemia, se han ido develando efectos en las jóvenes generaciones que se deben atender como un reto de nuestro tiempo para mejorar su calidad de vida y crecimiento, tales como las violencias familiares y escolares, trastornos en el desarrollo, problemas de aprendizaje, la influencia y riesgos de las tecnologías de información y comunicación, son algunos casos recurrentes. No se trata de fomentar la tendencia de patologizar o buscar qué está mal en el niño y la niña, y mucho menos a medicar como rápida solución, pues hay que preguntar y escuchar lo que socioemocionalmente tienen qué decirnos las niñeces en los cotidianos cuidados colectivos y de crianza; pero es que el mundo adulto tiene preocupaciones más importantes, pues como hemos visto históricamente, a veces pareciera que la forma de cuidar su desarrollo no es un asunto fundamental, ya que los niños de por sí crecerán para dejar de serlo.

VI. Epílogo

Habrá que reflexionar sobre la utilidad de los mecanismos internacionales para la defensa de los derechos humanos, en general, y de las personas menores de edad en particular, desde donde surge la Convención el siglo pasado y que reguló las maneras de concebir y atender

a las niñeces latinoamericanas en los últimos cincuenta años. En el actual escenario internacional pospandémico y en guerras, las pobrezas y violencias en que crecen las niñeces se han profundizado y multiplicado de tal manera, que los Estados parecen incapaces de generar estrategias de atención para revertir tales situaciones, dejando a la deriva la garantía de los derechos humanos ante las disputas geopolíticas, cuyos daños implican aniquilar real y simbólicamente a miles de niñas, niños y adolescentes en cualquier región del mundo. Esta impotencia para transformar las condiciones estructurales y proteger a las niñeces latinoamericanas más vulnerables es un punto de quiebre en la historia, ya que puede sugerir el aniquilamiento de sistemas de protección infantil que se venían construyendo en las últimas décadas.

La destrucción sociohistórica de las niñeces como sujetos de derechos cruza por la selva fronteriza del Darién, entre Colombia y Panamá, en los miles de niñxs migrantes que ponen en riesgo su vida y mueren caminando en busca de un mejor presente. Destrucción sociopolítica de las infancias junto con los hospitales y escuelas en la ciudad de Gaza, donde las niñeces palestinas son asesinadas, mutiladas y aterrorizadas con indicios de exterminio por parte del ejército israelí, mientras otros mueren de hambre ante la crisis humanitaria. Destrucción socioafectiva de las niñeces ucranianas arrancadas de sus terruños para darlas en adopción a familias rusas, mientras el ejército ruso bombardea sus tierras y territorios. Destrucción psicosocial de las niñeces africanas sacadas de las escuelas para secuestrarlas como botín de guerra por los grupos armados en pugna en Nigeria, o de las niñeces mexicanas vinculadas al narcotráfico, la trata y explotación sexual, por mencionar algunos ejemplos vigentes donde los organismos y tratados internacionales de protección a las infancias se muestran impotentes ante la actual crisis civilizatoria, que incluye la lucha geopolítica de mediano plazo entre Estados y capitales, entre clases y pueblos, por la hegemonía en el nuevo orden global pospandémico cuyo largo proceso de caos sistémico ha comenzado (Zibechi, 2020).

Considerando los contextos nacional y latinoamericano, ha sido posible identificar problemáticas, experiencias e intervenciones en sectores de niñeces cuyas caracterizaciones y actuaciones han influido

en las maneras de relacionarse con niños, niñas y adolescentes para la atención e investigación. Reflexionar en torno a las diversidades de niñeces con mayor grado de vulnerabilidad como parte del estudio sobre el devenir sociohistórico de las infancias, resulta fundamental, pues permite caracterizar las singularidades de los procesos subjetivos para comprender la complejidad psicosocial infantil, diseñar estrategias oportunas y metodologías creativas de prevención, intervención, atención y participación. Pero también habrá que aportar, o al menos ser respetuosos, con los cambios sociohistóricos de nuestra época en las infancias, tales como los feminismos infantiles, las masculinidades antipatriarcales, las niñeces transgénero, neurodivergentes y otras identidades novedosas, el uso del lenguaje inclusivo, así como mayor equidad, justicia y cariño desde la crianza. No son generaciones de cristal, son niñas, niños, adolescencias y juventudes que exigen respeto y buen trato, pues no toleran las agresiones y autoritarismos adultos tan normalizados por las generaciones mayores.

La transición sobre las maneras de concebir a las niñeces, de víctimas y victimarios, de objetos a sujetos, y como integrantes plenos de las colectividades y comunidades, podría tener avances más sólidos en las ciencias sociales partiendo de la inquebrantable autocrítica al adultocentrismo académico e investigativo tan abundante en nuestras universidades, tensionado en el silenciamiento epistemológico infantil ante la concesión intelectual de darles voz.

Una revisión aguda sobre las perspectivas hegemónicas que han intervenido a los niños y las niñas mostraría el déficit en los diálogos intergeneracionales, así como la ventajosa posición del adulto que endilga al niño problemas en su desarrollo cuando es un asunto compartido de cuidados y crianzas. Habrá que ser críticos en torno a los alcances concretos de las metodologías participativas para mejorar las vidas cotidianas de niñas y niños, pues ante el apogeo del interés en las superficialmente llamadas infancias y del enfoque de derechos en las investigaciones e intervenciones, cada vez más abundan los discursos participativos sin acciones concretas de combate a los adultocentrismos. Participación sin acción transformadora no es emancipación.

Y si la alegría, el juego, la imaginación, el cariño, la honestidad, la humildad, la comunicación franca y los diálogos intergeneracionales

respetuosos, son recursos muy poderosos en las intervenciones psicosociales con niñeces para identificar conjuntamente prioridades y problemas, el diseño y ejecución de propuestas participativas para superar adversidades, detonar reflexiones cotidianas sobre cualquier tema e imaginar mundos posibles para construirlos desde hoy rumbo a la mitad del siglo XXI, es una responsabilidad colectiva transgeneracional.

Referencias

Alcubierre, Beatriz y Carreño, Tania (1997), *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México, 1900-1920*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México.

Bonfil, Guillermo (1997), "Los diversos rostros de la infancia en México", *Tierra Adentro*, núm. 85, pp. 4-12.

Bustelo, Eduardo (2007), *El recreo de la infancia. Argumentos para otro comienzo*, Siglo XXI Editores, Argentina.

Carreño, Tania (2010), "Prólogo", en *Infancia y revolución*, Conaculta, México.

Castillo, Alberto del (2006), *Conceptos, imágenes y representaciones de la niñez en la Ciudad de México 1880-1920*, El Colegio de México/Instituto Mora, México.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) (2021), *Manual de normas editoriales*, Clacso, Buenos Aires.

Corona, Yolanda (2003), "Diversidad de infancias. Retos y compromisos", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 20, pp. 13-31.

Coronado, Rosa y Hernández, Guillermo (2011), *Internamiento de menores en la época del virreinato*, ponencia presentada en el XI Congreso Nacional de Investigación Educativa, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C., México.

Cussiánovich, Alejandro (2010), *Ensayos sobre infancia II. Sujeto de Derechos y Protagonista*, IFEJANT, Lima.

Delval, Juan (1999), *El desarrollo humano*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Dussel, Enrique (2021), "¿Pueden niños portar armas de fuego para defender a su comunidad?", *La Jornada*, sección Opinión, 15 de abril.

Farfán, María (2011), "Dos siglos de caridad, beneficencia y asistencia social: los niños expósitos en México", en María Aguirre, María Farfán y Joel Flores (coords.), *Miradas de México* (pp. 193-215), UAM-Xochimilco, México.

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) (2013), *Superando el adultocentrismo*, Unicef, Santiago de Chile.

Freire, Paulo (1991), *Paulo Freire y los educadores de la calle: una aproximación crítica*, Unicef, Bogotá.

Gaitán, Lourdes (2022), "Debates y desafíos en la sociología de la infancia ante una nueva era", *Política y Sociedad*, vol. 59, núm. 3.

Grajales, Sergio y Concheiro, Luciano (2009), "Nueva ruralidad y desarrollo territorial. Una perspectiva desde los sujetos sociales", *Revista Veredas*, núm. 18.

Han, Byung-Chul (2014), *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.

Hernández, Libertad (1992), *Una pedagogía de la calle*. *Manual para educadores de calle*, Rädda Barnen, Xalapa.

Korol, Claudia (2019), *Feminismos territoriales*, Editorial Quimantú, Santiago de Chile.

León, Lourdes de (2005), *La llegada del alma*. *Lenguaje*, *infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, CIESAS/Conaculta/INAH, Ciudad de México.

León, Lourdes de (coord.) (2019), *Nacer y crecer en Mesoamérica y los Andes: teorías parentales y prácticas de crianza infantil contemporáneas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

León-Portilla, Miguel (1991), *Huehuetlahtolli*. *Testimonios de la antigua palabra*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.

Liebel, Manfred (2006), *Entre protección y emancipación*. *Derechos de la infancia y políticas sociales*, Universidad Complutense de Madrid, España.

Liebel, Manfred (2023), *Protagonismo infantil popular*, Bajo Tierra Ediciones/El Colectivo, Ciudad de México.

Lionetti, Lucía, Cosse, Isabella y Zapiola, María Carolina (2018), *La historia de las infancias en América Latina*, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil.

López, Alfredo (1985), *La educación entre los antiguos nahuas*, SEP/ Ediciones El Caballito, México.
López, Alfredo (1996), *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México.
Márquez, Lourdes (coord.) (2010), *Los niños*, *actores sociales ignorados*. *Levantando el velo*, *una mirada al pasado*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
Medina, Patricia y Bermúdez, Marina (2023), *Siembras pedagógicas descolonizadoras*. *Bio/epistemologías en una ecología inter/científica*. *Salud comunal-botiquín herbolario*, UNICAH-Cesmeca, Tuxtla Gutiérrez.
Nájera, Martha (2000), *El umbral hacia la vida*. *El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, UNAM, México.
Paoli, Antonio (2003), *Educación*, *autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*, UAM-Xochimilco, México.
Pollock, Linda (1990), *Los niños olvidados*. *Relaciones entre padres e hijos de 1500 a 1900*, Fondo de Cultura Económica, México.
Rodríguez, Pablo y Manarelli, Maria Emma (coords.) (2007), *Historia de la infancia en América Latina*, Universidad Externado de Colombia.
Salazar, Delia y Sánchez, María (coords.) (2008), *Niños y adolescentes: normas y transgresiones en México*, *siglos XVII-XX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
Sánchez, María (2014), *Niños y adolescentes en abandono moral*, *Ciudad de México* (*1864-1926*), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
Schibotto, Giangi (2015), "Saber colonial, giro decolonial e infancias múltiples de América Latina", *Revista Internacional NATs desde los niños*, *niñas y adolescentes trabajadores*, año XIX, núm. 25, pp. 51-68.
Sosenski, Susana (2010), *Niños en acción*. *El trabajo infantil en la ciudad de México 1920-1934*, El Colegio de México, México.
Sosenski, Susana (2024), *Las infancias en México*, El Colegio de México, México.
Torres, Eliud (2010), "De la intervención a la participación: El enfoque de derechos en la formación de educadores de calle",

Rayuela. *Revista Iberoamericana sobre Niñez y Juventud en Lucha por sus Derechos*, año 1, núm. 2, mayo, pp. 7-12.

Torres, Eliud (2014), "La participación de niños y niñas en pueblos indígenas que luchan por su autonomía II", *Rayuela*. *Revista Iberoamericana sobre Niñez y Juventud en Lucha por sus Derechos*, año 5, núm. 9, noviembre-mayo, pp. 104-112.

Torres, Eliud (2016), "La edad de la violencia: infancias, juventudes y #Ayotzinapa", *Argumentos*. *Estudios Críticos de la Sociedad*, año 29, núm. 81, mayo-agosto, pp. 137-157.

Torres, Eliud (2020), *El pensamiento crítico infantil latinoamericano ante la pandemia*, Clacso (Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, núm. 84, abril 2021), Argentina.

Torres, Eliud (2022), "El futuro que queremos… ¡hoy! La formación política infantojuvenil en la OPFVII", *Boletín del Grupo de Trabajo Educación Popular y Pedagogías Críticas*, núm. 3, septiembre, [https://www.clacso.org/boletin-3-educacion-popular-y-pedagogias-criticas-en-america-latina-y-el-caribe/].

Torres, Eliud (2023), "Renovarse o morir. La participación política de niños y niñas en organizaciones autónomas mexicanas", en Gabriela Magistris y Santiago Morales (comps.), *Reinventar el mundo con las niñeces*. *Del adultocentrismo a las perspectivas niñas* (pp. 103-132), Editorial Chirimbote/Ternura Revelde, Argentina.

Villaseñor, Juan (2007), *23 296 días después*. *Los niños de Morelia*, UAM/Juan Pablos, Ciudad de México.

Wallerstein, Immanuel (1998), *Impensar las Ciencias Sociales*, Siglo XXI Editores/UNAM, México.

Zibechi, Raúl (2020), *Tiempos de colapso*. *Los pueblos en movimiento*, Bajo Tierra Ediciones/Editorial Quimantú, Ciudad de México.

Fecha de recepción: 12/05/25
Fecha de aceptación: 4/11/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564459-488

Un punto de partida distinto: la experiencia de la discapacidad desde la fenomenología

*Alejandro Cerda García**

Resumen

Este artículo surge de la intención de elaborar una reflexión conjunta entre los planteamientos del Modelo Social de la Discapacidad y la perspectiva fenomenológica. A partir de esbozar algunos de los cuestionamientos que han expresado las personas con discapacidad en el ámbito público, se argumenta que para comprender con mayor profundidad la discapacidad, en contraposición a la herencia cartesiana, es necesario enfocarla desde la experiencia de los sujetos y desde el ámbito de la producción de significados. A partir de poner en pausa los conocimientos previos y enfocarse en la experiencia de la discapacidad, se hace posible considerar al sujeto como un ser-en-el-mundo, corporeizado y necesariamente vinculado con otros, con quienes establece una relación de corresponsabilidad y mutuo aprendizaje. Asimismo, se visualiza la necesidad y relevancia de la investigación colaborativa en este campo. Por tanto, un enfoque fenomenológico resulta pertinente y sugerente para comprender esta condición.

Palabras clave: discapacidad, Modelo Social de la Discapacidad, fenomenología, alteridad, investigación colaborativa.

* Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [acerda@correo.xoc.uam.mx] / ORCID: [0009-0000-9880-3466].

Abstract

This article stems from the aim of developing a joint reflection between the Social Model of Disability and the phenomenological perspective. By outlining some of the concerns expressed by people with disabilities in the public sphere, it is argued that a deeper understanding of disability, in contrast to the Cartesian heritage, requires an approach centered on the subjects' lived experience and the production of meanings. By bracketing previous knowledge and focusing on the experience of disability, it becomes possible to consider the subject as a being-in-the-world, embodied and inherently linked to others, with whom a relationship of co-responsibility and mutual learning is established. Furthermore, the article highlights, the need and relevance of collaborative research in this field. Therefore, a phenomenological approach proves to be both relevant and suggestive for understanding this condition.

Keywords: disability, Social Model of Disability, phenomenology, otherness, collaborative research.

Desde el Modelo Social de la Discapacidad se ha planeado que dicha condición no puede explicarse ni afrontarse, de manera exclusiva, como un déficit o limitación que algunos individuos tienen en sus sentidos, en sus funciones o en sus formas de relacionarse (Barton, 1996; Barnes, 2012). A diferencia de ello, la discapacidad se produce, y sólo puede entenderse, a partir de la interacción entre determinadas condiciones y estructuras sociales con las limitaciones de determinadas personas, a partir de lo cual se generan barreras que impiden su plena participación y el cabal ejercicio de sus derechos. Por su parte, la perspectiva fenomenológica ha propuesto una aproximación que ponga en pausa los presupuestos y juicios previos, para tratar de comprender las cosas como se experimentan, lo que implica considerar que el conocimiento del mundo sólo es posible a través de la comprensión de la forma en que es apreciado, es decir, teniendo como punto de partida las vivencias subjetivas respecto del mismo.

Sin embargo, ¿cómo podrían vincularse los planteamientos del Modelo Social de la Discapacidad con los aportes de la perspectiva fenomenológica y para qué hacerlo? El propósito de este trabajo es explorar la relación entre ambos referentes con la finalidad de dilucidar alternativas para una mejor comprensión de las reivindicaciones que históricamente han expresado las personas que se encuentran en condición de discapacidad.

En un primer inciso se presentan algunos de los rasgos emblemáticos de los esfuerzos y planteamientos de las personas con discapacidad en el ámbito público, a fin de contar con un referente desde el cual considerar el vínculo entre las dos perspectivas mencionadas. En un segundo inciso, se revisan las coordenadas epistemológicas de cada una de estas dos perspectivas, la fenomenología y el Modelo Social de la Discapacidad, a fin de mostrar que, al enfocar la discapacidad, existe un desencuentro entre la lógica cartesiana y la perspectiva fenomenológica. A partir de ello, se argumenta que, aunque ni el enfoque social de la discapacidad ni la mirada fenomenológica han devenido dominantes, como sí lo ha hecho el Modelo Médico Rehabilitatorio (ODPC, 2013), una reflexión conjunta de ambas perspectivas puede aportar a una mejor comprensión de los esfuerzos desplegados por las personas con discapacidad en el espacio público.

En un cuarto inciso se revisa el coincidente énfasis, tanto de la fenomenología como de los estudios del Modelo Social de la Discapacidad respecto de la centralidad de las formas de percibir el mundo. Lo anterior con la finalidad de retomar el argumento de que la condición de discapacidad no podría comprenderse sin hacer alusión y vincularse directamente con las experiencias singulares de los sujetos al percibir el mundo y su propia condición. Dicho de otro modo, que la comprensión de esta condición queda sumamente limitada, si no se considera la forma en ésta que produce diversos significados y se experimenta en el ámbito subjetivo.

Finalmente, en el quinto inciso, se retoma la dimensión ética tanto del abordaje fenomenológico como de los cuestionamientos planteados desde el Modelo Social de la Discapacidad, a fin de argumentar que ambas perspectivas son también confluentes al considerar

el vínculo con los sujetos en una condición particular a partir de la cual se les excluye. Lo anterior conlleva el imperativo de visualizar su condición de agentes, de que cuenten con las condiciones para expresar su propia voz y de reconocer que tienen la plena capacidad de realizar ejercicios investigativos e interpretativos relativos a su propia condición y a los problemas sociales, por lo cual es conveniente adoptar la investigación colaborativa como principio ético.

Reivindicaciones de las PCD: elementos recurrentes

Las exigencias de las Personas con Discapacidad (en adelante PCD) de que se atiendan sus necesidades y de que se cumplan sus derechos se vinculan con el momento histórico en el que han sido planteadas, al igual que con los contextos inmediatos, nacionales o internacionales a los que hacen referencia. De igual forma, dichos reclamos pueden aludir a la situación específica de determinadas colectividades. Sin embargo, a pesar del amplio abanico que esto puede representar, es posible ubicar algunos planteamientos que son recurrentes y que, dada su relevancia, han adquirido un carácter emblemático de estas diversas reivindicaciones.

Uno de los principales ámbitos en los que las PCD han expresado sus cuestionamientos se refiere a que las causas de la discapacidad son las estructuras y formas específicas de organización social que generan obstáculos para la accesibilidad y la plena participación de la *totalidad* de integrantes de una determinada sociedad (Barton, 1996; Palacios, 2008; Barnes, 2012). Esta forma de enfocar la discapacidad evita que ésta sea confinada al ámbito privado y que sea restringida a ser objeto de caridad o de buena voluntad, para colocarla en la agenda pública. Asimismo, implica que las PCD sean consideradas, en lo singular y en tanto colectividades, como agentes sociales que inciden en el espacio público, incluyendo la planeación, las políticas, los programas y la asignación de recursos.

Al mismo tiempo, al proponer esta perspectiva, se retoman los antecedentes históricos de las formas de exclusión que se han sustenta-

do en la condición de discapacidad y se cuestionan aquellas miradas que consideran sus cuerpos, sus órganos o sus mentes como mecanismos dañados que es necesario recomponer a fin de que puedan realizar las funciones que, desde dicha perspectiva, son consideradas como *normales*[1] en los seres humanos.

Si bien este enfoque puede resultar útil o hasta necesario, debido a que permite a una persona con un determinado déficit recuperar ciertas funciones corporales o sensoriales, no puede asumirse como un criterio único y absoluto para considerar a una persona con discapacidad. Lo anterior, debido a que se trata de una forma de concebir la discapacidad que resulta restrictiva y que, frecuentemente, se utiliza como justificación inapelable para que los profesionales definan qué es lo más conveniente para las PCD, pasando por encima de sus decisiones.

Un segundo conjunto de cuestionamientos planteados por las PCD se refiere a la necesidad, por básico que esto parezca, de ser consideradas personas, con una historia propia y con una trayectoria y experiencia singular. A partir de ello, reiteran que no pueden ser asumidas tan sólo como un número o un dato estadístico. De igual forma, desde esta perspectiva se cuestionan las clasificaciones que, de manera dominante, se utilizan para agrupar determinadas limitaciones según los órganos de los sentidos o las funciones corporales o mentales en las que se tiene alguna limitación.

Este reclamo de reconocimiento de su trayectoria y de su condición de sujetos, también ha sido planteado en el ámbito público. A partir de ello, las PCD argumentan la necesidad de estar presentes en la toma de decisiones respecto de cualquier problemática o asunto que los implique de manera directa y, al mismo tiempo, tener la posibilidad de ocupar puestos de representación popular o de autoridad

[1] El concepto de normalidad ha sido ampliamente cuestionado en trabajos pioneros como el de Canguilhem (1972). Asimismo, desde el desarrollo del concepto de *capacitismo*, que hace referencia a la utilización de criterios que sobrevaloran y establecen como criterio universal y, a través de ello, naturalizan la evaluación de las personas conforme a una supuesta normalidad en las capacidades humanas, mismas que en realidad no están totalmente presentes en ningún ser humano (Wolbring y Guzmán, 2010).

que les permitan formar parte de las decisiones respecto de los asuntos públicos que atañen a un país o que remiten al ámbito global. Este reconocimiento como sujetos debiera expresarse, también, en la posibilidad y el derecho de que sean ellas mismas quienes manifiesten públicamente sus necesidades y las perspectivas que consideren adecuadas para abordarlas, incluyendo la realización de trabajos de investigación en los que participen activamente, con lo cual se deja de lado la pasividad impuesta al hacer investigaciones *sobre* ellas/os y no desde su perspectiva y *en colaboración* con ellas/os.

Finalmente, otro de los ámbitos en los que de manera prioritaria han centrado sus reivindicaciones las PCD se expresa en la necesidad de conformar alianzas con otras colectividades o sectores de la población que también se encuentran en condiciones de exclusión o desigualdad social. De esta forma, puede surgir una mirada integradora de las diferencias que considere que existen grandes coincidencias en los discursos y en las estructuras sociales que excluyen a quienes se encuentran fuera de la norma. Esta exclusión puede estar relacionada con la pertenencia étnica, con la identidad sexogenérica, con la condición de afrodescendencia, con la clase social a la que pertenecen o con la edad, ya que desde estas distintas formas de diferenciación social se ha pretendido, erróneamente, negar el derecho a la inclusión.

Desencuentro epistemológico: las visiones dominantes de la discapacidad y la perspectiva fenomenológica

Con la finalidad de comprender y brindar alternativas a la condición de discapacidad, se han propuesto criterios clasificatorios y diagnósticos que, desde perspectivas que abrevan de la herencia cartesiana,[2]

[2] En este trabajo se hace referencia a la perspectiva cartesiana como aquellos principios y orientaciones que surgen a partir del *Discurso del Método* de René Descartes (2010) que, como se explica más adelante, tienen como una de sus orientaciones centrales el considerar que el conocimiento se genera a partir de la reflexividad inmanente de un sujeto, quien considera que, a partir de ella, existe. Asimismo, la perspectiva cartesiana plantea que, a través de dicha concepción del sujeto, el conocimiento puede obtenerse a partir de observar

tienen el propósito de definir qué es aquello que caracteriza a una determinada discapacidad y cómo se distingue de otras. Este tipo de taxonomías cuentan hoy en día con amplio reconocimiento internacional y se utilizan ampliamente en los ámbitos médico, legal y sociodemográfico, así como en el terreno de las políticas sociales gubernamentales. Entre otras limitaciones de esta perspectiva se encuentra el hecho de que, de entrada y de manera implícita, se suele considerar erróneamente a la discapacidad como parte de un listado de *enfermedades*.

En esta perspectiva confluyen tanto los criterios médicos y que proponen la rehabilitación, como aquellos que se utilizan en el ámbito jurídico. Si bien es cierto que es necesario establecer formas de ubicación y comprensión de la diversidad contenida dentro de la condición de discapacidad, este tipo de clasificaciones resultan problemáticas debido a que los criterios que utilizan se convierten en mecanismos que refuerzan los estigmas y la subordinación de las PCD.

Entre los ejemplos más sobresalientes de estas formas dominantes de concebir la discapacidad se encuentra la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE), que actualmente se encuentra en su undécima edición (OMS, 2009). Este instrumento de clasificación posee más de veinte grandes grupos de enfermedades e incluye las distintas modalidades de discapacidad ubicándolas en rubros como los correspondientes a los trastornos mentales, del comportamiento y del neurodesarrollo; como enfermedades del aparato visual; del oído o de la apófisis mastoides, o bien, como afecciones del sistema músculo esquelético o del tejido conectivo, entre otros (OMS, 2009).

Con un criterio confluyente, la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (OMS, 2001), propone catalogar las formas de discapacidad a partir aquellas condiciones que afectan las funciones corporales, desglosándolas a su vez en las mentales, las sensoriales y relacionadas con el dolor; las que afectan a la voz y el habla, o bien, a los sistemas cardiovascular, hematológico,

sistemáticamente lo que percibe en el mundo, con lo cual se pueden definir tendencias o constantes que, a su vez, pueden derivar en principios generales o leyes.

inmunológico y respiratorio, entre otros. Por otro lado, en este mismo instrumento, se ubican las limitaciones en las estructuras corporales, distinguiendo entre aquellas que afectan el sistema nervioso; las que se presentan en el ojo, el oído y en las estructuras relacionadas; aquellas involucradas en la voz y el habla, o bien, las relacionadas con los sistemas cardiovascular, inmunológico y respiratorio, entre otras.

Utilizando criterios que tienen esta misma orientación epistemológica, aunque en el ámbito de lo que, desde esa perspectiva, se consideran como *trastornos mentales*,[3] se encuentra el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, *Fifht Edition* (DSM-5). Entre los grandes grupos de trastornos que ahí se delimitan se encuentran los vinculados al neurodesarrollo; la esquizofrenia y otros trastornos psicóticos; el bipolar; la ansiedad; el obsesivo-compulsivo; los relacionados con traumas y factores de estrés y los disociativos, entre otros (APA, 2013). Por su parte, en el ámbito jurídico se suele utilizar formas de clasificación que desglosan la discapacidad en física, mental, intelectual y sensorial (DOF, 2011).

En el cuestionario utilizado por el INEGI (2021) para indagar respecto de la condición de discapacidad en México, si bien ya se ha tenido el acierto de retomar el cuestionario de Washington (WGDS, 2020), aún existe poca claridad respecto de cómo indagar sobre las experiencias psicosociales, ya que la respectiva pregunta engloba en un mismo ítem al autismo, el síndrome de Down y la esquizofrenia, entre otras. Sin embargo, cuando se observan a detalle, éstas conllevan características y experiencias muy distintas, incluso si se aceptan las clasificaciones aludidas anteriormente (INEGI, 2021).

Como se ha mencionado, independientemente de la necesidad de contar con criterios que permitan profundizar en la comprensión de la diversidad incluida dentro del término discapacidad, es muy importante tener un máximo cuidado en que estos mecanismos no se traduzcan en formas de estigmatización, de exclusión o de

[3] Desde el Modelo Social de la Discapacidad, se considera más adecuado referirse a ellos como condición o experiencia psicosocial, dada la carga social y el estigma que conlleva el considerar a alguien como *trastornado* y de esa forma evitar que uno de sus rasgos se convierta en lo que la define como persona.

adopción de formas de clasificación capacitistas que se asuman como *normales* o *naturales*.

Más allá de la problemática mencionada, la cuestión central, al menos en el presente trabajo, es que los instrumentos como la CIE o el DSM-V, entre otros afines, han sido generados desde una lógica cartesiana para mirar la discapacidad, a partir de lo cual se promueve, implícitamente, la adopción de dicha perspectiva como dominante. Esto significa que han sido construidos, se aplican y, al ser considerados instrumentos científicos, se imponen a la sociedad como los únicos y válidos. Y, a partir de ello, han logrado colocar su visión en un lugar de supremacía en relación con la condición de discapacidad, especialmente respecto de las que se ubican en el ámbito psicosocial y mental. De esta forma, continúan legitimando la dominancia del paradigma médico rehabilitatorio de la discapacidad. A diferencia de ello, desde una perspectiva fenomenológica para abordar la discapacidad se da centralidad a la experiencia de los sujetos en dicha condición, situándola social y temporalmente, al tiempo que se retoma aquello que han planteado en distintos momentos históricos y en el presente.

Como se ha mencionado en el inciso anterior, quienes experimentan una discapacidad han enfatizado la necesidad de ser consideradas/os personas, con una trayectoria singular, con capacidad de hablar por ellos mismos y con la posibilidad de participar activamente en la realización de investigaciones bajo esquemas colaborativos, entre otros aspectos relevantes. Sin embargo, este tipo de reivindicaciones no son aceptadas como válidas o definitorias desde la perspectiva dominante antes descrita, entre otros motivos, debido a que desde ese paradigma no se cuenta con referentes epistemológicos para comprenderlas y para brindarles algún tipo de alternativa.

En contraparte, los cuestionamientos de las personas con discapacidad remiten a sus vivencias y experiencias, así como a la forma en que se conceptualiza tal condición y a la manera en que se le asume públicamente en los contextos inmediato, nacional o internacional. Al ubicar tales experiencias como punto de partida para comprender

sus reivindicaciones y propuestas, la perspectiva fenomenológica, tal como se explica en el siguiente inciso, resulta útil y favorable.

Referentes fenomenológicos: su pertinencia para enfocar la discapacidad

La perspectiva fenomenológica plantea una ruta para la construcción de conocimiento que se diferencia de los referentes epistemológicos dominantes. Por un lado, se deslinda de los planteamientos de René Descartes en su *Discurso del Método* en el que se asume que el conocimiento se produce a través del razonamiento de un individuo que se plantea conocer el mundo y que, a partir de reconocer su capacidad de razonar, puede explicar su existencia en él.

De igual forma, se cuestiona también una actitud naturalista, como inicialmente planteó Edmund Husserl (2012), que asumiría que existe un sujeto que se propone conocer el mundo, el cual constituiría una realidad externa, totalmente objetiva, que le es ajena y a la que se aproxima para percibirla, describirla, cuantificarla y explicar que ésta responde a principios generales o leyes. Y, en un sentido similar, se deslinda de una posición psicologista que plantearía que el mundo no tendría una existencia material, sino que sería, enteramente, una creación subjetiva. En lugar de ello, el autor propone considerar que la subjetividad produce una permanente actividad de síntesis, de formaciones discursivas o de unidades objetivas que son fruto del tiempo y el espacio de los actos específicos de conciencia.

Para Husserl (2012), el presupuesto básico es que la única forma en que es posible comprender el mundo es a partir de experimentarlo, es decir, a través de la experiencia vivida o *erfahrungen*, si se utiliza el vocablo alemán. Y, al asumir esta perspectiva, no es posible comprender al sujeto de conocimiento como un ser en sí mismo, sino a partir de estar situado en, o vinculado con, el mundo. Y, de igual forma, no es posible comprender el mundo como una realidad externa y objetiva, sin hacer alusión a la manera en que es vivido o expe-

rimentado por los sujetos. De ello se deriva la intencionalidad, dado que la experiencia siempre conlleva un por qué, o bien, un para qué o hacia qué. De tal forma que no sólo hay *objetos reales*, que pueden existir o no, que pueden ser, incluso, un pensamiento o una alucinación, sino que siempre se trata de *objetos intencionales*.

Es así que aquello que se presenta en lo inmediato siempre es un indicio de algo más, es decir, tiene una condición de trascendencia. Y, a partir de esto, aquello que se presenta a la conciencia es, también, expresión de lo genérico o categorial, es decir, que alude a aquello que permite ubicarlo y ponerlo en diálogo con otras realidades. Es por ello que se requiere captar sus rasgos o componentes esenciales que sólo son comprendidos al contrastarse con otros similares en otros contextos, culturas o momentos históricos.

Para proceder metodológicamente desde esta perspectiva, es necesario adoptar como punto de partida una posición de *epoché*, que significa poner en paréntesis o suspender los conocimientos, expectativas o vivencias previas para aproximarse de manera directa a las experiencias vividas, lo que ha sido expresado por el principio de *ir a las cosas mismas* y tener como punto de partida la forma en que éstas se presentan a la conciencia.

Al adoptar esta perspectiva se hace posible la reducción, que significa aproximarse a la comprensión del significado de las experiencias. Para Husserl (2012), esta reducción, que paradójicamente busca evitar cualquier tipo de reduccionismo, puede ser *eidética*, a partir de la cual se examina un fenómeno que aparece a la conciencia en sus componentes que le son básicos, invariables y absolutamente necesarios. Es decir, se busca ubicar lo esencial como aquello que le es definitorio y que, a la vez, es compartido por otros objetos similares. A partir de ello, se pasa del objeto físico concreto a estudiar sus características generales (Follesdal, 2017).[4] Por su parte, la reducción

[4] Para explicar esto, Follesdal (2017) recurre al ejemplo de un dado que, al ser heredado por un abuelo, adquiere un valor singular y no se desea cambiarlo por otro. Y, al mismo tiempo, al focalizar en dicho objeto se observa que tiene una estructura cúbica a partir de la cual pueden comprenderse otros cuerpos geométricos, que tiene un color específico que también se utiliza en otros objetos y, así sucesivamente. De esta forma pueden constatarse

trascendental alude a la reflexividad sobre el acto mismo de la aparición de las cosas ante la conciencia, para cuya comprensión, a partir de lo planteado por Max van Manen (2017), Raquel Ayala (2008) ha propuesto una serie de preguntas que indagan respecto de la forma en que tiene lugar el proceso reflexivo que lleva a los sujetos a construir determinados significados a partir de su experiencia en el mundo. Finalmente, la combinación de ambas modalidades conforma lo que Husserl planteó como *reducción fenomenológica*.

Martin Heidegger (2003[1927]), probablemente quien brindó una mayor continuidad a la perspectiva fenomenológica husserliana, propone hacer una reflexión sobre el *ser* situado temporalmente, para lo que acuña su término del *dasein*, que puede traducirse como *ser-en-el-mundo* o, literalmente, *ser-ahí*. Para su formulación toma como punto de partida la referencia aristotélica respecto de que *el ser se dice de muchas maneras*, para proponer la distinción entre lo *óntico*, como referencia a la existencia de las cosas o al ser individual, respecto de lo *ontológico*, en alusión a la posibilidad del ser que se pregunta respecto de su existencia en el mundo. Esta dimensión ontológica sólo se hace posible a través de una colectividad que enmarca la apertura de la opción de un ser con un proyecto de futuro.

La certeza de este proyecto del ser, siguiendo al autor, se vincula a su muerte y a la incertidumbre que esta constante humana le genera en tanto ser situado temporal y concretamente. Un ser ontológico que se sitúa desde su mundo de vida, es decir, desde lo que experimenta y conoce, tanto del pasado como del presente, con lo que se conforma su horizonte fenomenológico. Situado desde esta perspectiva, el ser-ahí, al hacer conciencia de su finitud, debe tomar la decisión de buscar su autenticidad, es decir, dar un sentido a su existencia, o bien, optar por permanecer como parte de una masa indefinida o de ser alguien, en tanto ser definido en forma genérica.

A pesar de los reconocidos aportes de Heidegger para desarrollar la perspectiva fenomenológica, su trayectoria personal no deja de ser

los rasgos que a la vez lo definen y que son compartidos por otros objetos en diversos contextos.

sumamente cuestionada dada su pertenencia al nacional socialismo alemán y el aval que brindó al exterminio masivo de judíos, así como de personas homosexuales y con discapacidad, entre otras, durante el lamentable y conocido pasaje histórico de la Europa de mediados del siglo xx (Trawny, 2016).

Si se toma en cuenta las reivindicaciones de las PCD, cuyos rasgos se procuró desglosar antes, se observa que los referentes de la perspectiva fenomenológica permiten ir más allá del Modelo Médico Rehabilitatorio y de la epistemología de corte cartesiano que subyace en él, para conceptualizar y dar un tratamiento público a la discapacidad. Asimismo, resulta útil retomar el criterio de la suspensión de los conocimientos previos para comprender la experiencia singular y subjetiva de la discapacidad, para que, a partir de ello, se comprenda su problemática y sus repercusiones tanto en el ámbito conceptual como en el espacio público. Al asumir esta perspectiva es posible ofrecer otros enfoques, adecuados y fructíferos, para comprender la condición de discapacidad.

Al centrarse en esas experiencias de discapacidad para entender su significado, es posible encontrar los rasgos definitorios que estarán presentes en las distintas vivencias subjetivas de dicha condición. También se abre la posibilidad de asumir a las personas con discapacidad desde su plena condición de agentes y sujetos que pueden, y eventualmente logran, incidir en las sociedades a favor del reconocimiento de las diferencias y de los derechos que se derivan de ello.

La percepción desde la fenomenología y desde el Modelo Social de la Discapacidad

La perspectiva fenomenológica y el Modelo Social de la Discapacidad comparten una serie de reflexiones respecto de la percepción, debido a que ambas han construido una mirada crítica y complejizada de todo aquello que se pone en juego cuando se habla de experimentar el mundo. Para plantear la percepción desde la perspectiva fenomenológica, Maurice Merleau Ponty (1975) se remite a René

Descartes (2010) y a Immanuel Kant (2009), cuyo pensamiento se sustenta en el conocido *Je pensé*, *donc je sui*, que puede traducirse como *Yo pienso*, *por lo tanto*, *yo soy*. Una certeza que Descartes utiliza como punto de partida para su reflexión y que luego sería traducida al latín como *Cogito*, *ergo sum*. A diferencia de ello, desde la perspectiva fenomenológica, Merleau Ponty señala que la mirada cartesiana desvincula al sujeto de su conciencia de aprehender y lo coloca en un estado de existencia en sí. Y, a partir de ello, plantea que es necesario tener como punto de partida al sujeto-en-el-mundo, es decir, que sólo se puede comprender al ser humano y al mundo a partir de su *facticidad*, dicho de otra manera, de su referencia a lo existente en el entorno experimentado por las personas.

Lo que se busca es, a través de la reducción fenomenológica, comprender las estructuras de significado que se expresan en la experiencia. En otras palabras, se pretende el acceso al ámbito de los significados teniendo como punto de partida aquello que sucede o que existe y que es captado por la conciencia a partir de que es experimentado. Para hacerlo, si bien se pone en paréntesis o en pausa las certidumbres previas, como se ha mencionado, no se renuncia a ellas, ya que éstas fungen como un ámbito constante de reflexión. Esto significa que para ver y captar el mundo se hace necesario poner en duda nuestra familiaridad con él.[5] El elemento central de la reducción es el asombro ante el mundo. A diferencia de la perspectiva propuesta por Kant en la que el mundo sería inmanente al sujeto, desde la fenomenología se trataría de asombrarse y concebir al sujeto con trascendencia hacia el mundo (Merleau Ponty, 1975).

Esto se ejemplifica con la metáfora utilizada por Merleau Ponty (1975) al considerar que el horizonte, sólo y en sí mismo, se hundiría si no existiera alguien que lo mira, lo que sintetiza en sus palabras *Yo soy quien hago ser para mí este horizonte*. Es decir que, al mismo tiempo, percibo e imagino, pero lo percibido y lo imaginado no son asimilables ni tampoco desvinculables el uno del otro. Esto significa

[5] A pesar de que esta idea del cuestionamiento del sentido común es también compartida por Bachelard (1979) y por Bourdieu, Passeron y Chamboredon (1973), estos últimos no buscan ofrecer una perspectiva analítica para abordar la experiencia.

que el puro análisis reflexivo no tiene, por sí mismo, la capacidad de engendrar al mundo.[6] Dicho de otra forma, el *Je pense* o el *Cogito* no definen la existencia del sujeto por su pensamiento respecto del existir, sino como ser-del-mundo (Merleau Ponty, 1975) y, por lo tanto, el ego meditativo es distinto del *mí*, puesto que éste último necesariamente incluye mi cuerpo, las cosas y el mundo.

Esta forma de concebir al sujeto, que no puede ser sólo pensante, sino que está corporeizado; que es consciente e intencional y que sólo puede ser comprendido al considera al ser-en-el-mundo, es coincidente con la perspectiva del Modelo Social respecto de la discapacidad. Las PCD han planteado que no es posible comprender la discapacidad como una limitación en sí misma, aunque, por supuesto, tampoco se niega su existencia ya que ésta se encuentra presente y modifica su ser-en-el-mundo, es decir, se experimenta, se vive, se lleva en el cuerpo, en el intelecto o en la psique. Sin embargo, para comprender esas *limitaciones*, es imprescindible enfocarlas desde la experiencia de las personas en contextos específicos.

A ello también remite la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, en cuya elaboración participaron personas con dicha condición, al señalar que la *discapacidad* se origina cuando las personas que experimentan determinada *limitación*,[7] en su singularidad o colectivamente, interactúan con el entorno, es decir, al situarse en el mundo, en contextos espacio-temporales y sociales específicos.

A partir de ello, es necesario reconocer, también, que dicha experiencia de discapacidad-en-el-mundo, es productiva desde su carácter singular y colectivo. Es decir, que las PCD perciben, conceptualizan, actúan, corporeizan o utilizan su cuerpo y experimentan de

6 En un siguiente inciso se retomará el planteamiento complementario de que el análisis reflexivo de Descartes ignora también el problema "del otro", es decir, que su análisis no tiene la capacidad de crear "al otro" desde los propios referentes en exclusiva.

7 La diferenciación entre limitación y discapacidad ha sido ampliamente discutida como un elemento central de lo argumentado desde el Modelo Social de la Discapacidad. Para profundizar en ello, se puede recurrir a lo planteado por Agustina Palacios (2008) y los ejemplos contenidos en el documento de la Oficina de Desarrollo de la Atención Primaria en California (ODPC, 2013), entre otros.

manera particular su ser-en-el-mundo. Y, al mismo tiempo, expresan su realismo al plantear sus proyectos y deseos reconociendo que el puro análisis reflexivo o la existencia de su perspectiva de ser-en-el-mundo no crea, por sí misma, el mundo que quisieran que existiera. Retomando a Merleau Ponty (1975), podría decirse que el solo hecho de pensar en un horizonte, no significa que éste se concretice como una realidad.

Fenomenología: intersubjetividad y colaboración

Al imperativo de la plena participación de los sujetos de la discapacidad en la toma de decisiones, se suma otro de similar importancia: dejar de ser considerados *objetos*. Este reclamo se ha verbalizado de múltiples formas: *somos personas*, *tenemos nuestra propia historia*, *somos mexicanas con discapacidad*,[8] o tal vez en forma más desafiante, *no soy tu porno inspiracional* (Young, 2014). Con ello expresan que no desean que se les ubique a través de una taxonomía creada a partir de las características comunes en sus limitaciones. Cuestionan abiertamente el hecho de que se pretenda que sus derechos sean tutelados, que sus decisiones sean tomadas por otras personas a quienes la sociedad considera como *normales* o *capaces* de hacerlo, y sin que medie su consentimiento. Este posicionamiento crítico se elabora, por supuesto, respecto de su vida cotidiana, su afectividad, su sexualidad, la procreación o sus bienes materiales, entre otros aspectos. Así, las personas con discapacidad pugnan para que no se asuman como válidos y *a priori* los mandatos sociales respecto de su condición de género o su preferencia sexual. Reclaman, en forma enfática, el *ser vistos* por la sociedad, las autoridades, las instituciones o por cualquier otra persona con quien comparten la cotidianidad.[9]

[8] La reivindicación de una posición feminista anticapacitista que es reivindicada por la Asociación Civil Mujeres Mexicanas con Discapacidad. Su información se puede consultar en: [https://www.facebook.com/mexicanascondiscapacidad/].

[9] Al respecto, puede revisarse el surgimiento y los planteamientos del Movimiento de Personas con Discapacidad en México que elige como uno de sus emblemas el color ama-

Para asumir estos reclamos de los sujetos de la discapacidad respecto del ser considerados personas, se requiere del encuentro y el diálogo genuino, es decir, de un intercambio cara a cara que va más allá de las estadísticas, de los textos legales, del discurso, de políticas públicas o programas gubernamentales. Este encuentro cara a cara, con y entre los sujetos de la diversidad, conlleva un cuestionamiento a la noción cartesiana del sujeto, es decir, a la idea de que el sujeto se constituye como un yo individual, que conoce el mundo, que está fuera de él y que, por lo tanto, se da cuenta de su existencia.[10] Siguiendo a Emmanuel Lévinas (1977),[11] puede considerarse otra forma de concebirlo, es decir, un sujeto que se constituye al tener consciencia de que no puede comprenderse como una mera existencia o un *hay*, sino que está vinculado a los *existentes*, en otras palabras, a aquello que experimenta en el mundo, con su materialidad, su tiempo y su espacio. Y, sobre todo, al reconocer que existen otros sujetos que, al igual que el sujeto inicial, sólo pueden ser comprendidos al estar situados.

Para comprender la lucha y la experiencia de los sujetos de la discapacidad, se requiere una perspectiva distinta a la dominante, ya que ésta se centra en la comprensión del sujeto a través de la ontología del ser, es decir, a partir de su experiencia de existencia en sí mismo y de manera individual. En contraposición, desde una perspectiva fenomenológica se propone considerar a los sujetos, en este caso vinculados a la discapacidad, desde un enfoque de lo plural y lo múltiple, es decir, que tenga como punto de partida su singularidad.

Los sujetos de la discapacidad poseen un rostro, lo que implica considerar su ineludible alteridad, es decir, su carácter distinto a aquel que los mira. Sus rostros implican una relación intersubjetiva y de apertura a lo distinto. El rostro de los otros no es otro yo, sino

rillo fosforescente debido a que atrae la atención y es utilizado para caracterizar objetos o personas a las que se desea que se visualice en el espacio público (Cerda y García, 2022).

10 Parafraseando a Merleau Ponty (1975), el análisis puramente reflexivo de Descartes ignora también el problema de la existencia de *otro* sujeto, que también es reflexivo y con el cual es necesario vincularse.

11 Una recopilación sintética de los planteamientos de Lévinas puede consultarse en Llorente (2019).

otro radicalmente diferente al rostro que mira. Esta apertura a la alteridad posibilita la trascendencia de los sujetos. A diferencia de la inmanencia, como permanencia en el sí mismo, la trascendencia implica la apertura hacia la alteridad y, con ello, una relación ética.

A su justa demanda de ser considerados sujetos, las personas con discapacidad añaden otro de los rasgos centrales de su accionar público, consistente en el despliegue de esfuerzos encaminados a solidarizarse con otras personas que comparten su condición o que se encuentran en otras situaciones de exclusión originadas, precisamente, en su condición de diferencia. Este tipo de acciones a favor de otros puede, aunque sin asumir *a priori* que indefectiblemente serán desplegadas por todos los sujetos de la discapacidad, observarse en múltiples proyectos de servicios comunitarios de apoyo a personas en dicha condición.[12] Este accionar solidario en beneficio de otros, nuevamente pone en cuestión la noción de sujeto como individuo racional que, a partir de su razonamiento, descubre su existencia. Desde una perspectiva fenomenológica, se propone considerar al sujeto como atravesado por una cesura entre lo igual y lo diferente, por lo cual se hace imprescindible tener en consideración que éste se constituye a partir de una relación ética en la que se vincula con otros sujetos que tienen la condición de ser plurales y diversos. De esta forma, se sustituye la orgullosa autosuficiencia de la ontología del ser por una heteronomía moral.

La acción solidaria de los sujetos de la discapacidad tiene como premisa el vínculo con otros, cuyos rostros no pueden ser agotados por la representación que aquel que los mira se va forjando respecto de ellos. Esta relación con los rostros de los otros implica un intercambio discursivo, pero también, dado que es una relación cara a cara, implica la mirada y el tacto, ya que los sujetos, tanto quien mira como el *otro*, están corporeizados (Merleau Ponty, 1975).

12 Al respecto puede consultarse el libro de David Werner para la atención comunitaria de niños con discapacidad en zonas rurales (1987), y el proyecto de atención comunitaria a personas con discapacidad Villa Palmera, en Oaxaca, México. Información disponible en: [https://www.pinapalmera.org/].

Asimismo, este tipo de vínculos remiten a un espacio de interlocución y de cuestionamiento mutuo. Cuando se establece un vínculo con ese otro, éste no puede ser considerado como, simplemente, *otro yo*, sino que, aunque comparte la condición humana, al mismo tiempo se trata de alguien radicalmente distinto. Aun más, ese vínculo demanda el cuidado hacia los otros, implica una relación de generosidad por parte del pretendido sujeto individual y racional, conlleva el establecimiento de una relación que se ubica en un *entre nosotros*.

Y, como un tercer rasgo característico de su presencia en la sociedad, los sujetos de la discapacidad han reiterado su llamado a cuestionar la forma de recopilar información y construir conocimientos que los subordinan y les brindan un trato de objetos. El cuestionamiento a esta forma de hacer investigación plantea que estos procesos que pretenden aportar nuevos conceptos y saberes no debieran hacerse *sobre* ellos, es decir, sin su participación definitoria, sino *con ellos*, lo cual significa que se lleve a cabo bajo formas de colaboración que procuren la horizontalidad. Debe propiciarse un conocimiento que aporte a la emancipación de los sujetos de la discapacidad y que, en su intencionalidad, metodologías y utilización de resultados, ponga en práctica dicho criterio colaborativo.

En el ámbito de la realización de investigación sobre la condición de discapacidad y respecto de la mirada de estos sujetos en relación con las distintas problemáticas sociales, la perspectiva fenomenológica ofrece principios metodológicos que sustentan la adopción de una alternativa para la realización de investigación que la conciba como vínculo intersubjetivo, que la asuma como una relación ética que implica corresponsabilidad y reconozca que está permeada por una mutua y permanente evaluación durante todo su proceso de realización.

Dado que la construcción de conocimientos no puede desvincularse de las prácticas, el cuestionamiento a estas formas de interacción que objetualizan a los sujetos de la discapacidad también abarca las medidas que implementan los gobiernos y otros actores sociales en el espacio público, en las que, de la misma forma, puede observarse este tipo de tendencias. Un ejemplo emblemático son los in-

terrogantes planteados respecto de las formas de brindar asistencia a las Personas en condición de Discapacidad, utilizando formas de interacción que si bien cumplen con los criterios formales de consentimiento informado y de los códigos procedimentales de la ética de la investigación, también han sido ampliamente cuestionados por su asistencialismo y victimización tanto por los mismos sujetos de la diversidad (Ferrante y Pino, 2023; Shapiro, 1994),[13] como por instancias internacionales que trabajan a favor de los derechos de las PCD, en este caso.

Este cuestionamiento a las prácticas investigativas y a las formas de intervención en el ámbito público, por parte de los sujetos de la diversidad, es confluyente con la perspectiva fenomenológica que plantea que el reconocimiento de la alteridad cuestiona la autonomía total del yo. Es decir, que el vínculo con ese rostro del otro puede considerarse también un espacio de aprendizaje. Ese otro ubicado en una condición de exclusión es también alguien que, al menos implícitamente, requiere la corresponsabilidad de quien se vincula con él. La relación con el rostro del otro no es, por tanto, un contacto entre un yo cartesiano y otro similar. Se trata, más bien, como ha planteado el mismo Lévinas (1977) de una relación cristalizada o situada en el tiempo, el espacio y las singularidades, entre sujetos y colectividades específicas. En otras palabras, ese rostro del otro es imposible de asimilar por el sujeto que lo contempla y no es, por supuesto, un espacio desconocido a colonizar.

Desde una perspectiva metodológica, los aportes de Max van Manem (2017) son reconocidos al proponer referentes para un abordaje de problemas sociales concretos, por medio de coordenadas para su comprensión, específicamente, lo que se ha considerado, a riesgo de esquematizar, como la entrevista fenomenológica. Aunque sin abordar expresamente el campo de la experiencia de

13 En la recomendación número 26, de las "Observaciones finales" sobre los informes periódicos segundo y tercero combinados de México, por parte del Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, se recomienda que "el Estado parte (México) alinee plenamente las campañas de Teletón" con lo planteado en la respectiva Convención (ONU, 2022).

discapacidad,[14] como aquí se propone, el trabajo de Raquel Ayala Carabajo (2008) puede ser sumamente ilustrativo respecto de cómo utilizar la perspectiva fenomenológica para comprender la experiencia docente y su interacción con el alumnado, por ejemplo.[15]

Conclusiones

El imperativo ético y la necesidad práctica de construir sociedades e instituciones que concreten la inclusión para las personas en condición de discapacidad y de otras formas de diversidad siguen siendo vigente. Con el propósito de promover, reforzar y aportar fundamentos conceptuales a las prácticas inclusivas de la condición de discapacidad, al inicio de este trabajo se planteó el cuestionamiento respecto de la utilidad de un posible diálogo entre los ámbitos del Modelo Social de la Discapacidad y la fenomenología. Lo anterior debido a que, por un lado, dicho modelo sigue siendo reivindicado por organizaciones y movimientos que lideran acciones públicas en este ámbito y, por otro, porque pueden vislumbrarse elementos de coincidencia con una herencia conceptual fenomenológica que ha venido planteando posturas epistemológicas y formas de comprensión de la experiencia humana.

Para abordar esta discusión, se ha planteado que, sin dejar de reconocer la diversidad de los cuestionamientos de las organizaciones y movimientos de personas con discapacidad, entre sus reivindicaciones prioritarias se encuentran observar que las causas de la

[14] Las personas interesadas en comprender la experiencia de la condición de discapacidad en el ámbito de la universidad pública en México, pueden referirse a los testimonios del alumnado y exalumnado recopiladas en *Los silencios de Procusto y las razones de Teseo* (Cerda, 2022). Si bien no se trata de una obra que expresamente adopte una perspectiva fenomenológica, dada su elaboración previa, sus énfasis y abordaje de las experiencias de las personas mencionadas pone en práctica algunos de los principios que se proponen en este trabajo.

[15] La autora ofrece un ejemplo del tipo de preguntas y de los resultados obtenidos, secuencialmente, hasta lograr un texto complejo y detallado en el campo mencionado. En una forma similar, Guerrero-Castañeda, De Oliva y Ojeda-Vargas (2017) para comprender la interacción entre el personal de salud y las personas que utilizan sus servicios.

discapacidad son las estructuras y formas de organización social que generan obstáculos para la accesibilidad. Asimismo, se han ubicado sus reclamos de ser considerados como agentes sociales que toman decisiones e inciden en el ámbito público, de que se cuestione el paradigma de la normalidad que continúa siendo excluyente y que la investigación o los ejercicios reflexivos respecto de su condición se realicen en colaboración con quienes la experimentan de manera directa.

Se ha propuesto, como mirada conceptual, tener como punto de partida la crítica a la dominancia de una perspectiva clasificatoria y que busca establecer criterios diagnósticos que se sustentan en nociones cartesianas para concebir a un sujeto, a quien se le da un carácter individual y quien, en forma inmanente, asume su propia condición pensante y, por tanto, su existencia. Frente a ello, se ha retomado la perspectiva fenomenológica, enfatizando la necesidad de considerar al sujeto en-el-mundo, a cuyos procesos de significación es necesario aproximarse a través de su experiencia. Con esta perspectiva, se señala la utilidad de poner en pausa los juicios y conocimientos previos, para aproximarse a la comprensión de la experiencia de los sujetos en condición de discapacidad. Y, en un sentido similar, se ha recurrido a los aportes fenomenológicos que consideran a un sujeto vinculado a otros y corporeizado, con quien se establece una relación intersubjetiva, de corresponsabilidad y de mutuo aprendizaje.

Desde estos referentes, se ha pretendido argumentar que esta perspectiva fenomenológica no sólo es más acorde, sino que puede ser sumamente útil para comprender y contribuir al fortalecimiento de las reivindicaciones de las PCD. La confluencia entre fenomenología y Modelo Social de la Discapacidad, aporta referentes pertinentes para enfocar el sentido que las personas con discapacidad buscan dar a su incidencia en el ámbito público, a sus propuestas de espacios organizativos y solidarios, e incluso, la forma en cómo conciben la realización de investigaciones o la puesta en práctica de ejercicios reflexivos sobre su condición y respecto de otras formas de diversidad presentes en las sociedades contemporáneas.

Referencias

Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA) (2013), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, *Fifht Edition* (*DSM-5)*, Estados Unidos.

Ayala Carabajo, Raquel (2008), "La metodología fenomenológico-hermenéutica de M. Van Manen en el campo de la investigación educativa. Posibilidades y primeras experiencias", *Revista de Investigación Educativa*, vol. 26, núm. 2, pp. 409-430.

Bachelard, Gastón (1979), *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI Editores, México.

Barnes, Colin (2012), "The Social Model of Disability: Valuable o Irrelevant?", en Nick Watson, Alan Roulstone y Carol Thomas (eds.), *The Routledge Handbook of Disability Studies* (pp. 12-29), Routledge, Londres.

Barton, Len (coord.) (1996), *Discapacidad y sociedad*, Ediciones Morata, Madrid.

Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude y Chamboredon, Jean-Claude (1973), *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI Editores, México.

Canguilhem, Georges (1972), *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Cerda, Alejandro (2022), *Los silencios de Procusto y las razones de Teseo: discapacidades y accesibilidades universitarias e indígenas*, UAM-Xochimilco, México.

Cerda, Alejandro y García, Martha (2022), *Como ríos de fuego por las calles*. *La marcha del Movimiento de Personas con Discapacidad*, UAM-Xochimilco, México.

Descartes, René (2010), *Discurso del método*, Espasa Calpe, Madrid.

Diario Oficial de la Federación (DOF) (2011), *Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad*, 30 de mayo, México.

Drummond, John J. (2009), *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Scarecrow Press.

Ferrante, Carolina y Pino, Juan Andrés (2023), "'¡No más caridad, queremos derechos, justicia y dignidad!' Las marchas anti-Teletón en Chile (2011-2021)", *Revista Temas Sociológicos*, núm. 31, agosto, pp. 301-343.

Follesdal, Dagfinn (2017), "Las reducciones de Husserl y el papel que desempeñan en su fenomenología", *Stoa*, vol. 8, núm. 15, pp. 7-20.

Guerrero-Castañeda, Raúl Fernando, De Oliva Menezes, Tânia Maria y Ojeda-Vargas, Ma. Guadalupe (2017), "Características de la entrevista fenomenológica de investigación en enfermería", *Revista Gaúcha de Enfermagem*, vol. 38, núm. 2, pp. 1-5.

Heidegger, Martin (2003 [1927]), *Ser y tiempo*, Trota, Madrid.

Husserl, Edmund (2012), *La idea de la fenomenología*, Herder, México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2021), *Censo 2020*. *Presentación de resultados E.U.M*, Inegi, México.

Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, FCE, México.

Lévinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito*. *Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Llorente, Jaime (2019), "Lévinas: el respeto a la alteridad", en Jaime Llorente (ed.), *Lévinas* (pp. 1-150). EMSE EDAPP/Salvat.

Merleau Ponty, Maurie (1975), *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.

Office of Develpment Primary Care (ODPC) (2013), *Modelos médicos y sociales de discapacidad*, University of California San Francisco, California.

Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2022), *Observaciones finales sobre los informes periódicos segundo y tercero combinados de México*, ONU, Suiza.

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2001), *Clasificación Internacional del Funcionamiento*, *de la Discapacidad y de la Salud: CIF*, OMS, [https://iris.who.int/handle/10665/43360].

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2009), *Clasificación Internacional de Enfermedades* (*CIE*), OMS.

Palacios, Agustina (2008), *El modelo social de discapacidad: orígenes*, *caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Grupo editorial CINCA, Madrid.

Shapiro, Josheph (1994), *No pity*. *People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*, Penguin Random House, Nueva York.

Trawny, Peter (2016), *Martin Heidegger*. *Una introducción crítica*, Herder, Barcelona.

Van Manen, Max (2017), "Phenomenology of Practice", *Phenomenology and Practice*, vol. 1, núm. 1, pp. 11-30.

Washington Group on Disability Statistics (WGDS) (2020), *Introducción a las listas de preguntas del Grupo de Washington sobre Estadísticas de la Discapacidad*, University College London, Londres.

Werner, David (1987), *Disabled Village Children*. *A Guide for Community Health Workers*, *Rehabilitation Workers*, *and Families*, The Hesperian Foundation, Berkeley.

Wolbring, Gregor y Guzmán, Francisco (2010), "Human Enhacement Through the Ableism Lens (an e-mail Interview Made by Francisco Guzmán)", *Dilemata*. *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, núm. 3, pp. 1-13.

Young, Stella (2014), *No soy su fuente de inspiración*, *muchas gracias*. *Ted Talk*, 9 de junio, [https://www.ted.com/talks/stella_young_i_m_not_your_inspiration_thank_you_very_much/up-next].

Fecha de recepción: 04/02/25
Fecha de aceptación: 21/05/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564489-513

documentos

Apuntes para una apología de la esperanza en tiempos de oscuridad

*Carlos Pérez y Zavala**

La oscuridad no puede deshacer la oscuridad:
únicamente la luz puede hacerlo.
Martin Luther King Jr.

Resumen

En este texto se exploran las condiciones actuales de un dilema milenario acerca de la oposición entre el mal y el bien. La existencia de condiciones políticas y sociales que caracterizan a varios actores predominantes en nuestro tiempo nos hace pensar en un retorno a sistemas políticos totalitarios, que no respetan los derechos humanos y, al mismo tiempo, a la presencia de poblaciones enteras que demandan mejores condiciones económicas, políticas y sociales para ejercer dichos derechos. La esperanza sigue siendo un rasgo que caracteriza un humanismo que vela también por el bienestar colectivo. Tal vez hacer una apología de la esperanza puede ser una tarea muy ingenua ante la debacle de una crisis civilizatoria. Sin embargo, parece que no tenemos alternativa y es necesario proponer salidas a nuestros laberintos de infortunios.

Palabras clave: crisis civilizatoria, totalitarismos, esperanzas, utopías.

* Profesor e investigador del Departamento de Educación y Comunicación Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [cperez49@yahoo.com.mx] / orcid: [0009-0000-0286-656X].

Abstract

This text explores the current conditions of a millenary dilemma about the opposition between evil and good. The existence of political and social conditions that characterize several predominant actors in our time makes us think of a return to totalitarian political systems that do not respect human rights and at the same time the presence of entire populations demanding better economic, political and social conditions to exercise these rights. Hope remains a trait that characterizes a humanism that also looks out for the collective welfare. Perhaps making an apology for hope may sound very naive in the face of the debacle of a civilizational crisis, but we believe that we have no alternative but to propose solutions to our labyrinths of misfortunes.

Keywords: civilizational crisis, totalitarianism, hopes, utopias.

Hace más de sesenta años Hannah Arendt escribió un libro emblemático acerca de los hombres en tiempos de oscuridad (Arendt, 1990). Ella se refería a varios intelectuales y filósofos que padecieron la catástrofe política y moral que vivió la humanidad a lo largo de la primera mitad del siglo xx. Resulta muy pertinente pensar si en nuestro tiempo, no estamos en presencia de signos y evidencias de un renovado autoritarismo imperial, de la vuelta de regímenes totalitarios que aparecen en varias latitudes y que presagian tiempos oscuros que amenazan nuestro presente. En este espacio, intentaremos plantear algunas de las opciones que tenemos para evitar que prevalezca el mal y sus consecuencias, a partir de considerar las condiciones de posibilidad de la esperanza y el cultivo de acciones orientadas a garantizar el respeto a los derechos humanos.

Proponemos una reflexión sobre el lado luminoso de la naturaleza humana. Si bien es cierto que la realidad que nos acompaña en los últimos tiempos no nos anima a pensar en esto, hay que hacer el intento, aunque a primera vista es una ingenuidad plantear que existan ámbitos virtuosos y rasgos auspiciosos en el comportamiento de los

seres humanos, particularmente de los actores políticos. Con todo, pensamos que es necesario encontrar un cierto equilibrio cuando nos planteamos el estudio de la naturaleza humana. El bien, al igual que el mal, siempre han existido en la historia humana, en las filosofías, en los mitos, en las cosmovisiones, en las religiones universales aunque lo que ha colonizado nuestra mirada ha sido preponderantemente el lado oscuro de lo que nos constituye como sociedades y como sujetos.

No es necesario insistir en que estamos en una era caracterizada por el ejercicio del mal; la ignominia, la crueldad y la violencia parecen rasgos constitutivos del ejercicio del poder en las instituciones formales e informales, y en la confrontación entre diversos actores sociales, sobre todo en sociedades que alientan el individualismo, la competencia desleal y el autoritarismo.

El estudio de esta faceta de nuestra especie nos ha acompañado prácticamente a lo largo y ancho de la historia universal. En los conflictos bélicos, en las invasiones, y en la consolidación de totalitarismos en el siglo pasado, hemos constatado que estamos condenados a sobrevivir en un mundo desigual, injusto y polarizado y tal vez, en un proceso de extinción en medio de una crisis civilizatoria.

Para ejemplos de lo que estamos viviendo sólo hay que mirar algunos periódicos, noticiarios nacionales o internacionales para hacer un recuento interminable de actos de violencia, guerras fratricidas, genocidios y comportamientos imperiales de las potencias y sus aliados. Todos estamos bajo la amenaza del resurgimiento de dictaduras y totalitarismos, como es el caso de nuestro vecino imperial que ha retomado con creces su condición de considerarse el policía del mundo, y proponerse como modelo imprescindible para un futuro distópico. Lo que está sucediendo en Gaza nos hace pensar en la implacable naturaleza del mal. La ilimitada crueldad con la que el gobierno de Israel intenta desaparecer a millones de palestinos y expulsarlos de sus tierras, representa una tragedia irresponsable que actualiza los peores rasgos del lado oscuro de la naturaleza humana, una historia escalofriante que no respeta ningún precepto

internacional y que lleva a cabo una masacre y acciones de exterminio sin ningún recato.

En este contexto parece una acción condenada al fracaso, resaltar los ámbitos esperanzadores, los rasgos creativos, las acciones desinteresadas que postulan un humanismo a pesar de lo que estamos viviendo. Sin embargo, una vez más, insistiremos en pensar en el otro lado de la moneda porque de no hacerlo, estaremos revalidando un proyecto de sociedad y de futuro que apunta hacia su propia desaparición y que ignora las demandas de las mayorías.

Hay, desde luego, una historia que contar cuando queremos enumerar las acciones humanas, sociales, comunitarias y altruistas que han señalado la necesidad de construir una filosofía humanista, condiciones de vida igualitarias y justas, una política que busque la redistribución de la riqueza y la socialización de justicia y una propuesta de futuro en donde se respeten los derechos humanos.

A lo largo de la historia, encontramos ventanas de esperanza que señalaron vehementemente el humanismo como bandera que mostraba un futuro posible. En Occidente y en Oriente, tenemos ejemplos de filósofos, líderes sociales, clérigos y hasta políticos que apostaron sus vidas por una humanidad creativa, compasiva y solidaria con los menos favorecidos. Platón, entre otros, sentó las bases de una utopía que proponía el amor, la amistad como guías del conocimiento del mundo y como banderas de una propuesta ética para el comportamiento humano. El imperativo categórico de Kant no sólo establecía una medida de nuestro quehacer como sujetos cognoscentes, sino que incluía desde luego una forma de autoconciencia de las consecuencias de nuestros actos en un mundo con los otros.

El humanismo renacentista y la ilustración en el siglo XVIII impulsaron el sentido de una revolución del conocimiento, y también de los valores que deberían sustentar una sociedad moderna y promotora de los derechos humanos básicos. Los románticos y sus filosofías, en el siguiente siglo, apuntalaron reflexiones sobre los destinos de una humanidad que, a pesar de todos los obstáculos, buscaba una integración de metas sociales y anhelos individuales, inquietudes

filosóficas que siguen presentes y que promueven una coexistencia pacífica en una sociedad contradictoria y compleja pero que al mismo tiempo buscan un equilibrio que nos permita pensar en un posible proyecto sustentable, armónico e igualitario.

En Oriente tenemos muchos ejemplos, pensadores, monjes y líderes espirituales que hasta la fecha, propugnan por una armonía entre lo que se piensa y en lo que se hace como integrantes de un proyecto de sociedad armónico y respetuoso de la vida humana y de la naturaleza. La conjunción entre espiritualidad y existencia es elocuente en las filosofías y religiones en estas latitudes.

En la filosofía budista encontramos un concepto muy interesante que alude a la supuesta existencia de una bondad fundamental (Trungpa, 1984). Aun en los casos más controvertidos de personajes que han perpetrado acciones crueles, malévolas y con plena conciencia de sus actos, consideran los budistas que hay, al menos algunos momentos, rasgos que podrían señalar la existencia de una cierta bondad fundamental.

Para Trungpa, quien fue responsable de difundir en el pasado reciente la filosofía budista en Occidente, la bondad fundamental posee una lógica muy sencilla:

> Cuando hablamos de bondad fundamental, no hablamos de tener una preferencia por lo bueno y rechazar lo malo. La bondad fundamental es buena porque es incondicional o primordial. Está ahí, de siempre, de la misma manera que el cielo y la tierra están ahí de siempre. No rechazamos nuestra atmósfera, no rechazamos el sol y la luna, las nubes y el viento; los aceptamos. Aceptamos que el cielo es azul; aceptamos el paisaje y el mar. Aceptamos las autopistas, los edificios y las ciudades. La bondad fundamental es así de básica, así de incondicional. No es un punto de vista a favor ni en contra de algo, de la misma manera que la luz del sol no está a favor ni en contra de nada (Trungpa, 1984: 49).

En los ámbitos sociales de este lado del mundo podríamos poner ejemplos relacionados con el propio pueblo del Tibet, que sufrió una

invasión inclemente, cruel y desproporcionada de la China comunista en los años cincuenta del siglo pasado y que hoy recupera la alegría y las festividades que le permiten celebrar sus tradiciones y sus apuestas por la vida.

En Occidente, es muy difícil para muchos de nosotros pensar en la existencia del bien, a partir de que hemos sido testigos de múltiples actos inhumanos, violentos y crueles.

Voltaire nos hizo pensar, desde hace mucho tiempo, en la imposibilidad de un mundo perfecto a pesar de la confianza que sus personajes de la novela *Cándido o el optimismo* (Voltaire, 2010) depositaban en la existencia una salida a todos nuestros males, el mejor de los mundos posibles.

No podríamos dejar de hablar de la importancia de la literatura, la música, la poesía, la artes visuales y otros lenguajes artísticos como expresiones de los mejores rasgos de sociedades creativas y propositivas de un mundo mejor. Tanto en Oriente como en Occidente el arte ha sido un vehículo privilegiado para ejercer la crítica a los sistemas sociales y, al mismo tiempo, ha permitido incorporar los ámbitos de las subjetividades sociales en las narrativas colectivas.

La respuesta a los desastres y oscuridades del mundo social ha consistido en hacer de nuestra vida personal, de nuestra cotidianeidad un espacio de resguardo, de resistencia que nos permite la posibilidad de reír, celebrar, amar y disfrutar nuestra vida en la medida de lo posible. Sin embargo, para preservar estos rasgos auspiciosos de la naturaleza humana, es necesario desarrollar proyectos de vida, estrategias de existencia que prefiguren comportamientos y subjetividades colectivas que apunten a la solidaridad y la construcción de vínculos con nuestros semejantes. Sólo es a partir de incidir en nuestros espacios grupales, institucionales o comunitarios que podemos aspirar a que prevalezca una cosmovisión solidaria, humanista en el conjunto de la sociedad. Sabemos que lo individual y lo social no sólo coexisten, sino que son inseparables y dependen uno de otro. Por ello la creatividad, la resistencia y la bonhomía tienen que conjugar inevitablemente nuestras metas y deseos personales con los de nuestra colectividad.

Siempre estarán presentes ambos escenarios posibles en nuestra existencia. No podremos eludir, y menos en estos tiempos, la presencia del mal y de sus actores intelectuales y materiales. De la misma manera no podremos evitar escenarios y condiciones sociales y personales que nos harán dudar de que exista una salida a nuestro malestar. La cultura misma es el vehículo inmanente que nos recuerda que somos vulnerables y víctimas propiciatorias de los peores intereses y proyectos que buscan lograr sus metas a costa de quien sea y como sea. Incluso, desde la perspectiva de Freud, el mal no es erradicable y en *El malestar en la cultura* dejó planteados varios dilemas de nuestra propia ambivalencia para superar nuestras contradicciones como especie. En el último párrafo dejó expresada una síntesis de las ambivalencias que nos habitan:

> A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto– el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado al extremo en el dominio de las fuerzas elementales, que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas "potencias celestes", el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final? (Freud, 1970: 151).

Es cierto que la presencia de la violencia, la crueldad y voracidad por conseguir mayor poder de muchos actores sociales estarán presentes en nuestros escenarios personales y sociales. Sin embargo, también es cierto que ante esto tenemos la posibilidad de elegir pautas de comportamiento que nos permitan estrechar vínculos, crear espacios de convivencia y ambientes propicios para la coexistencia con nuestros semejantes.

Tampoco podremos esperar que nuestros problemas personales y nuestras penas y desencuentros con nuestros seres queridos y con nuestras familias serán menores. Lo que hay que transformar es nuestra actitud y disposición de enfrentar lo que nos aparece cotidianamente en nuestros ámbitos inmediatos. El buscar salidas y respuestas constructivas y resolver colectivamente nuestros problemas es sólo un mapa de ruta, cartas de navegación para hacer la vida social más gentil y armoniosa. Ante la ambivalencia de nuestra realidad social y personal estamos siempre enfrentados a la incertidumbre y eso no va a cambiar. La esencia misma de la vida humana es ambivalente, y esa ambivalencia penetra hasta los más profundos estratos de nuestro inconsciente.

Sabemos que nuestros duelos, nostalgias y miedos seguirán su propio proceso y simultáneamente nuestra realidad social será incierta y promotora de retos y enigmas que no se pueden predecir. La existencia humana ha sido siempre una apuesta a la preservación de la especie, sin embargo, ante la imposibilidad de erradicar la violencia, la crueldad y el mal, siempre estamos ante los dilemas fundamentales que nos colocan entre la vida y la muerte, entre la luz y la oscuridad.

Es imprescindible promover espacios para la creación, para la construcción de nuevos imaginarios sociales que revitalicen los rasgos de un humanismo presente en nuestra cultura. Es necesario un proyecto de vida que favorezca la expresión de las emociones y pasiones que apuntan hacia una búsqueda del bienestar colectivo, oportunidades para seguir sembrando buenas acciones en nuestro quehacer cotidiano. En apostar a la construcción de una sociedad más justa, igualitaria, democrática y, al mismo tiempo, a una subjetividad social que apela a los mejores rasgos de nuestra promesa de un futuro armónico probable y posible.

Los comportamientos virtuosos de personas en la vida cotidiana nos hacen posible pensar que siguen vivos los deseos de mirar por el bienestar colectivo, y no sólo por nuestra propia situación como individuos aislados. A pesar del neoliberalismo que muchas sociedades modernas adoptan como modelo predominante y que alienta una

salida siempre individual, desmarcada de cualquier vínculo comunitario o de un proyecto social de bienestar colectivo, siguen existiendo personas que ven por los demás, que cultivan una consciencia social.

En la vida cotidiana existen rasgos de solidaridad colectiva, de apoyo a las poblaciones vulnerables, y de políticas del cuidado que nos permiten observar que no todo está perdido. La presencia de comportamientos gentiles, amigables y solidarios de una buena parte de la humanidad se muestra en la importancia del humor, de la risa y del juego. Ya Eugene Fink (1965, 1966) nos había alertado de la importancia de estos ámbitos al considerarlos fenómenos fundamentales y constitutivos de la experiencia humana. El papel del juego en la existencia humana, por ejemplo, es un principio vital y autónomo que este autor considera constitutivo de seres humanos portadores y creadores de subjetividades libertarias. Mientras en una sociedad sigan presentes estos rasgos en las relaciones entre las personas independientemente de sus ideologías, posiciones sociales o religiones es posible pensar en un futuro posible.

El acto de cuidar a nuestros semejantes, a nuestros seres queridos, a los seres vivos que nos circundan y al medio ambiente ha estado muy presente en los últimos años; tal vez el haber transitado por una larga pandemia, y por la experiencia de desastres naturales y despropósitos de los actores políticos aunado al clima de terror que hemos padecido a causa del incremento de la violencia, de las desapariciones y extorsiones por parte de grupos criminales, ha dado una especial significación a instrumentar políticas sociales que estimulen el cuidado.

Un ejemplo muy reconfortante se relaciona con el cuidado que los jóvenes muestran por el medio ambiente y los espacios naturales en donde convivimos con plantas, animales y elementos que están en grave peligro a partir de la voracidad de las políticas de desarrollo vertiginoso y la explotación de los recursos naturales de los proyectos capitalistas.

Una lectura de las subjetividades sociales de la población mexicana a partir de la capacidad de resistirse, reponerse a las tragedias, naturales y sociales puede ser un ejemplo de que, a pesar de todo, po-

demos seguir confiando en que es posible un mundo mejor. Ejemplo de ésto, es la respuesta de la sociedad civil ante catástrofes naturales tanto en 1985 como en 2017, en donde a causa de los sismos hubo cientos de muertos y miles de damnificados. Así una vez más confirmamos la existencia de comportamientos solidarios y de apoyo a los conciudadanos y, al mismo tiempo, una apuesta a que siguen vivos los vínculos comunitarios y las acciones solidarias a las poblaciones accidentadas o menos favorecidas.

Otra muestra de conciencia política y de indignación ante las injusticias de instituciones estatales o grupos criminales, la vivimos en la respuesta de millones de personas que demandan y exigen justicia ante la desaparición de los jóvenes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa. Crímenes devastadores y que provocaron heridas en la sociedad que aún siguen abiertas.

Nuestro país se enfrenta a retos tanto externos como internos. A pesar de las múltiples variables que han puesto a prueba la existencia de una nación independiente, con fuertes anhelos democráticos y con vulnerabilidades aparentemente insuperables, el pueblo de México sigue cultivando la solidaridad, la construcción y revitalización de vínculos comunitarios y la esperanza de que se pueden superar las adversidades.

En cuanto a las amenazas externas destaca, sin lugar a dudas, la que abandera el gobierno de Estados Unidos que pretende quebrantar nuestra autonomía como nación, pauperizar a la población en su conjunto y expulsar a los millones de migrantes mexicanos que participan en las actividades económicas dentro de ese país.

La respuesta de las autoridades mexicanas ha sido muy prudente y muy sensata ante los despropósitos de la clase política estadounidense y, al mismo tiempo, ha sido acompañada por una amplia base social que ha expresado de diversas maneras un apoyo a las acciones gubernamentales de la presidenta mexicana. Ante esta política devastadora estadounidense la sociedad mexicana reforzará sus vínculos y alianzas a partir de la vehemencia de un país muy poderoso y muy irresponsable. Es decir, a la larga será aún más sólida la conciencia política de una sociedad que ha visto que es posible enfrentar este

tipo de retos y lograr superarlos. Las alianzas en este caso serán cada vez más amplias y fortalecerán acciones de defensa y de conservación de vínculos solidarios entre diversos grupos y clases sociales. La construcción de nuevas subjetividades será también producto de consensos y acuerdos que nutrirán lo que a grandes rasgos llamamos identidad nacional. Solidaridad compartida con los vulnerables, con las comunidades indígenas, con los migrantes y con la población que vive en la pobreza o en la extrema pobreza.

En el ámbito interno, el actual régimen heredó un problema muy complicado que se refiere a los altos índices de violencia que se registran en varias entidades de nuestro país. El empoderamiento de grupos criminales que fue catapultado por los regímenes priistas y panistas en los años recientes, sigue siendo un gran problema y no se ve que se vaya a resolver en el corto plazo. Ante esto, el pueblo sigue siendo un factor fundamental para dotar de legitimidad a un gobierno nacionalista, garante de la soberanía y decidido a mantener sus fronteras intactas.

Como una primera respuesta a estos problemas por parte de la ciudadanía, observamos que es necesario tomar en cuenta los rasgos de un pueblo que expresa conductas solidarias ante los más desprotegidos, que apoya a las minorías en su lucha por sobrevivir a todas estas desventuras y que no pierde su apego a tradiciones milenarias, formas de convivencia y actos celebratorios que condensan cierta identidad cultural.

Estamos convencidos de que sólo mediante la construcción de colectivos, de organizaciones sociales que se gestan desde la horizontalidad y a partir de consensos amplios y transparentes es que podremos construir un punto de partida.

Ante la debacle de todas las formas de organización social y política convencionales, vemos que es necesario inventar nuevas estrategias y nuevos espacios de participación, que nos permitan establecer vínculos y redes de apoyo para los retos que enfrentamos. Resurgimiento de racismos, clasismos, por ejemplo, que han retomado fuerza en los últimos tiempos. Por ello, hay que reflexionar sobre lo que nos corresponde hacer como ciudadanos, más allá de las acciones de

los actores políticos convencionales, tenemos que tomar el problema desde su base y pensar colectivamente cuál puede ser nuestra tarea en la construcción de una sociedad diferente.

Desde las ciencias sociales se han perfilado algunas propuestas que inician generalmente con la instrumentación de procesos de resistencia y de desobediencia civil ante los preceptos de un supuesto orden político impuesto desde arriba. El papel de las redes sociales, más allá de sus efectos alienantes, son también plataformas para potenciar vínculos y nuevas formas de sembrar comunidad.

También desde la filosofía vemos cómo se han abordado los problemas actuales de la sociedad a partir de una búsqueda de sentido de lo que aparece cada vez más como un vacío, como simulacros de un supuesto contrato social.

Lo que corresponde a los hombres y mujeres libres de estas sociedades bajo el supuesto sistema democrático es construir un nuevo sentido, redefinir los conceptos y replantear los significados que puedan ser escuchados y entendidos por las mayorías, por los excluidos, por los ciudadanos que forman las organizaciones de la sociedad civil, por los sujetos indignados por el estado de la cosas que padecen desde hace varias décadas.

Una propuesta vigente que nos recuerda que el ejercicio del poder debe ser una tarea asumida por los ciudadanos indignados, que luchan cotidianamente en contra de la ignominia y la descomposición de la sociedad. La construcción de acciones y representaciones que alimentarán sin duda a los movimientos sociales que abanderarán causas relacionadas con el respeto a los derechos humanos, el restablecimiento de libertades ciudadanas, la autogestión en los sindicatos y grupos sociales que buscan reivindicaciones económicas justas para las clases trabajadoras.

Al mismo tiempo, la producción de nuevos imaginarios sociales serán la plataforma para que los jóvenes indignados que luchan por el respeto al medio ambiente construyan alternativas y estrategias de rescate ante las acciones ecocidas de los gobiernos y las empresas privadas.

Hay también comunidades indígenas y colectivos que nos muestran que tenemos que asumir que nos enfrentamos a enemigos for-

midables que no han dejado de lucrar con las desventuras y los sinsabores de las mayorías. Ellos saben, y ahora nosotros también, que estamos enfrentando una tarea que seguramente no podrá resolverse en el corto plazo y, por ello, es necesario fortalecer los colectivos, reforzar los vínculos y las redes sociales para estar preparados y superar estos tiempos de oscuridad.

En suma, se puede decir que la condición de legitimidad del Estado en México, como agente preponderante en el ejercicio de la violencia, nos deja muchas preguntas y sobre todo nos hace pensar en que son necesarias acciones radicales de reestructuración de las instituciones para recuperar la estabilidad que garantice la gobernabilidad y un pacto social que nos permita construir un clima de paz social.

El otro frente que no podemos descuidar y tiene una gran relevancia consiste en producir, crear imaginarios sociales que postulen la posibilidad de una sociedad diferente, creaciones culturales, proyectos educativos, construcción de símbolos y significantes que aludan y apunten hacia un futuro posible. Estas tareas ocurren simultáneamente con nuestras acciones políticas y son inherentes a cada una de las propuestas de comportamiento sustentando una nueva moral social. Por ello, el cambio inicia con nuestras propias acciones en los terrenos de la cotidianeidad, con nuestras familias, nuestras parejas, amigos y conocidos que son nuestro punto de partida para empezar esta tarea cuanto antes.

Referencias

Arendt, Hannah (1990), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona.

Fink, Eugene (1965), *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, Editorial Karl Alber, Friburgo.

Fink, Eugene (1966), *El oasis de la felicidad*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (Colección Cuadernos), México.

Freud, Sigmund (1970), *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.

Trungpa, Chögyam (1984), *Shambhala*. *La senda sagrada del guerrero*, Editorial Kairós, Barcelona.
Voltaire (2010), *Cándido o el optimismo*, Grupo Editorial Tomo, México.

Fecha de recepción: 11/03/25
Fecha de aceptación: 24/07/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564517-530

reseñas

Los nombres de una mujer*

*Raquel Aguilar García***

> *No puedo ni vivir conforme a ejemplos, ni voy a representar jamás un ejemplo para nadie, pero en cambio voy a darle forma a mi propia vida de acuerdo conmigo misma, eso sí lo voy a hacer, pase lo que pase.*
> Salomé (1984: 70)

Comencemos por lo difícil… la lectura de Lou Salomé es árida. Sigamos por lo más sencillo… Lou Salomé es ya una mujer célebre. Continuemos por lo bochornoso… su celebridad es deudora de los hombres que la acompañaron. Detengámonos con lo poco conocido… Lou Salomé tuvo una obra prolífica y una práctica creativa del psicoanálisis. Entre sus textos encontramos *De las consecuencias que no fuera la mujer quien matara al padre*. Dicho texto detona el trabajo colectivo de nueve mujeres mexicanas en el libro *Lou Salomé*. Si bien se trata de un libro sobre "una" mujer se despliegan varias posibilidades, acá algunas.

Louise von Salomé o el vivir filosóficamente

Louise von Salomé nació en San Petesburgo en 1823, de niña hablaba con dios y en la adolescencia mostró inquietudes por la filoso-

* Reseña del libro *Lou Salomé* de Raquel Aguilar García, Elena Bravo Ceniceros, Fernanda Magallanes, Laura E. Ferrón, María Alejandra de la Garza Walliser, Mariana Hernández Urías, Patricia Corres Ayala (T), Stefanía Acevedo y Vanessa Reyes.

** Doctora en Filosofía y practicante del Psicoanálisis, miembro asociada del Círculo Psicoanalítico Mexicano. Correo electrónico: [aguilargarciaraquel@gmail.com] / ORCID: [0000-0002-3695-3474].

fía. Su amor al conocimiento la acompañaría hasta sus últimos años de vida. En esta línea, Patricia Corres Ayala nos muestra no sólo la herencia nietzscheana de Lou, sino, paso a paso, ideas filosóficas respecto al varón, la mujer, el padre y el amor. Es importante mencionar que cada autora en el libro advierte la importancia de no extraer de su contexto a Lou Salomé.

En la mira de algunas narrativas fundantes de la civilización, Laura Elena Ferrón retoma elementos comunes en dos mitos de la creación: el de la *Teogonía* y del *Génesis*. Ferrón da cuenta de algunas mujeres detractoras, rebeldes, marginales, y su respectiva asociación con lo demoníaco. Además de señalar contrastes y matices, la autora se pregunta si el momento actual es el glorioso y esperado final del patriarcado o, en su lugar, vivimos una suerte de nuevo banquete totémico en el que participamos con una voracidad sin límites.

De cierto modo, el revisitar estos mitos patriarcales permiten no sólo ver los relatos fundadores que sostienen la cultura occidental, sino, al psicoanálisis que se practica actualmente.

En la línea de la filosofía como forma de vida, María Alejandra de la Garza nos muestra a una Lou Salomé soberana de sí, que gustaba de llevar a las últimas consecuencias su forma de concebir la vida y la libertad. En sus relaciones afectivas y eróticas, no sólo con personas, sino con el mundo y el conocimiento. Libertad y vida, dos nociones clave para entender a Lou Salomé.

Las, Lou-Andreas Salomé, colega de Freud

Para quienes practican el psicoanálisis, probablemente será un descubrimiento saber de las innovaciones clínicas de Lou, relatadas por Elena Bravo: intercambiar el lugar físico con sus analizantes, es decir, a veces, ella se recostaba en el diván y el paciente detrás de ella, analizar a alguien sentados bajo un árbol. Una se podría cuestionar si se trataba de una práctica creativa o de algo distinto. Lo que sabemos, a partir del texto de Bravo, es que Sigmund Freud la supervisaba por

correspondencia, le enviaba pacientes y le sugería subir el precio de las sesiones dada la probreza en la que Lou se encontraba entonces. Lou no cedía en esto último, ella estaba en el lugar de una colega de Freud, no de discípula.

Varios son los textos que resaltan la belleza de Lou y los hombres que se vieron conmovidos o atraídos por ella. Elena Bravo Ceniceros nos presenta a una Lou menos conocida; la Lou clínica lúcida sexagenaria, de la cual no encontramos tantas referencias y fotografías circulando en internet, como sí las hallamos de la "musa Lou Andreas-Salomé" en edad reproductiva.

Henri Lou y del feminismo no-militante

Si se nos permitiera pensar con nuestras categorías actuales diríamos que, Lou Salomé ¿es una feminista?, ¿una pensadora que cuestiona el patriarcado? Desde el punto de vista de Vanessa Reyes y del mío, podría decir que sí de cierta manera, ya que se adelanta en nociones y prácticas que hoy podríamos ubicar de ese lado. Sin embargo, para otras autoras del libro *Lou Salomé*, la cuestión no es tan sencilla.

Fernanda Magallanes es una de las autoras que señalan la cuestión privilegiada de Lou: mujer blanca, con recursos económicos para viajar y no tener que trabajar para pagar las cuentas, al menos no la mayor parte de su vida. No obstante, señala también Magallanes, hay elementos en el trabajo de Lou Salomé, a partir de los cuales, podríamos ubicarla en la línea del feminismo de la diferencia sexual.

Cabe mencionar que no todo llegó en bandeja de plata a Lou, ella tuvo que escribir su primer libro bajo el seudónimo masculino "Henri Lou". Difícilmente algo escrito por una mujer llegaría a publicarse y/o a leerse. Salomé fue cuestionada e insultada públicamente, por no ajustarse a la moral de la época. Se vio perseguida por la hermana del filósofo Friedrich Nietzsche por décadas. Sus últimos años, Lou los pasó en la pobreza.

Los textos que dialogan con Lou, desde un feminismo más contemporáneo y cercano a nuestras coordenadas, son los de Mariana Hernández y Stefanía Acevedo. La primera cuestiona incluso una de las premisas que convocan a la escritura del libro colectivo en mención. Hernández apunta su asombro a que se hable de un crimen primordial, el asesinato de la horda primitiva, pero… ¿qué hay del crimen previo: la violación y apropiación de las mujeres? De la mano de pensadoras feministas, Mariana Hernández señala el "doble filo" del psicoanálisis y sus partes rancias.

Por otra parte, Stefanía Acevedo escribe una bella carta a Lou Salomé, una carta en la que se tejen la cordialidad y la crítica. Acevedo, a partir de su propia formación académica y cotidianidad, cuestiona a Lou pero se esfuerza genuinamente por comprenderla.

No hay que olvidar que ahora tenemos conceptos para nombrar cosas, gracias principalmente al trabajo y valor de mujeres, que como Lou, se alejaron del ideal femenino de la época. Mientras que algunos hombres le decían "Lou, cásate conmigo", las feministas, como Malwida Heisenburg, le señalaban su deslealtad con un movimiento social y político. A nosotras, las autoras del libro, nos interesa mostrar, no sin crítica, a Lou-sujeto-epistémico.

Lou Salomé, ser en devenir

Y bien ¿por qué no llamar este libro justamente Lou-Andreas Salomé? Ya que fue el nombre que ella "adoptó" al casarse. Bueno, recordemos que Lou Salomé rechazó varias propuestas matrimoniales y que una "amenaza de muerte", no la de ella sino la de Andreas, el futuro esposo, fue la que la inclinó a aceptar casarse. ¿Es esta una libre elección o más bien un concesión que ella tuvo que hacer, sí por esa vida, pero también para ganar, paradójicamente, un poco más de libertad en la suya?

Eligió llamarse Lou-Andreas Salomé como eligió, en otro momento, llamarse Henri Lou, una suerte apuesta por tener un lugar, en lo que hoy llamamos, patriarcado. A propósito, su madre la lla-

maba Lioja, esa madre que decía que prefería tener media docena de varones a una mujer.

Por suerte, se acepta cada vez más, que las mujeres somos varias, ya que las diferencias entre nosotras son muchas. Sin duda, la lucha por los derechos a elegir continúa. No obstante, a mi ver, las diferencias que habitan en una de nosotras no son todavía tan aceptables. ¿Eres feminista o no? ¿Cómo? No querías ser madre y ¿ahora sí? Casi puedo escuchar que se le dijese a Lou: te dedicaste tanto a la filosofía y a la literatura y ahora, a tus 50 años, ¿te dedicarás al psicoanálisis?

El tema de la identidad está en la mesa y no faltará quien cite a Freud o a Lacan para recordarnos que sí, efectivamente el Yo, es el decantado de las identificaciones, pero que no lo edifiquemos, pues "el sujeto está en otra parte", "fuera de". Regresemos a Lou. Ella no es una, en este libro proponemos presentar algunas de sus versiones, o por lo menos una Lou Salomé, *otra* a la dibujada por varones.

Para finalizar, cito las palabras de Fernanda Magallanes (2024): "es hermoso, incluso un privilegio, un honor, estudiar la vida de una mujer que ante todo y ante y bajo cualquier circunstancia tiene la retorcida, artificiosa y preciosísima convicción de simplemente ser ella misma", y yo agregaría: una Lou que nos permite fluir en el siendo de nuestra historia y devenir.

Referencias

Aguilar García, Raquel (2024), *Lou Salomé. De las consecuencias de que no fuera la mujer quien matara al padre*, Editorial Navarra, México.

Andreas-Salomé, Lou (1982 [1928]), "Sobre las consecuencias de que no fuera la mujer quien matara al padre", en *El narcisismo como doble dirección*, Alianza Editorial, Barcelona.

Andreas-Salomé, Lou (1984 [1968]), *Mirada retrospectiva*, Alianza Editorial, Madrid.

Magallanes, Fernanda (2024), Comentario oral en la presentación de libro “Lou Salomé” en librerías U-tópicas, el 25 de mayo de 2024, [https://www.youtube.com/watch?v=XbMF32TzsrY] (consultado el 24 de julio de 2024).

Fecha de recepción: 11/03/25
Fecha de aceptación: 05/11/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564533-538

El proyecto de educación lúdica de Antonio Paoli*

*Lauro Zavala***

En *Cuento y pedagogía. De la solidaridad a la ternura*, el profesor Antonio Paoli (2024) presenta un sistema integral para la educación primaria de carácter universal y sustentado en la filosofía del mutuo aprecio.

Este sistema está formado por juegos y otras actividades que se inician, en cada grado, con la lectura de un cuento elaborado por el mismo autor, y que propicia la conversación entre los alumnos sobre sus experiencias cotidianas más entrañables, de carácter personal, familiar y comunitario.

Así, el cuento ocupa un lugar central en este proyecto. Se trata de un tipo de relato alegórico, de naturaleza analógica, que tiene una naturaleza similar al mito, la leyenda y los cuentos de tradición oral, y que produce en los estudiantes una respuesta emocional, a la vez íntima y compartida con sus compañeros, lo que es aprovechado para iniciar las actividades siguientes.

A lo largo del libro se señalan estrategias de trabajo dentro y fuera del aula, como la formación de equipos para conversar sobre los temas contenidos en los cuentos, y muchas otras.

La forma más precisa de aproximarse a la naturaleza del sistema propuesto es escuchar las palabras del mismo autor. Cito:

> Dejar sistemáticamente huellas psíquicas orientadas hacia la dignidad humana, para luego recapacitarlas y saborearlas a través de diálogos

* Reseña del libro de Antonio Paoli (2024), *Cuento y pedagogía. De la solidaridad a la ternura*, Altres Costa Amic Editores, México.

** Profesor titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Correo electrónico: [zavala@correo.xoc.uam.mx] /ORCID: [0000-0002-3009-2642].

múltiples. Ése es el principal afán que mueve esta pedagogía. […] Las figuras poéticas y la metáfora serán de gran ayuda en este proceso didáctico (Paoli, 2024: 43).

Esta filosofía pedagógica se complementa con la presentación del sustento práctico y recomendaciones específicas para la puesta en práctica del modelo. Cito:

La mayoría de las canciones de Jugar y Vivir Ciencias y Valores (JVCV) parten de referencias a un cuento específico (2024: 45).

El día lunes en el aula, después de leer, quizá actuar el relato y dialogar sobre él, se recomienda a la maestra poner la canción correspondiente a esa narración y copiar la letra en el pizarrón. Cada quien la transcribe en su cuaderno mientras escucha la interpretación repetidas veces (2024: 45).

Una buena dosificación de la música favorece la armonía entre cuerpo, emociones, medio ambiente, relaciones interpersonales […]. Además, se trata de una terapia que no duele y con muy pocas contraindicaciones (2024: 58).

Cada una y cada uno está en la escuela con el fin de crear algo cada semana, para ser creador y creadora (2024: 64).

En los momentos creativos de los viernes podrán inventar trabalenguas, adivinanzas, parodias, videos, canciones, ensayos o meros relatos (2024: 75).

El cuento, dice el autor, es una entrada a la Geografía, a la Historia, a la gramática, al Vocabulario, a las matemáticas para medir espacios y tiempos, a las aves, a las embarcaciones, etcétera (2024: 97).

Con el cuento, dice, el lector puede entrar y salir de los órdenes de relaciones y circunstancias, aprender de ellas, imaginar e intentar descubrirse en esos contextos (2024: 106).

Por su parte, los mitos, añade, conforman patrones de experiencia oculta en nosotros. Son modelos inconmensurables y multiusos. Estos patrones pueden estar orientados a expresar, enfatizar, producir, emitir y captar mensajes (2024: 117).

Con el modelo JVCV se privilegian los cuentos que ofrecen modelos de aprecio y solidaridad (2024: 117).

Al mismo tiempo, continúa, al estar bajo el influjo de la ternura se está poseído de un espíritu de armonía que se esparce por el ambiente, se vuelve convivencia edificante, devoción natural por lo humano (2024: 137).

En la semana se pasa por diversos procesos comunicativos. Al interior del ritmo semanal se integran otros ritmos implícitos en el relato, en la canción, los diálogos reflexivos, las tareas familiares, juegos, actuaciones y otras experiencias estéticas divertidas (2024: 143).

En el libro se exploran las estrategias de escucha, las actividades el día de los cumpleaños de cada estudiante, cambiar el rol de productor de textos por el de revisor. Más adelante se muestra el vínculo entre la ternura y las dos formas de solidaridad: intelectual y moral (2024: 155).

La mejor ilustración de la integración de ambas formas de solidaridad se encuentra en el relato que el autor incluye en el capítulo 6, titulado "Un recuerdo de solidaridad moral":

Recuerdo aquel día en la preparatoria. Casi todos habíamos salido muy mal en Matemáticas. Nuestros compañeros más aplicados habían sacado 10, sólo dos. Ellos fueron a renunciar a su nota. El maestro era un capitán retirado del ejército, experto en transmisiones y muy estricto.

–Maestro, queremos renunciar a nuestra nota –le dijeron.

–¿Y por qué?

–Porque nos comprometemos a que todo el grupo saque una buena nota en esta materia

–¡Ah! ¿Me están retando?

–No lo tome así mi capitán –le dijo el más brillante de nuestros compañeros

–Sí, ya sé –lo interrumpió el capitán haciéndose el enojado–, tienen quince días y se los advierto: el examen va a estar de la chingada. Ahí se ven.

Primero nos asustamos, pero al salir del aula el capitán no pudo evitar la sonrisa. Estaba feliz. Desde ese día nos reunimos cuatro horas

> cada tarde los siguientes quince días. Estudiamos problemas y más problemas, fórmulas y muchos ejercicios. El examen resultó difícil como lo anunció el capitán, incluso más que el anterior; sin embargo, todos lo pasamos y varios compañeros tuvieron 9 o 10 de calificación.
>
> Con frecuencia, como en este caso, la solidaridad intelectual se convierte en solidaridad moral. Las cuatro horas diarias de esos quince días vivimos ambas solidaridades conjugadas, en ningún momento era sólo una u otra. La gratitud se nos multiplicaba, sobre todo a los antes reprobados. Hasta el reto del capitán era parte del juego solidario.
>
> La gratitud para esos compañeros aplicados sigue en mi corazón muchas décadas después de aquellos quince días memorables (Paoli: 2024: 158-159).

En los últimos capítulos del libro se exploran las posibilidades pedagógicas de la poesía, la risa, el dibujo, la imaginación gramática, la imaginación necesaria para la investigación y la imaginación creadora de los estudiantes.

Se trata, en suma, de un programa educativo donde

> se busca promover estructuras diversas de personalidades copartícipes y libres, con la libertad que otorga la solidaridad moral. Personalidades enamoradas de modelos de solidaridad intelectual y moral que vitalizan la vida personal y social. Modelos donde lo cognoscitivo está íntimamente vinculado a lo emocional y afectivo, a la gratitud y al deseo de donar felicidad (2024: 231).

Este modelo se ha puesto en práctica en varias regiones del país, especialmente en Chiapas de 2000 a 2008, y es una propuesta de educación integral con el empleo de recursos lúdicos y creativos.

Fecha de recepción: 14/03/25
Fecha de aceptación: 05/11/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564539-542

algo más

Gráfica Íchjin ’Tsen

*Minerva Ante Lezama**
*Emma Hernández Rodríguez***



Desde diciembre de 2014, más de cuarenta personas de la comunidad mazateca de Eloxochitlán de Flores Magón, Oaxaca, han sido perseguidas y/o detenidas bajo delitos fabricados, sin pruebas con-

* Departamento de Sociología Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. ORCID: [0000-0002-9150-281X].

** Doctorante en Estudios Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. ORCID: [0009-0009-2805-3036].

cluyentes, y sometidas a procesos judiciales que violan el debido proceso. Ha habido uso de tortura y malos tratos. Las familias han trabajado arduamente en labores de gestión de la justicia y la paz. Lo que sucede en Elox desde hace más de diez años no es un hecho aislado, se trata de un modo de operar del poder de los caciques en los distintos territorios indígenas de México. Su delito: defender el territorio, el río y su derecho a participar en el futuro de su comunidad.



En el verano de 2024, el grabado en linóleo se volvió una herramienta para contar sus historias de libertad, de naturaleza, de la lucha sostenida por las mujeres y su capacidad de defenderse. Con la coordinación de la colectiva Mazatecas por la libertad, la facilitación de la artista Mine Ante y la solidaridad de diversas compañeras artistas, activistas, gestoras, documentalistas, defensoras de derechos humanos, se realizaron una serie de actividades: jornadas de gráfica, la fiesta de la tórcula en la sierra mazateca, una caravana artístico-política, una toma-exposición del zócalo de Oaxaca y una exposición en la Casa del Tiempo de la Universidad Autónoma Metropolitana que devino en una serie de recursos museológicos para dar cuenta de

todo el proceso de lucha y dignidad de una comunidad entera. Se hicieron juntanzas de bordado, donde cada puntada formaba parte de un proceso reflexivo y afectivo, involucrando emoción, afecto, corazón y una politicidad que se desprendía del encuentro y el diálogo.

Actualmente, los grabados y bordados se exhiben en el Museo Nacional de la Estampa, en un gran tótem, de una lluvia de estampas. Esta pieza no tiene una autoría única, en el corazón están las mujeres mazatecas que han defendido el río, su autonomía, su libertad. Ese corazón está cada vez más hinchado, bombeante, donde cada vez somos más las personas que ponemos nuestra voluntad, nuestros saberes para hacer más fuerte y más solidaria esta lucha, que es una lucha por la vida.

Que nunca se nos olvide esta historia, la de las mujeres mazatecas y la de todas las mujeres que estamos tejiendo para defender la vida, para sacarnos la digna rabia por defender la vida. Nadie tiene derecho a arrancárnosla. Defendamos la vida, luchamos por la vida, amamos la vida.

Fecha de recepción: 15/12/25
Fecha de aceptación: 16/12/25
DOI: 10.24275/tramas/uamx/202564545-547

Criterios editoriales para envío de artículos

- Los artículos enviados deberán estar escritos en idioma español, el título en español e inglés, con una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 25; incluyendo notas, citas, bibliografía completa, datos de adscripción, resumen y *abstract*, palabras clave, dedicatorias, epígrafes, imágenes, cuadros, tablas, gráficas, etcétera. El autor o autores deberán enviar su ORCID junto con el artículo propuesto.
- Los artículos deberán ser resultado de investigación dentro de la línea temática de la convocatoria correspondiente o de la temática general de la revista. Por lo que deberán ser inéditos y no estar sometidos simultáneamente a la consideración de otras publicaciones.
- Los textos recibidos podrán ser artículos temáticos, documentos, reseñas, entrevistas, cuentos y textos poéticos. Considerando las reseñas, cuentos y textos poéticos con un máximo de 5 cuartillas. El comité podrá decidir sobre casos especiales.
- Los trabajos deberán ser capturados en procesador de texto Microsoft Office Word (.docx), escritos en fuente Times New Roman a 12 puntos e interlineado de 1.5. El nombre del archivo deberá contener referencia al primer apellido y nombre del autor, además del título del artículo.
- El título del artículo no deberá exceder los 100 caracteres, incluyendo espacios y subtítulos.
- Los cuadros, las tablas y las gráficas que ilustren el artículo deberán entregarse en el archivo original en que fueron procesados. Fotografías, imágenes e ilustraciones, deberán adjuntarse en formato jpg 300 dpi.
- Queda establecido que no se podrá publicar en más de dos convocatorias seguidas, sin importar la sección en la que se publica.
- Los artículos se someterán a revisión técnica, con apoyo de aplicaciones idóneas (Ithenticate por ejemplo) para verificar que no se incurra en plagio.
- El comité se puede reservar el derecho de publicar artículos que no coincidan con el perfil, los contenidos y formatos que la revista promueve.
- Los documentos deberán enviarse vía correo electrónico a revista.tramas.uamx@gmail.com adjuntando la carta compromiso llenada y firmada por cada autor.

Características del texto

Encabezado

Fuente tipográfica: Times New Roman, 12 puntos.

Título del trabajo en idioma español e inglés: No mayor de 100 caracteres, contando espacios y subtítulos.

Autor(es): Nombre(s) y apellidos.

Datos de adscripción por cada autor: que se incluya el área y nombre de la institución a la que pertenece con dirección, teléfono y correo electrónico. Seguido de su ORCID ID*.

* En caso de no contar con cuenta ORCID, se puede crear de manera gratuita en www.orcid.org

Resumen del trabajo
Se ubicará al principio del texto.
En idioma español e inglés.
Extensión máxima de 150 palabras.
Incluir cinco palabras clave en español e inglés.

Epígrafes y/o dedicatorias
Fuente tipográfica: Times New Roman, 10 puntos, interlineado sencillo, en estilo de fuente itálica alineado a la derecha.

Texto
Título de capítulo: en negrita, 12 puntos.
Subtítulo de capítulo: en itálica sin negrita, 12 puntos.
Cuerpo del texto: 12 puntos, justificado, interlineado 1.5
Citas: Usar sistema Harvard: Ej. "(Reyes, 1998: 55)". Las citas igual o menores a tres líneas estarán integradas al texto. Mayores a tres líneas en párrafo independiente en 11 puntos y sangrado a la izquierda. En caso de traducción propia, deberá ser explicitado.
Notas al pie de página: En 10 puntos, numeradas. No se usarán para referencias bibliográficas.
Los cuadros, las tablas, las gráficas, las fotografías y las imágenes deberán contar con la fuente de elaboración y/o autor.

Bibliografía
Se ubicará al final del texto.
Fuente tipográfica: Times New Roman, 12 puntos. Título de la obra en cursiva. Ejemplos:
- Verón, Eliseo (1987), *Construir el acontecimiento*, Gedisa, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1976), "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", en *Obras completas [1911]*, tomo XII, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Se aceptarán únicamente los artículos que cumplan con todos los requisitos aquí señalados. Todas las colaboraciones serán sometidas, en primera instancia, a la evaluación del Comité Editorial. Una vez aprobadas, los textos correspondientes a las secciones de Convergencias y Temática serán evaluados mediante el sistema de doble ciego por dos especialistas en la materia, quienes considerarán la pertinencia temática, así como la calidad académica y formal de los contenidos. Los resultados del proceso de dictaminación serán notificados oportunamente a las y los autores. Asimismo, las colaboraciones aceptadas estarán sujetas a corrección de estilo y su publicación dependerá de la disponibilidad de espacio en cada número de la revista.

tramas

subjetividad y procesos sociales

35 Autonomía e intervención
36 Nuevas subjetividades
37 Historia y nuevas subjetividades
38 Memoria social y subjetividad
39 Sujeto, mirada y cultura visual
40 Juventudes y ciudadanías
41 Víctimas y testimonio
42 Encrucijadas en el campo de la salud mental
43 Alternativas de abordaje frente al sufrimiento psíquico
44 Las advocaciones del mal
45 La subjetividad y los procesos sociales: 25 años después
46 Experiencia, acción y palabra
47 Arte, subjetividad y política
48 Subjetividades migrantes. Desplazamientos, nomadismos y globalización
49 Expresiones de la sexualidad: problemáticas y desafíos
50 Memoralia
51 Entramado de las pasiones
52 Sujeto político, autonomía y autogestión
53 Violencia contra las mujeres y las niñas: desafíos actuales
54 Identidad, voz y cuerpo
55 Procesos de subjetivación y resistencia
56 El cuidado. Perspectivas y debates en tiempos de pandemia
57 Experiencias subjetivas e identitarias en la vejez
58 Los colores del humor en días de adversidad
59 Nuevas formas de subjetivación en las infancias y adolescencias
60 Literatura y producción de sentidos
61 Violencia por razones de género y formas de resistencia en instituciones de educación superior
62 Cine. Cuerpo y subjetividades
63 Inteligencia artificial, entidades humanas y procesos de subjetivación en un orden social tecno liberal

http://tramas.xoc.uam.mx

Tramas. Subjetividad y procesos sociales, núm. 64, se terminó de imprimir en diciembre de 2025. La tipografía se realizó en tipos A Garamond, Arial, Helvética y Univers. Se tiraron 250 ejemplares en papel Unibond marfil de 90 g.

9 770188 927000 64

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades