

# El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



AÑO 10 | NÚM. 19 | PRIMAVERA-VERANO 2017 | \$85.00





# El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



# Contenido

- 04 Presentación
- 07 Identidad: El lado oculto de los movimientos sociales  
DE TILMAN EVERS
- 21 Los sermones en piedra  
DE AYN RAD
- 23 Una utopía consciente de serlo: Reseña a Anarquismo  
es movimiento  
JAHIR NAVALLES GÓMEZ
- 29 Formas afectivas de los movimientos sociales  
TANIA JIMENA HERNÁNDEZ CRESPO
- 43 El pensamiento es social y el lenguaje también:  
Una aproximación a la naturaleza pública de lo que ya hace  
un tiempo hemos encerrado  
ÁNGEL MAGOS PÉREZ
- 59 Solo es un ser  
AYLIN CITLALLI SAMPEDRO CRUZ
- 60 Un olor como símbolo de presencia  
DANIELA RAMÍREZ MAZA
- 61 Camino a casa  
ALMA ANDREA OROZCO FIERRO
- 62 El piano  
NICOLE MORA JIMÉNEZ
- 63 Lápiz de grafito  
ANDRUS MAYA CORTÉS
- 65 Jueves  
HONORINE TORRES REYES



**REVISTA EL ALMA PÚBLICA**, año 9, núm. 19, primavera – verano 2017, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2518, [www.elalmapublica.net](http://www.elalmapublica.net), [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net). Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-121716453900-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2017 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. 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 de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

Directora editorial  
Angélica Bautista López, UAM-I

[www.elalmapublica.net](http://www.elalmapublica.net)

66 La religión como enigma

KARLA GABRIELA MEDINA MEDINA

68 Un cabello

ACXEL ADRIÁN MAZÓN SANTAMARÍA

69 Ellos son nosotros mismos

ADRIANA DEYANIRA MALDONADO JARDINEZ

72 Más de un siglo con nosotros

ANA GABRIELA GUEVARA NAVA

73 No me traiga la canasta de pan

PAULETTE GARCÍA ANDALUZ

75 Oscuridad

LESLY ABIGAIL CRUZ GARCÍA

77 Divenire de Ludovico Einaudi

JEAN ALEXIS MENESES HERNÁNDEZ

78 La felicidad tiene forma esférica

SAMY ZABDIEL PAZARAN RODRÍGUEZ

79 *De pasajeros...*

GLORIA PAOLA OVIEDO MARTÍNEZ

80 El mejor objeto

ERICK MOISÉS NOLASCO GONZÁLEZ

82 Hojas

JENNYFER TERESA MIRANDA GUZMÁN

83 Del zombi al sabio o de la amistad. Dos lecturas de los conceptos de Biopoder y Psicopoder: oriente y occidente

CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES

Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

Cuidado de la edición

Abdel López Cruz

Composición tipográfica,  
arte y diseño

Verónica García Montes de Oca

Asistente editorial

Osusbel Olivares Ramírez

Verónica Janette Castillo Bravo

Fotografía

Mitbee Ramírez

Ilustraciones

Daniela Moyado

Certificado de reserva a título de derechos  
de autor: 04-2015-121716453900-102  
ISSN 2007-0942



Como menciona Juan Pablo Duque en su tesis de grado, la psicología colectiva es una especie de coartada fundamentada que funciona como punto de convergencia de diversas disciplinas (historia, filosofía, sociología), y acto seguido como punto de divergencia hacia otras disciplinas distintas (política, urbanismo, estética), lo cual la vuelve un eficaz comodín para moverse con soltura por la desdisciplina (por ejemplo, su tesis es sobre la televisión educativa, un tema que no tiene nada que ver). La psicología colectiva es, por un lado, un embudo; por el otro, un abanico.

O sea, la psicología colectiva es capaz de encontrar psicología colectiva por todos lados, y luego desplegarla para todas partes: es el marco teórico de una desdisciplina que, no obstante, tiene un punto de vista borrosamente sólido. Al parecer, hechas las cuentas, este punto de vista es eso que se ha llamado el espíritu de la época, o dicho en idioma más nuevo, la mentalidad presente en los grupos y sociedades con la cual se piensa, se comprende y se vive la realidad.

Desde esta perspectiva, vale la pena mirar la obra de Norbert Elias, *El proceso de civilización*, cuyos planteamientos, trabajados a lo largo del siglo XX, de 1936 a 1977, que es lo que le demoró en escribirse y publicarse, pueden leerse efectivamente como una obra de psicología colectiva, pero que no suele ser considerada dentro de la psicología social general, por mucho que ahí se hable explícitamente, desde el subtítulo, de una sociogénesis a la vez que de una psicogénesis de la civilización, algo así como de una genealogía de las maneras de ser, de sentir y de pensar de la sociedad occidental y sus individuos.

El primer argumento de Elias es que no es atendible la separación entre individuo y sociedad puesto que no son dos instancias autónomas, ya que las formas individuales no son algo inscrito en alguna “interioridad” ni de una vez por todas, sino que constituyen un proceso histórico que corre a la par con el desarrollo de la sociedad y, concretamente, coincide con la formación del Estado, ese tipo de organización que se caracteriza por a) la monopolización de la violencia, b) la diversificación de las funciones y c) la necesidad existente de anticipar cadenas causales de efectos, todo lo cual, junto, se expresa en una forma de conocimiento basada en la separación sujeto-objeto, y por ende en la distancia cognoscitiva que se establece entre el ser humano y el mundo, entre el ser humano y el prójimo, y entre el ser humano y sus propias pasiones.

Ciertamente, con la transición de la Edad Media a la Edad Moderna mediante la constitución del Estado, las relaciones interpersonales, las maneras de pensar y los comportamientos, y el inconsciente mismo —dice él— van transformando su estructura, que pasa de un patrón emotivo, inmediato, medieval, de

# Presentación

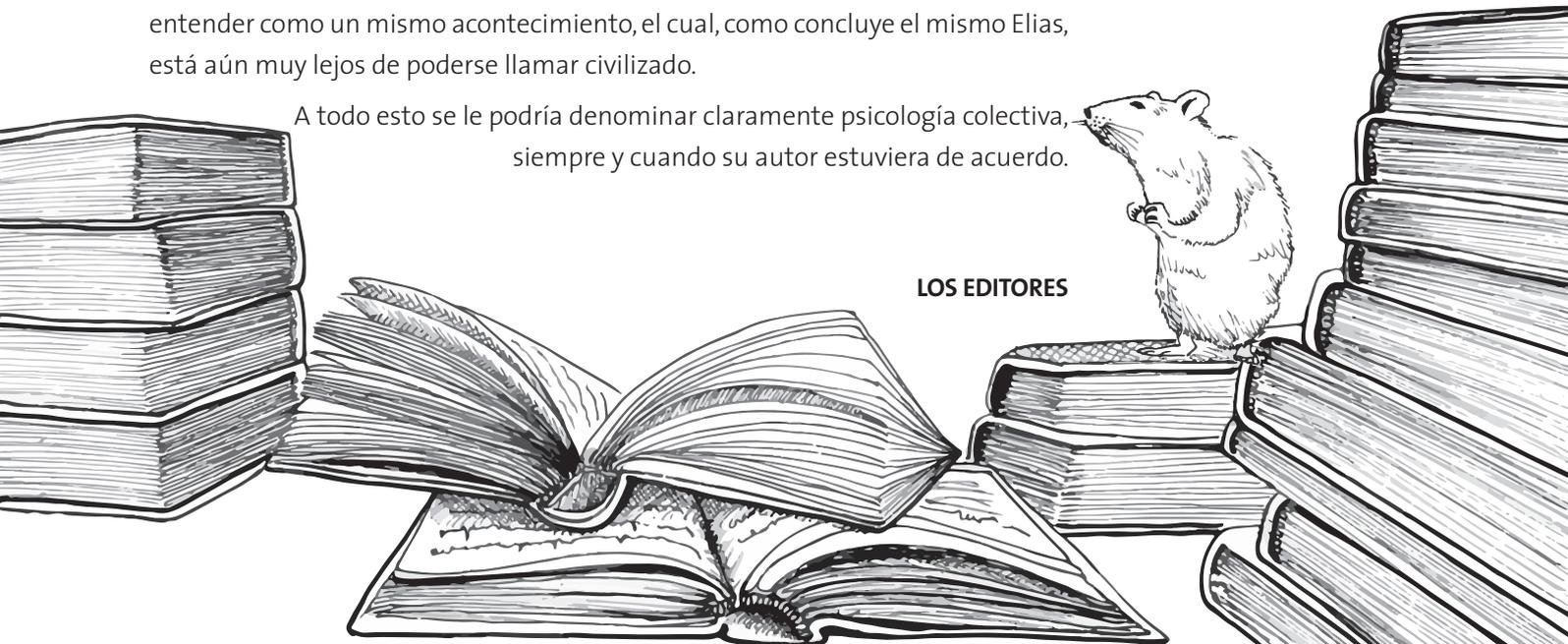
la consecución del placer, la posesión, la venganza, etc., a un patrón, moderno, de neutralización de las emociones, que este autor investiga y ejemplifica con los cambios de los modales de la cocina y de la mesa, que es lo más revisado de su libro por ser interesante y estar lleno de curiosidades.

El segundo argumento, que se desprende del primero, es que ni la mente o psique individual, ni la estructura social, son algo estable, sino que están siempre en proceso, moviéndose, por lo cual, las maneras de pensar y de sentir, de mirar y de tocar, se sufrir y de gozar se van transformando al parejo que los cambios de la sociedad. Y su tercer argumento, que se desprende de los otros dos, es que eso que se puede llamar mentalidad o espíritu, no son listas de contenidos de conciencia, ni ideas ni sentimientos constituidos, sino que el pensamiento colectivo que aparece en las distintas época y que pertenece a un proceso de evolución— dice él— de la civilización, radica especialmente en formas, modos, estilos, maneras de ir haciendo los pensamientos, sentimientos, miedos, ilusiones, planes, ideas; es decir, que se trata de formas de la conciencia social, no de contenidos.

Y que se puede sintetizar para la actualidad en lo que sigue: piénsese lo que se piense, imagínese lo que se imagine, siéntase lo que se sienta, y actúese como se actúe, no importa, siempre se hará distanciándose de lo que haga, estableciendo una separación entre el sujeto y el objeto, justo como estipula la ciencia natural; y dada esta separación sujeto-objeto, los otros sujetos, los congéneres, el vecino, son concebidos y vistos como si fueran objetos, y uno mismo, en tanto sujeto, también se autoconcebirá como un objeto más. Y además, sobre los tres, naturaleza, prójimo, uno mismo, se puede ejercer control, de modo que el dominio sobre la naturaleza, la dominación que se ejerce en la sociedad, y el autodomínio o autocontrol de los estados afectivos que se practica en la sociedad contemporánea, son en realidad un mismo proceso, una misma forma, y se tienen que entender como un mismo acontecimiento, el cual, como concluye el mismo Elias, está aún muy lejos de poderse llamar civilizado.

A todo esto se le podría denominar claramente psicología colectiva, siempre y cuando su autor estuviera de acuerdo.

**LOS EDITORES**



# Criterios de publicación

- Los textos presentados para dictamen deben ser inéditos.
- Se pueden presentar traducciones para dictamen.
- Los textos tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas (65 golpes x 23 líneas a doble espacio), incluyendo gráficas, tablas, anexos, etcétera. Se escribirán en fuente Times New Roman, a 12 puntos, en procesador de palabras Word o en formato de texto enriquecido (extensión .rtf).
- Es necesario cuidar la correspondencia entre el título y el contenido.
- Se requiere incluir ficha de presentación del autor que contenga nombre, institución, autopersección en máximo tres líneas y forma de localización (dirección postal y de correo electrónico, número telefónico, etcétera).
- Las citas del texto se anotarán según el modelo: (Mead, 1991, p. 25).
- Las notas se escribirán al final del texto, numeradas, y las referencias se indicarán con superíndice (¹).
- La bibliografía se anotará al final, según el modelo siguiente.

## Libros

Mead, G.H. (1991). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona, Paidós, 1934.

Le Bon, G. (1994). *Psicología de las multitudes*. Madrid, Morata, 1895.

## Revistas

Synnott, A. (2003). "Sociología del olor", en *Revista Mexicana de Sociología*. México, UNAM, año 65, núm. 2, abril-junio, pp. 431-464.

## Capítulo de libro

Paicheler, H. (1986). "La epistemología del sentido común", en S. Moscovici, *Psicología Social II*. Buenos Aires, Paidós, pp. 379-414.

- Para el uso de las abreviaturas, la primera mención debe incluir el nombre completo seguido de la abreviatura entre paréntesis: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt); en las siguientes referencias sólo se consignará la abreviatura: Conacyt.
- Las gráficas, tablas e imágenes deberán enviarse en archivos separados a 600 dpi de resolución. En el texto se indicará el lugar de su inclusión.
- Se reciben, para publicación en la revista, ilustraciones, viñetas y fotografías.
- Enviar las propuestas de textos, ilustraciones, viñetas o fotografías por correo electrónico, como archivo adjunto, a cualquiera de las siguientes direcciones electrónicas: elalmapublica@hotmail.com o elalmapublica@elalmapublica.net



# Identidad: El lado oculto de los movimientos sociales<sup>1</sup>



DE TILMAN EVERS

## 1. INTRODUCCIÓN

**¿Quién — o qué — se está moviendo en los** llamados nuevos movimientos sociales en América Latina? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Dónde? Nuestras dudas aumentan a medida que proliferan los nuevos grupos sociales: asociaciones de trabajadores organizados independientes o hasta opuestos a las estructuras sindicales tradicionales y a los partidos políticos; movimientos de paracaidistas, núcleos vecinales brotando virtualmente en todas las grandes ciudades latinoamericanas y comunicándose entre sí local y hasta nacionalmente; innumerables comunidades de base de la Iglesia católica expandiéndose en grandes áreas rurales; agrupaciones indígenas irrumpiendo espontáneamente en el escenario político, asociaciones de mujeres e incluso grupos abiertamente feministas; comités de derechos humanos transformándose en focos de comunicación y conciencia social; encuentros de jóvenes; actividades educativas y artísticas populares; coaliciones para la defensa de las tradiciones e intereses regionales; movimientos de defensa del medio ambiente; un tejido irregular de grupos de ayuda mutua entre desempleados y personas pobres. Todo esto para quedarnos apenas en los ejemplos de los tres países en que tengo un poco de experiencia: Brasil, Chile, Perú.

Y en los mismos países: criminalidad causada por el hambre, bandas asaltando supermercados; millares de campesinos marchando sobre ciudades del interior en busca de comida; una rebelión armada antimodernista (Sendero Luminoso); estigmas de miseria, opresión po-

lítica y devastación cultural en prácticamente todos los individuos de clase baja.

No ocurre solo que la realidad esté cambiando: está huyendo de nuestros modos de percepción y de nuestros instrumentos de interpretación. Lo que se dice respecto a los países industrializados de Europa Occidental probablemente es aplicable también a América Latina: la vinculación entre movimientos sociales y el conocimiento de lo social se rompió. Cualquier tentativa para recomponerlo debe partir del doloroso reconocimiento de la ruptura.

No sabemos lo que son estos nuevos movimientos sociales y cualquier dirección que tomemos en busca de una nueva comprensión nos llevará, en alguna medida, a cometer errores. Desde el momento en que el error mayor, obviamente, sería el de insistir en viejas categorías comprobadamente inadecuadas, tenemos la libertad de experimentar.

Las páginas siguientes pretenden ser un ensayo en esa dirección. Sus limitaciones necesarias están claras desde el inicio. Lo que quiero decir puede ser resumido en cuatro puntos:

1) el poder político como categoría central de las ciencias sociales es una concepción sumamente limitada para comprender a los nuevos movimientos sociales; el potencial de estos no se relaciona principalmente con

<sup>1</sup> EVERS, T. (1985). "Identidad: El lado oculto de los nuevos movimientos sociales". En: Punto de Vista. Revista de Cultura (8-25), Buenos Aires. Selección de Jahir Navalles.





TILMAN EVERS  
(1942)

el poder sino con la renovación de padrones socioculturales y socio-psíquicos de lo cotidiano y su penetración en la microestructura de la sociedad.

2) el camino de este proceso creativo es necesariamente abierto, embrionario, discontinuo y surcado de contradicciones, por lo tanto difícil de comprender. Son los pasos iniciales rumbo a una sociedad alternativa, que representan algo así como “el reverso”, no organizado, de la esfera social, cuyo anverso —el de los refuerzos mutuos, sistemáticos y bien establecidos— está ocupado por la sociedad dominante.

3) en un intento de ponerle un nombre a la dirección de este proceso, tal vez la dicotomía “alienación-identidad”, aporte algunas pistas.

4) insertado en este proceso está la creación de sus propios sujetos. Estos no pueden ser pensados, todavía, como entidades sociales e individuales completas, sino como fragmentos de subjetividad atravesando la conciencia y la práctica de personas y organizaciones.

4) insertado en este proceso está la creación de sus propios sujetos. Estos no pueden ser pensados, todavía, como entidades sociales e individuales completas, sino como fragmentos de subjetividad atravesando la conciencia y la práctica de personas y organizaciones.

## 2. ALGUNAS INTERPRETACIONES ACTUALES: EXPANSIÓN DE LA ESFERA DE “LO POLÍTICO”

Por supuesto, reconocer que no sabemos exactamente lo que son estos movimientos no significa que no sepamos nada sobre ellos. Al contrario, disponemos de una cantidad de reflexiones paralelas, comenzando por los esfuerzos constantes de autorreflexión y expresión de los propios movimientos sociales. Tal vez una indicación referente a la esencia de estos movimientos esté precisamente en el empeño permanente en definirse a sí mismos como nuevos y diferentes en relación con la política tradicional y en ubicarse como fundadores y guardianes de sus propias tradiciones y experiencias sociales.

La principal embestida en esta búsqueda de identidad autónoma parece realizarse contra la actitud y práctica generalizadas de tutelaje en relación con los movimientos sociales. Esto se aplica al paternalismo conservador y a la manipulación populista, así como a la interpretación mecanicista de la historia que los marxistas latinoamericanos heredaron de la Tercera Internacional y que les permitiría





conocer el proceso social anticipadamente, legitimando así a la vanguardia iluminada que tiene el saber necesario para comandar el proceso de gestación de la futura revolución. De acuerdo con esta concepción, a los movimientos sociales les correspondería, en la mejor de las hipótesis, el papel de “movimientos de masa”, supuestamente poco estructurados, y deberían integrarse a las organizaciones de trabajadores, como el movimiento social del proletariado; o quizá tendrían la función de frentes políticos especiales, destinados a subordinarse al liderazgo del partido, único organismo autorizado a “hacer política”.

Los esfuerzos de las dictaduras militares para suprimir la participación política, mediante el cierre de los canales tradicionales de articulación, tuvieron el efecto exactamente opuesto de politizar las primeras manifestaciones sociales por vivienda, consumo, cultura popular y religión. Surgiendo durante un periodo de profunda crisis de izquierdas —debida más al propio deterioro teórico y práctico que a la represión— la creación de formas nuevas y autónomas de expresión social fue tanto una necesidad como una oportunidad. La gran diversidad de grupos, cursos, centros de ayuda mutua, comités, etc., es “espontánea” solo en el sentido de no obedecer planes comunes y de no obedecer a ningún control central; en efecto, esta “espontaneidad” representa un arduo y paciente “trabajo de hormiga”, de organización y estructuración de pequeños núcleos en la tentativa de enfrentar las amarguras de lo cotidiano.

Paralelamente a la aparición de nuevos campos de acción política, comenzaron a surgir nuevas formas análogas de “hacer política”. Cuando hablamos de “re pensar la política” o en “prolongar la esfera de lo político” permanece intacta la referencia central y definidora de la política propiamente dicha. Como último reducto del centralismo conceptual continuamos considerando una esfera especializada a la política, en la cual contribuyen las diversas manifestaciones de la vida social y a partir de la cual estas manifestaciones pueden ser alteradas.

**Paralelamente a la aparición de nuevos campos de acción política, comenzaron a surgir nuevas formas análogas de “hacer política.”**





Incluso cuando hablamos de movimientos sociales, es obvio que no estamos interesados en los nuevos agentes sociales que emergen de ellos, sino en los agentes políticos; no estamos prestando atención a las nuevas formas de “hacer sociedad”, sino de “hacer política”. En una palabra, nuestra medida universal continúa siendo la del *poder*, lo que representan estas nuevas prácticas convertidas en la moneda universal del poder.

No pretendo cuestionar la validez de esta interpretación. ¿Quién podría negar la importancia del poder político? No obstante, me pregunto si el poder es el único o el más importante potencial para la transformación social que podemos encontrar en estos movimientos y grupos.

Mucho menos pretendo postular la existencia de dominios de la vida social exentos de política. Una cosa que aprendemos es que las relaciones de poder penetran todos los ámbitos de la vida social. Me propongo en vez de eso, completar el razonamiento: ¿está suficientemente claro que toda relación de poder está infiltrada en mayor medida por la vida social? Hablar de política como algo que se destaca de la realidad social no es en modo alguno una ley natural, sino una construcción histórica de la sociedad burguesa profundamente arraigada en las formas de percepción de griegos y troyanos. Claro que la larga práctica social e intelectual de esta separación tuvo sus soportes materiales en las estructuras sociales. Así, un conocimiento social organizado en torno de la abstracción del poder está muy bien sustentado en la experiencia histórica.

A pesar de eso, al ser una construcción histórica, nuestra práctica diaria —comenzando con nuestro modo de percepción— puede ser orientada para reforzar o atenuar esta posición central y separada del poder. Mi impresión es que el elemento “nuevo” de los nuevos movimientos sociales consiste exactamente en la creación de pequeños espacios de práctica social en los cuales el poder no es fundamental y no podremos entender esta potencialidad mientras la encaremos desde el ángulo de un poder apriorístico.

Un aspecto que sugiere la posible insuficiencia de las interpretaciones actuales es que el surgimiento de los nuevos movimientos sociales no está vinculado a situaciones políticas específicas creadas por las dictaduras militares, ni a las estruendosas derrotas de los partidos de izquierda.





El hecho es que este mismo término está siendo usado para definir nuevas formas de manifestación social también en países industrializados y de que existan analogías obvias entre estos movimientos, es una indicación adicional de que no deben su existencia a un contexto político específico, y sí a factores que se encuentran en las raíces del actual desarrollo social de las sociedades capitalistas.

### **3. PISTAS PARA UNA COMPRENSIÓN DIFERENTE**

¿Será que la “novedad” de estos movimientos consiste en el hecho de tener como objetivo la reapropiación de la sociedad por sí misma? Frente a la necesidad de organizar con argumentos lo que es poco más que una intuición, buscaré defender esta idea en una secuencia de cuatro tesis.



#### **PRIMERA TESIS**

#### **EL POTENCIAL TRANSFORMADOR DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES NO ES POLÍTICO SINO SOCIO-CULTURAL.**

Ya nos habituamos a encontrar una serie de rasgos comunes en la mayoría de los nuevos movimientos sociales (naturalmente, no en todos ellos). Entre esas características repetidas podemos destacar su número relativamente bajo de participantes, estructuras no burocráticas y hasta informales, formas colectivas de tomar decisiones, distanciamiento social relativamente pequeño entre los líderes y los demás participantes, formas poco teóricas e inmediatas de percibir y exponer los objetivos del movimiento, etc. Muchos de estos grupos están directamente envueltos en actividades culturales (en el sentido más amplio), otros trabajan con música, teatro, danza, poesía u otras manifestaciones culturales para divulgar sus objetivos.

Frecuentemente los observadores ven en esas características una indicación de la naturaleza débil y prepolítica de esas agrupaciones. De acuerdo con ese punto de vista, las actividades culturales son un camuflaje táctico o una ingenuidad política. Mientras estos movimientos estén obligados a vivir en una realidad dada de poder, este postulado es justificable.

Mientras tanto, puede ser que haya otro lado de la moneda, donde estas formas de actuación y asociación no se vean negativamente como formas inmaduras de hacer política, sino positivamente como embriones de una vida social menos estigmatizada por los flagelos del capitalismo actual en su versión periférica. ¿Por





qué la experiencia de la cooperación debería ser ilegítima en una sociedad marcada por la feroz competición por la supervivencia? ¿Por qué relaciones personales apoyadas en bases más igualitarias que utilitarias deberían ser consideradas inmaduras en un medio capitalista cuya tendencia es convertir toda la vida social en relaciones de mercado? ¿La cultura, en tanto campo originario de la expresión humana, tendrá que esperar por la revolución? ¿La solidaridad tiene solamente valor instrumental en el contexto de ciertos fines políticos?

La capacidad innovadora de esos movimientos parece basarse menos en su potencial político y más en su potencial para crear y experimentar formas diferentes de relaciones cotidianas. Al crear espacios de relaciones más solidarias, de conciencia menos dirigida por el mercado, de manifestaciones culturales menos alienadas o de valores y creencias básicas diferentes, estos movimientos representan una constante dosis de elementos extraños dentro del cuerpo social del capitalismo periférico.

Por creer que la política es un elemento constante dentro de la vida social y no separado de esta sostengo que el potencial socio-cultural de los nuevos movimientos sociales puede mostrarse como más político que la acción inmediatamente orientada en la dirección de las estructuras de poder existentes. En relación con la cultura, la primera preocupación es asegurarse a sí mismos su dignidad humana, lo que probablemente consista en un esfuerzo de imitación de la cultura dominante. Cualquier forma de asociación creada por ellos será dictada por mera necesidad y desaparecerá en el momento mismo en que las necesidades también.

Una de las objeciones más graves es que la propia realidad social parece conspirar contra el hecho de que los “nuevos” movimientos sociales estén representando alguna cosa de lo nuevo. Si existe algo de nuevo, ¿bajo qué forma podemos encontrarlo? Esto nos lleva a la siguiente tesis.

**¿La cultura, en tanto campo originario  
de la expresión humana, tendrá que  
esperar por la revolución?**





## **SEGUNDA TESIS**

LA DIRECCIÓN DE ESTA REMODELACIÓN CONTRA-CULTURAL DE PADRONES SOCIALES ESTÁ DISPERSA Y FORMA PARTE DE UN UTÓPICO “LADO OCULTO” DE LA ESFERA SOCIAL DEFORMADO POR SU “LADO VISIBLE”.

Obviamente, los nuevos movimientos sociales están insertos en los contextos social y político dominantes de sus respectivos países y de allí reciben sus contornos originales. En este marco, el problema del potencial político de estos movimientos es válido y necesario y hasta allí nuestra forma de percepción habitual es adecuada. Pero no captaremos nada sustancialmente nuevo en estos movimientos mirándolos por este prisma.





Si existiesen realmente elementos nuevos, probablemente aparecerían bajo formas tan desordenadas que seríamos incapaces de valorarlos como tales, a no ser que antes hayamos adaptado nuestras expectativas. Tomando en consideración la presión constante de la realidad existente, cualquier modelo que no se encaje perfectamente en esta realidad parecerá débil, inaceptable, fragmentado, desorganizado, discontinuo y contradictorio.

Dejando de lado el hecho de que actualmente estoy bastante menos seguro del carácter proletario de futuras sociedades, esa es una muestra precisa de las dificultades que estamos propensos a afrontar cuando intentamos repensar el potencial de los nuevos movimientos sociales. No seremos capaces de entender los fragmentos de la nueva práctica social, a no ser en el cuadro de una proyección utópica de una sociedad alternativa no capitalista. Esta utopía tendría que proyectarse a partir de los fragmentos de la experiencia social que tenemos, en una tentativa de establecer su hipotético punto de convergencia. Pero, al mismo tiempo esto se vuelve imposible por la presión de la sociedad existente, que deforma estos fragmentos dejándolos prácticamente irreconocibles.

La sociedad no está organizada de acuerdo con los problemas de la periferia, y sí a partir de las necesidades de acumulación y de control político de los sectores centrales, con los cuales todo el resto está relacionado sistemáticamente.

La sociedad dominante es por lo tanto el lado frontal, iluminado y sólido de la esfera social, que ejerce una presión constante sobre su franja opositora con el fin de adaptarla a las realidades de poder existentes. La utopía positiva hacia la cual apuntan los nuevos elementos de los movimientos sociales permanece todavía como el lado oculto en la oscuridad del futuro, anticipada solamente por la fantasía social.

Estos movimientos tienen entonces las siguientes alternativas: ceder al peso de la realidad o intentar sustentar autónomamente una identidad. En realidad la única oportunidad de supervivencia de los nuevos movimientos sociales como tales consiste en una precaria combinación de ambas alternativas.

¿Es un enfoque idealista? Probablemente. Pero cualquier pensamiento anticipatorio debe ser parcialmente idealista. No puede existir un esfuerzo de investigación política íntegro sin utopía y no puede existir una proyección de una sociedad más justa y humana para América Latina que no tome en consideración los nuevos movimientos sociales y sus premoniciones.



### TERCERA TESIS

#### LOS ASPECTOS CENTRALES DE LA CONSTRUCCIÓN CONTRACULTURAL DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES PUEDEN SER ENTENDIDOS A PARTIR DE LA DICOTOMÍA “ALIENACIÓN-IDENTIDAD”.

La rebelión contra la sociedad existente inserta en los nuevos movimientos sociales no está dirigida contra algún aspecto específico de la sociedad capitalista, aun cuando los diversos movimientos tiendan a especializarse en torno a los problemas que trajeron a la luz a cada uno de ellos. La embestida parece volcarse contra la alienación en cuanto tal, en todos los aspectos.

Es posible que este sea un objetivo inalcanzable. ¿El simple hecho de mencionarlo, no sería puro sarcasmo frente a la realidad actual de América Latina? Incluso para dar el primer paso es necesario tener una dirección en la mente. Una de las razones de la crisis de la izquierda latinoamericana puede ser la pérdida de la utopía, por lo menos como perspectiva libertaria.

Naturalmente, durante el largo proceso de ruptura con la alienación, lo que puede ser de importancia práctica para los movimientos sociales actuales son los primeros pasos en el sentido de volverse sujetos de su propia historia. Tal vez la noción de identidad sea más adecuada para esbozar los contenidos básicos de estos primeros pasos: tanto en lo individual como en lo colectivo, la primera tarea difícil, consiste en llegar a la percepción realista de las propias características, potencial y limitaciones, mediante la superación de falsas identidades otorgadas de afuera y de tempestades en que se alternan exceso y ausencia de autoestima. Fundamentalmente, esto significa reafirmar la propia dignidad humana frente a la experiencia diaria de miseria, opresión y devastación cultural.

Esto puede significar una contribución para la cultura popular o incluso para la identificación nacional especialmente después de crisis sociales. Podríamos trazar la línea divisoria entre organizaciones sociales tradicionales y el campo de los fenómenos “diferentes” que, a partir de esta búsqueda de una identidad autónoma, concordamos en llamar “nuevos movimientos sociales”.

*¿Qué significa identidad?* Puede ser que no haya una definición precisa para el término, como también es posible que no existan definiciones para otros dos términos que forman un *continuum* con el primero: *autonomía* y *emancipación*. *Identidad* es, probablemente, una de las nociones más multifacéticas e intrigantes



de las ciencias humanas. Tomarla como un aspecto central de los nuevos movimientos sociales no es una respuesta a los enigmas de estos movimientos y sí una pista para las posibles respuestas.

El término *identidad* sugiere tantos aspectos como el término *alienación* al cual se contraponen. Cualquier dominación es una usurpación de identidad. Dentro de los límites de sus fuerzas, ningún movimiento social puede ir más allá de intentar recuperar fragmentos muy específicos de identidad, luchando en uno (o en algunos pocos) de los muchos frentes posibles de dominación.

No es casualidad que esta sea una noción de larga tradición dentro de la literatura latinoamericana. Antes, y con más insistencia que los científicos sociales, los escritores latinoamericanos interpretaron la irresuelta “cuestión nacional” como un problema de falta de identidad. Es posible que las tentativas de resolver la “cuestión nacional” dentro de los paradigmas de la política tradicional estuviesen desde el inicio destinadas al fracaso. Por definición, la identidad es del tipo “hágalo usted mismo”, que no nos puede ser dado por otro y menos aún venir de la estratosfera del poder político. Debe ser construida desde abajo, sobre la base de una práctica social consciente y autodeterminada.

Tal vez el eslabón tan buscado entre la cuestión nacional y la cuestión social pueda ser efectivamente encontrado en el “trabajo de hormiga” diario de esos movimientos para rescatar de la sociedad dominante pedazos de vida expresiva individual y colectiva. Y, ¿quién sabe?, este lado oculto de los nuevos movimientos sociales puede esconder también la profunda necesidad de la reevaluación de la democracia como noción central en el ámbito de las recientes discusiones. Así, aun débiles y fragmentados, los nuevos movimientos sociales exhiben una posición clave para cualquier proyecto emancipatorio en América Latina. Ellos son un proyecto emancipatorio.

Es posible que las tentativas de resolver la  
“cuestión nacional” dentro de los paradigmas  
de la política tradicional estuviesen desde  
el inicio destinadas al fracaso.



#### CUARTA TESIS

PARALELAMENTE A LA APARICIÓN DE UN PROYECTO ALTERNATIVO, LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES GENERAN LOS EMBRIONES DE LOS SUJETOS CORRESPONDIENTES.

En el transcurso de la creación de los nuevos padrones de la práctica socio-cultural y de la reconstrucción de fragmentos de una identidad autónoma, los individuos y los grupos como un todo se constituyen en sujetos de este proceso. Para ser más precisos, desarrollan dentro de sí mismos los fragmentos correspondientes de un nuevo “ser sujeto”. Naturalmente esto implica una profunda revisión de las concepciones tradicionales sobre sujetos sociales y sobre el proceso de su constitución.

Dentro de la tradición marxista, los sujetos sociales tienen existencia objetiva a priori, bajo la forma de clases sociales. Ellas se constituyen objetivamente como clases mediante el desarrollo de la conciencia que de a poco se aproxima a esta realidad objetiva. La conversión en actores políticos pasa por la ampliación de la organización que representa esta conciencia plena de la realidad al incorporar un número creciente de individuos.

Nada de eso parece sustentar nuestra comprensión actual de los procesos sociales en América Latina. No podemos concebir más una utopía positiva como una meta histórica fija a la cual se llega por medio de mecanismos preestablecidos. Debemos imaginarla como un proceso largo y sinuoso de emancipación cuyo desenlace —si es que existe uno— es desconocido. En consecuencia, el sujeto sería el individuo plenamente realizado dentro de una sociedad desalienada o, en otros términos, un sujeto no reconocible en el comienzo, que aparecerá solo en el hipotético final del proceso. Hasta que llegue este momento habrá algunas dialécticas difíciles: un progreso en términos de estructuras sociales dependerá de un progreso del sujeto y viceversa. Es más que probable que no hay nada más allá de un rudimentario sujeto por ser, luchando contra las inacabadas *estructuras siendo hechas* que le corresponden.

Si esto fuera verdad, las consecuencias para nuestras formas de conceptualizar sujetos históricos no podría tener más alcance. Dos aspectos saltan a la vista. En primer lugar, si el proceso de emancipación jamás se concluye, también es permanente el proceso de constitución de sus sujetos. Por lo tanto, ningún individuo



y ninguna colectividad pueden ser considerados sujetos totales. Son, en cambio, portadores de fragmentos de subjetividad mientras consigan superar algunos aspectos de la alienación y construyan algunas características iniciales de una identidad autónoma.



Esta manera de concebir el sujeto social como un fenómeno necesariamente fragmentado atravesando la conciencia y la práctica social puede parecer artificial y contradictorio a primera vista, ya que, en nuestra actual percepción, los individuos son exactamente eso: indivisibles. Pero, reflexionando un poco más, vemos que la suposición de una subjetividad transpersonal es la única compatible con todo lo que sabemos sobre la compleja y contradictoria composición de la conciencia individual. En relación a la colectividad, el presupuesto de heterogeneidad se basa en más evidencias aún.

En segundo lugar, las posibles direcciones de la emancipación son tan multiformes como lo son los aspectos de la alienación y todos ellos son importantes. No hay jerarquía preestablecida de las metas emancipatorias y, en consecuencia, no hay sujetos ontológicamente privilegiados.

Esto significa negar que en el seno de las estructuras sociales existan puntos clave y que hay barreras más difíciles (e importantes) de superar que otras. En la sociedad capitalista, explotación y apropiación privada son, indiscutiblemente, puntos clave. Pero no es el único frente que importa y cualquier avance en una dirección nueva —por ejemplo, socio-cultural, psicosocial— es relevante.

#### **4. AL FINAL, ¿QUÉ SON LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES?**

Volvimos a nuestro problema inicial: ¿quién o qué se está moviendo en los nuevos movimientos sociales?

Al principio, investigué específicamente sobre los nuevos movimientos en América Latina, con alguna evidencia empírica a partir de tres países. Ahora estoy dejando de lado esa especificación, después de todo lo que dije, está claro que, para mí, la esencia de estos movimientos es la misma en cualquier lugar.

Es claro que las enormes diferencias que separan las diversas manifestaciones de la misma esencia deben ser tomadas en consideración de acuerdo con las circunstancias históricas específicas. Y, en verdad, este es el campo de estudio de los nuevos movimientos sociales. Desvinculada de la perspectiva de este vasto campo de experiencias, la visión general que intenté comunicar sería reducida a pura ideología. Y viceversa: sin visión general, nuestros esfuerzos para entender casos concretos corren el riesgo de perder lo esencial y, de esta forma, contribuir activamente para asfixiarlo.



Creo que la esencia de estos movimientos está en su capacidad de generar embriones de una nueva individualidad social, nueva tanto en contenido como en autoconciencia. Retomando viejos temas de emancipación y autodeterminación, esta “nueva” individualidad es, al mismo tiempo, la más avanzada y la más vieja.

Es nueva también la capacidad de subvertir nuestras formas de percepción. Nuestros conceptos monolíticos de sujeto social estallaron y descubrimos que el estado agregado de “ser-sujeto” no es lo sólido y si lo líquido o incluso lo gaseoso que se filtra en la textura social y mezcla sus variados elementos. Paradojalmente, hemos pensado el sujeto social como posible de ser objetivado y utilizado como herramienta. Ahora entendemos que sujeto social es algo definitiva y radicalmente subjetivo, indeleblemente ligado a la existencia de los hombres y por lo tanto tan insubordinado a la reificación como la propia vida. Y comprendemos al final que, cuando hablamos de sujeto social o político como algo separado de la subjetividad humana, la distinción es básicamente artificial y analítica.

Esto significa un sacrificio de las antiguas certezas intelectuales. Pero en compensación ganamos un campo de acción y reflexión infinitamente mayor y más fructífero. Sería cinismo afirmar que cada uno debe ocuparse de su propia emancipación y dejar que los pobres hagan la suya. El proceso de superar la alienación tendrá que usar mecanismos modernos que a su vez no están libres de la alienación. Cualquier purismo sería huir de la realidad.

Pero de lo que no hay dudas es de que siempre que se da un paso con ayuda ajena en la dirección de la desalienación, este contiene un elemento de realienación y deber ser dado nuevamente por el beneficiado. Cualquier fragmento de alienación que un individuo o un grupo supera de forma autónoma deja de existir definitivamente. Esta es quizá la ayuda más concreta que alguien puede dar a otra persona.

Por lo menos esto. Nosotros los nuevos movimientos sociales. 

La vida no es lo que haces en una actividad y luego en otra, sino el tiempo muerto que hay entre ambas.

**Paco Ignacio Taibo II**



# Los sermones en piedra<sup>1</sup>

DE AYN RAND



**E**l libro tenía una cubierta dulzona, de color azul oscuro, con letras sencillas de plata y una pirámide de plata en un ángulo. Como subtítulo: *Arquitectura para todo el mundo*, y su éxito fue sensacional. Presentaba la historia íntegra de la arquitectura, desde la cabaña de barro hasta el rascacielos, narrada con los términos de un hombre de la calle, pero dándole a esos mismos términos la apariencia de ser científicos. Su autor declaraba en el prefacio que era un intento “de devolver la arquitectura a quien pertenece: al pueblo”. Más adelante declaraba que deseaba ver al hombre medio “pensar y hablar de arquitectura como habla de béisbol”. No aburría a sus lectores con los tecnicismos de los cinco órdenes, el pilar y el dintel, el arbotante y el hormigón armado. Llenaba sus páginas con relatos caseros de la vida cotidiana de las amas de casa de Egipto, de los zapateros remendones de Roma, de las queridas de Luis XV, lo que ellas comían, cómo se lavaban, dónde hacían sus compras y el efecto que los edificios tenían sobre sus existencias. Pero causaba en sus lectores la impresión de que estaban aprendiendo todo lo que tenían que conocer sobre los cinco órdenes y el hormigón armado. Provocaba en los lectores la impresión de que, tanto en lo pasado como en lo presente, no había problemas ni hazañas ni metas del pensamiento más allá de la común rutina cotidiana del pueblo anónimo; que la ciencia no tenía finalidad y significación más allá sobre la influencia sobre la rutina: que los lectores solamente con vivir sus días oscuros estaban representando y realizando los más altos objetivos de cualquier civilización. Su precisión científica era impecable y su erudi-

ción sorprendente; nadie podía refutarlo con respecto a los utensilios de cocina de Babilonia o a los felpudos de Bizancio. Escribía con el brillo y el color de un observador directo. No se esforzaba en recorrer, con aburrimiento, los siglos; danzaba, decían los críticos, por los caminos del tiempo como un juglar, un amigo y un profeta.

Decía que la arquitectura era efectivamente la más grande de todas las artes, porque era anónima como toda la grandeza. Decía que, tal como debía ser, el mundo tenía muchos edificios famosos, pero pocos renombrados arquitectos, puesto que en realidad ningún hombre aislado ha creado nunca nada de importancia en arquitectura o en cualquier otro orden. Los pocos cuyos nombres han perdurado, fueron realmente impostores que expropiaron la gloria del pueblo como otros expropiaron su riqueza. “Cuando contemplamos la magnificencia de un monumento antiguo y referimos su ejecución a un hombre, nos hacemos culpables de estafa espiritual. Olvidamos el ejército de artesanos desconocidos a quienes nadie ha cantado, que les precedieron en la oscuridad de las edades, que se afanaban humildemente –todo heroísmo es humilde–, contribuyendo cada uno con su pequeña aportación al tesoro de su tiempo. Un gran edificio no es la invención propia de un genio u otro. Es simplemente la condensación del espíritu del pueblo.”

Explicaba que la decadencia de la arquitectura se había producido cuando la propiedad privada había remplazado el espíritu comunal de la Edad Media,

<sup>1</sup> *Los Sermones en piedra*, de Ellsworth M. Toohey, fueron publicados en enero de 1925.



y que el egoísmo de los propietarios individuales –que no edificaban con otro propósito que el de satisfacer su propio mal gusto, “todo afirma que un gusto individual es un mal gusto”– había arruinado el efecto planteado de las grandes ciudades. Demostraba que no existía tal cosa como la voluntad individual desde que los impulsos creadores del hombre están determinados, como todos los demás, por la estructura económica de la época en la cual vivieron. Expresaba su admiración por todos los estilos históricos, pero amonestaba contra su desenfrenada mezcolanza. Descartaba la arquitectura moderna, estableciendo que “hasta ahora no ha representado nada, salvo el capricho de individuos aislados, que no ha demostrado ninguna relación con ningún gran movimiento espontáneo de masas, y de esta manera no tiene consecuencias. Predicaba un futuro mejor, donde todos los hombres serían hermosos y sus palacios armoniosos y todos iguales, según la gran tradición de Grecia, “madre de la Democracia”. Cuando escribió esto, daba a entender –sin ninguna grieta en la serenidad de su estilo– que las palabras que se veían ahora en la impresión ordenada habían sido borroneadas en el manuscrito por una mano vacilante de emoción. Pedía a los arquitectos que abandonasen la búsqueda egoísta de la gloria individual y se dedicaran a dar forma al genio de sus pueblos respectivos. “Los arquitectos son siervos, no líderes. No deben conservar sus pequeños egos, sino expresar el alma de sus países y el ritmo de su tiempo. No deben seguir las ilusiones de la fantasía personal, sino buscar el común denominador que acercará su trabajo al corazón de las masas. Los arquitectos, mis amigos, no deben buscar razones. El asunto de ellos no es mandar, sino ser mandados.” Los anuncios de *Sermones en piedra* llevaban citas de los críticos: “¡Magnífico!”, “No igualado jamás en toda la historia del arte”, “Una oportunidad para conocer a un hombre encantador y a un pensador profundo”, “Lectura obligatoria para todo el que aspire al título de intelectual”.

Parecía que había grandes deseos de ostentar tal título. Los lectores adquirirían erudición sin estudiar, autoridad sin costo, juicio sin esfuerzo. Resultaba agradable contemplar un edificio y criticarlo como un profesional con la memoria puesta en la página 439; tener discusiones artísticas y cambiar las mismas frases de los mismos párrafos. En los estudios de los arquitectos distinguidos oyó de pronto decir: “¿Arquitectura? ¡Ah, sí, Ellsworth Toohey!” 

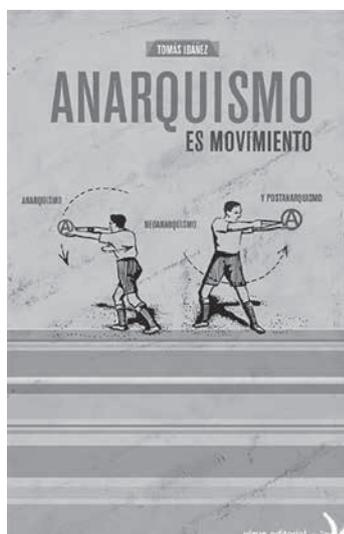


# Una utopía consciente de serlo: Reseña a Anarquismo es movimiento

JAHIR NAVALLES GÓMEZ<sup>1</sup>

**A**l estar inmerso en una manifestación lo que menos se ve es quienes nos rodean. A menos que ellas, o ellos, hagan algo con lo que no estaríamos de acuerdo o bien, algo de lo que nosotros quisiéramos haber participado. Los anarquistas y el anarquismo han estado inmersos en esa ambivalencia, rodeados con un halo de desprecio o heroísmo, han sido vistos entre el rechazo y con admiración.

No soy anarquista. Nunca lo he sido. Posiblemente nunca lo seré. No en el sentido en el que eruditamente se le conoce. No cito a los anarquistas cada vez que me conviene. Ni a Proudhon, ni a Kropotkin, mucho menos a Flores Magón. Mucho menos soy partidario de las capuchas, del stencil ni del graffiti. Menos de la bomba molotov ni tampoco de las piedras arrojadas hacia algún edificio, un represor o cualesquier institución. No me espantaría hacerlo. Aunque tampoco me hace mejor persona, o ciudadano, a menos que sea un requisito obligado para ser reconocido/llamado como un buen activista. Actitudes y prácticas que sí, develan el coraje, la rabia y la indignación cada vez más común en nuestras sociedades, y que son, por supuesto, más catárticas que otras, pero al final del día, o de la noche, sólo fueron parte del momento. Ninguna tiene un proyecto. Aunque ¿deberían tenerlo?



La discusión sobre el por qué no simpatizo con esto comienza a partir de la redefinición de algunas palabras: anarquía, anarquismo, pensamiento anarquista, prácticas libertarias, dominación, poder. Y podría continuar a partir de la historia misma del anarquismo, cuándo apareció y cuándo sucedieron las primeras manifestaciones, quiénes fueron los primeros anarquistas en aparecer en el horizonte intelectual, cuáles fueron sus aportaciones y también habrá que mencionar cómo sus reflexiones

sobrellevaron toda clase de distorsiones. Afortunadamente esa discusión la encontré en las páginas de un texto no tan reciente.

Tomás Ibáñez Gracia (Zaragoza, 1944), es/fue/será un psicólogo social que ha dedicado la mayor parte de su vida a ésta discusión, para él, el anarquismo es movimiento. Y lo expone y sostiene con esa buena pluma que le distingue, en el libro con título homónimo a sus reflexiones. Documenta los movimientos anarquistas y discute los diversos impactos del proyecto, reconociendo los cambios y transformaciones que éste ha tenido a través de los años. El anarquismo, para existir, debe cambiar constantemente. No es una definición de manual. Tampoco es un asunto intelectual. Para Tomás: La

<sup>1</sup> Ibáñez, T. (2014). *Anarquismo es movimiento*, Barcelona: Virus Editorial.



## No se trata tan sólo de incorporar al anarquismo algunos de los elementos de un pensamiento político elaborado fuera de su seno.

anarquía, considerada como una entidad ontológica diferenciada, no goza de una existencia en sí, sino que sólo accede a la existencia en base a una actividad, necesariamente humana, que construye una determinada conceptualización de la anarquía (p. 13).

Fue a partir de los recientes sucesos mundiales que han emergido a la superficie política y cultural diversos colectivos que, indignados, enojados, encabronados, decepcionados, llevados hasta el cansancio, retomaron algunas de las ideas anarquistas clásicas, pero ante todo las llevaron a la práctica, las hicieron reales y no fueron meras sugerencias de actitudes y comportamientos, generando así otras maneras de confrontar la opresión, la represión, la imposición de ideas y acciones. No se trata tan sólo de incorporar al anarquismo algunos de los elementos de un pensamiento político elaborado fuera de su seno. Se trata, sobre todo, de producir conjuntamente, con otros colectivos también comprometidos en las luchas contra la dominación, elementos que se incorporen a la tradición anarquista haciéndola moverse (p. 28).

Para Ibáñez, el anarquismo ha sido parte de la realidad desde el momento en que han existido prácticas de opresión, de desigualdad, algunas visibles y sutiles, o aquellas otras que fueron expuestas y denunciadas, y donde atentar contra éstas queda justificado, empero el anarquismo es una constante provocación. Se trata, por consiguiente, de arrancar espacios al sistema para desarrollar experiencias comunitarias que tengan un carácter transformador, porque sólo cuando una actividad transforma realmente y radicalmente una realidad –aunque sólo sea de modo provisional y parcial– es cuando se establecen las bases para ir más allá de una mera –aunque siempre necesaria– oposición al sistema,

creando una alternativa concreta que lo desafía en el acto (p. 36).

Ahora bien, Ibáñez –ante la incredulidad de los puristas y la desinformación de los reaccionarios– sostiene que hay un resurgimiento del anarquismo a partir de los cambios sucedidos en lo político, lo cultural y lo tecnológico. Generando mayores posibilidades de horizontalidad, de auto-organización, de difusión de ideas y propuestas, de denuncia de acontecimientos violentos allende las fronteras, de inclusión de voces que estuvieron relegadas, de propagación de iniciativas locales que impactan otras conciencias. Las ideologías se verán derrumbadas al cuestionarlas frontalmente y desde diversos flancos posibles. Por fin, si contemplamos los cambios culturales, observaremos que la crisis de la ideología legitimadora de la modernidad y, especialmente, el cuestionamiento de sus presupuestos esencialistas –que negaban la posibilidad de la libertad–, así como la quiebra de sus perspectivas escatológicas –que sacrificaban el presente en beneficio del futuro– y la crítica de sus pretensiones totalizantes –que trituraban las singularidades y la diversidad–, no podían sino reforzar, de rebote, ciertos presupuestos anarquistas (p. 48).

El anarquismo está inmerso en las prácticas que se realizan, no en su nombre, sino contra las instancias y dispositivos que generan condiciones de desigualdad u opresión, mismas que pueden ser políticas, tecnológicas y culturales, mismas que han cambiado a través de los años, influyendo en la transformación de los presupuestos anarquistas. Razón por la cuál Tomás da seguimiento a los distintos escenarios que se han desplegado con el anarquismo, empero, los crítica y contraargumenta al disponerlos como subtítulos: anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo.

Y no, no son sólo neologismos, exponen el paulatino registro del movimiento anarquista, de su renovación y de su resurgir, para muchos éste ya no habría de existir, para sus detractores hace mucho que tendría que haber desaparecido, para los conservadores tendría que mantenerse inmovible aunque pasaran los años, para los neoanarquistas tendría que renovarse a partir de lo que se veía, vivía, combatía en su actualidad. Por ello Ibáñez se enfoca en cómo han sucedido estos cambios, el anarquismo clásico era visto de manera esencialista y por ello se evitaba cualquier influencia, intercambio, conversación, con otros colectivos y/o manifestaciones. Tenía oídos sordos a cualquier otra postura crítica. El anarquismo es necesariamente cambiante porque su inmutabilidad contradeciría el tipo de realidad que es. Esta modalidad de ser no carece de consecuencias porque, por ejemplo, si es cierto lo que aquí adelanto, entonces no hay nada más alejado del anarquismo que concebirlo como una entidad intemporal, inalterable, inmutable, definida de una vez por todas; y esto recusa, inmediatamente, toda pretensión de velar por su pureza originaria y toda veleidad de instituirse como guardianes del tiempo (pp. 50-51).

La propuesta que hace Ibáñez se entrelaza con el conocimiento de las discusiones sobre el tema, generadas desde los espacios universitarios, ennoblecidas por los presupuestos post-estructuralistas y por los que se generaron a partir de la posmodernidad, el post-anarquismo abreva de esas reflexiones pero también de los acontecimientos históricos, locales, difundidos, de los que se tuvo registro desde finales del siglo XX –como el movimiento zapatista– hasta los más recientes –la primavera árabe o lo sucedido en las manifestaciones en Seattle–. Enriqueciendo la discusión pero ante todo

identificando las estrategias del poder cada vez más sutiles, mismas que siguen impactando en la realidad cotidiana. Con la multiplicación de las facetas de nuestra existencia que pasan a ser blanco de las intervenciones del poder, también se multiplican, en consecuencia, las ocasiones de intervención concreta del anarquismo y, paralelamente, también se intensifica el sentimiento de que el ejercicio del poder constituye un fenómeno *omnipresente* del que conviene preocuparse en primerísima instancia, como siempre lo ha afirmado el anarquismo (p. 59).

La crítica hacia el anarquismo es la exigencia por ser constante y frontal, debe provocar malestar tanto a los que lo profesan como a los que lo niegan, a los que lo citan como a los que lo inculcan, a los que lo desconocen como a los especialistas en éste, y esa crítica no puede reducirse a un dossier de textos que tengan la palabra “crítica” entre sus páginas, ni tampoco verse expuesta en una actitud de radicalismo ramplón, embestido con una playerita de Proudhon y sus consignas, o a partir del escupitajo académico, donde algunos asumen que si ellos o ellas no lo dijeron o criticaron, la crítica nunca sucedió.

Tomás Ibáñez por su parte señala que tuvo que lidiar tanto con los “guardianes del templo” anarquista como con los planteamientos académicos que se empeñaban en desdeñar al anarquismo clásico como por ensalzar el post-anarquismo sobre especializado. El postanarquismo [...] ha dado muestra de su vitalidad al continuar alimentando un debate crítico en el seno del anarquismo y al esforzarse por ponerlo en las diversas manifestaciones contemporáneas de las prácticas de lucha y las elaboraciones teóricas de la política radical, tal como se desarrollan en el seno pero también fuera, de la tradición anarquista (pp. 77-78).

**El anarquismo es necesariamente cambiante porque su inmutabilidad contradeciría el tipo de realidad que es.**



La discusión no ha terminado, lo cuál hace evidente la no conformidad respecto al tema, para algunos los planteamientos de Tomás los convencerán de inmediato; para otros, habrá que actuar con reservas, por ello el autor, en éste libro citado, tiene un apartado de adendas dónde discute de manera sistemática cómo la posmodernidad, el post-estructuralismo y el relativismo impactaron en los presupuestos y en las prácticas anarquistas. En la primer adenda documenta a la modernidad, y a la posmodernidad como épocas históricas, y como ideologías, y sí, ambas lo son. Ya que se pueden rastrear sus inicios y su desgaste, su agotamiento, su declive a partir de las prácticas sociales que les han caracterizado. La razón y la emancipación, la imposición y su crítica serán los puntos a discutir en este apartado. Se dice que Dios ha muerto, pero ese lugar lo ocuparon los arcángeles científicos; y a estos se les identificó, se les denunció, y esas nuevas voces denunciantes, esos nuevos actores críticos, se entram-

paron en los medios de difusión y de denuncia a los cuales acudieron para deslegitimar los dispositivos del opresión, de exclusión, de poder, tan fue así que los arcángeles permanecieron, y aprovecharon la confusión creada a partir de la frivolidad de los recursos tecnológicos que terminaron usándolos en su favor. En la segunda adenda reintroduce los planteamientos post-estructuralistas, pero para llegar a estos, Ibáñez nos habla del mayo del 68, y de lo que los estructuralistas desdeñaron de sus discusiones, del esencialismo que acogieron y de todo lo que desplazaron convenientemente: el sujeto, el poder. Y, para finalizar, en la tercer adenda es obligado extendernos un poco más, nos habla de cómo y cuáles han sido las críticas hacia el relativismo, críticas que impactarán a las propuestas postanarquistas, a saber:

Como el relativismo socava en su misma raíz el principio de autoridad y cuestiona radicalmente todos los argumentos absolutistas, se encuentra en disposición

de traer mayor caudal de agua al molino del anarquismo que cualquier otra corriente filosófica (p. 127).

Además, sorprende esa campaña de descrédito constante y la presencia de esos corta-cabezas que no dejan pasar oportunidad para manifestarse en su contra, es bastante frecuente escuchar voces conservadoras poniéndonos severamente en guardia contra los efectos devastadores que tiene el relativismo sobre los valores morales de nuestra civilización. Pero tampoco es menos frecuente escuchar voces progresistas proclamar que el relativismo es peligroso, incluso para la simple convivencia pacífica y civilizada, puesto que nos abocaría a situar la fuerza bruta como el último recurso para dirimir nuestras desavenencias (p. 128).

Ese rechazo, esa bravuconería de los absolutistas, asimismo de los expertos en la disección, mismos que se han amparado en (de) la razón científica, se enfoca en dos cuestiones, la de verdad y la ética. Sobre la segunda se despliegan y se difunden los siguientes

rumores, 1.- el relativismo justifica, como última opción, “la ley de la selva”, 2.- el nivel de compromiso que adquiere –o no– aquel que defiende los postulados relativistas, y 3.- asumir que cada vez que se habla de relativismo se está diciendo que todos los valores morales “valen” por igual. Ahora bien, las respuestas de Tomás desenmascaran lo que los absolutistas sólo quieren para sí mismos: el uso de la fuerza, por ejemplo, a la que también acuden aquellos que ostentan el pensamiento racional, quienes racionalizan ese uso para hacer “entrar en razón” a los disidentes, a los que cuestionan esos usos discrecionales del poder.

Sobre el compromiso que adquiere el relativista, se le interroga acerca de si es él o ella o ellos o ellas quienes defenderían a ultranza sus planteamientos, desplegando todos los imperativos morales conocidos y previamente acordados por los absolutistas para así condicionar sus acciones, discursos, gestos, comportamientos, asumiendo que eso es lo que se debe hacer, y



es, precisamente, cuando se cree en la trascendencia de los valores, cuando se torna más secundario y prescindible que los defendamos o no (p. 133). El relativista es puesto bajo la lupa vigilante para que en el momento que se equivoque, que claudique, que se niegue a salir a las calles para defender lo que dice que defiende, se le pueda restregar en la cara su insolencia al criticar a los, a las, que sí están dispuestos a dar la vida por ello. Así es como se le tachará de indiferente, y más cuando se ponga entredicho la finalidad de sus actos, los absolutistas dirán que al no defenderlos no pueden ser verdaderos, empero, para el relativista no hay un valor último que defender, ninguno es mejor que los otros. Así es como responde el tercer cuestionamiento.

Sobre la cuestión de la verdad, la polémica versa sobre cómo es que una sentencia “verdadera” trasciende los límites de una realidad, para los absolutistas esto significa que el universalismo y el objetivismo estarán ahí, para siempre y para todos, y que ponerlas a discusión sería una afrenta a sus principios, cuestión que al relativista le tiene sin cuidado, si se sienten ofendidos, allá ellos y su cientificismo. Pero bueno, el punto es el siguiente, para el relativista, la verdad se sostiene como una contingencia socio-histórica, el relativismo no pretende *abandonar* el concepto de verdad, tan sólo pretende *resignificarlo*, alejándolo de su conceptualización absolutista y situándolo en el marco pragmático. Lo que cuestiona el relativista no es el valor pragmático de la creencia en la verdad, sino los supuestos filosóficos que el absolutista incorpora a esa creencia. La utilidad que representa el hecho de creer en la verdad no ofrece duda alguna al relativista. Sin embargo, no puede dejar de recordarnos que el *valor de uso* no presupone nada más que eso, y que no existe ningún *punte lógico* que nos permita transitar

desde la *utilidad* hasta la *verdad*. Que algo sea útil no significa que sea verdadero (p. 138).

Lo que se expone es la asunción semántica universalista de un ejercicio pragmático; lo que se discute es la imposición de una gramática absolutista en nuestra vida cotidiana, y cómo nuestras prácticas sociales sólo tienen sentido así, de esa manera. Todas estas serán las disertaciones conjuntas que han sido las constantes en las reflexiones de Ibáñez, que como alumno de Foucault, como lector de Cornelius Castoriadis, como interlocutor de Michel Serres, como activista y como psicólogo social, sigue sorprendiéndonos al ponernos a pensar sobre lo que seguimos justificando, legitimando, en nuestras formas de pensar y actuar, si estamos o no de acuerdo con él, no importa, a él no le importa, a nosotros tampoco, aunque debo reconocer que me he descubierto inmerso en un gesto de complicidad cada vez que lo leo.

Finalmente, es Tomás quien clama por ese pensamiento utópico que sostiene muchas de nuestras acciones e ideales, sin el cual mucho de lo que se ha hecho nunca habría sucedido, el giro, en la actualidad, versa sobre el mismo sentido de la utopía, ésta es sólo eso, una utopía no una realidad y si uno se compromete con las transformaciones sociales habrá de ser consciente de ello. Al igual que se dice, bromeando, que la nostalgia ya no es lo que era, resulta que la utopía tampoco es exactamente la que fue antaño. Si observamos, con alguna atención, la renovación del anarquismo podemos ver que la actual revitalización de la utopía es la revitalización de *una utopía plenamente consciente de serlo*, absolutamente convencida de no ser nada más que una utopía (p. 85).

Por ello, leer a Tomás Ibáñez siempre es una delicia. 

El día en que mujeres ineptas e incapaces ocupen cargos de responsabilidad se habrá logrado la igualdad entre los sexos.

Esther Tusquets

# Formas afectivas de los movimientos sociales

15

TANIA JIMENA HERNÁNDEZ CRESPO

*Una sublevación colectiva es antes que nada un fenómeno físico, afectivo, erótico.*

BIFO

E

n tiempos recientes, se ha desatado un nuevo ciclo de protestas e insurrecciones en el mundo, en contra del sistema, con formas diversas y geografías múltiples. Este ciclo de protestas ha llamado la atención de analistas, tanto por su extensión como por sus formas. Una de las causas importantes de las movilizaciones en el 2011 fue, sin duda alguna, la aguda crisis económica mundial que estalló a finales de 2008. Así, las diversas crisis del capitalismo han propiciado cientos de movimientos civiles que claman por un cambio radical del gobierno en turno y del sistema. Millones de ciudadanos en el mundo, ante los oídos sordos, los ojos ciegos y las bocas mudas de las autoridades, toman las calles, las redes sociales y los medios de comunicación para exigir demandas concretas en torno al bienestar social o, más aún, para exigir una transformación radical del sistema. Movilizaciones que pueden ser entendidas como cadenas de luchas que van juntando los eslabones en una gran cantidad de historias y experiencias en diversas partes del mundo, en la lucha contra el capitalismo, lucha que se vio revitalizada a partir del primero de enero de 1994.



La crisis del sistema provoca que la gente tome las calles, que las sociedades se pongan en movimiento, que se comience a buscar a otros, a construir nuevas formas políticas, a reconstruir la vida, el trabajo, el territorio, las comunidades, a buscar hacerse colectivo, a comenzar a pensarse en colectivo sobre el escenario del caos y a dibujar las alternativas a un sistema de muerte, a pensar en un cambio de rumbo urgente, a organizar la vida en lógicas diferentes a las del sistema dominante, generando una serie de rupturas del tiempo que subvierten por momentos el espacio, ya sea en actos lúdicos o incluso violentos, dando paso a formas de organización desde nuevos esquemas y formas. La crisis del sistema está propiciando que se recurra a lo más humano, es decir, lo más lejano y contrapuesto a la lógica del capitalismo.<sup>1</sup>

La Primavera Árabe, el movimiento de los Indignados en el sur de Europa (Grecia, Portugal, España, Italia), el movimiento *Occupy* en varias ciudades de los Estados Unidos, el movimiento estudiantil chileno de 2012, las protestas en Brasil desde junio de 2013, Sudáfrica en 2014, la India donde hay una lucha campesina tremenda por la defensa de territorios contra el saqueo de sus riquezas naturales. La lucha de los pueblos indios en México y en América Latina, la lucha en México por la presentación con vida de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, la lucha en Frankfurt en contra de la nueva sede del Banco Central Europeo, la lucha ahora del Congreso Nacional Indígena y del EZLN y la creación de un Concejo Indígena de Gobierno.

<sup>1</sup> Parte de ésta es la fragmentación como proyecto. El capitalismo va fraguando sociedades *patologizadas*, en las que las formas y estructuras sociales son desechadas por una cultura que mercantiliza todo. El sentido de la vida queda subsumido a la mercancía. Esto representa no sólo una apuesta del sistema, sino que a su vez va gestando un vacío dentro de las sociedades, y genera profundas crisis que van a ser resueltas en el mismo terreno: el de la mercancía.

Son todos estos sólo algunos ejemplos de la ola de indignación que va creciendo en el planeta. Cada una de estas movilizaciones o movimientos van encontrando puntos en común en torno al hartazgo del sistema y su inminente crisis, pero a su vez van encontrando eco y formas comunes en las múltiples manifestaciones y revueltas.

Hay que entender que el capitalismo cambió y que eso conlleva transformaciones que son importantes para el análisis de las revueltas y movimientos sociales. En este sentido, la frontera entre lo social y lo político está siendo cada vez más imperceptible. La crisis de las instituciones es un elemento clave para la comprensión de los movimientos sociales actuales: aunado al hartazgo, este agotamiento de los sistemas políticos tradicionales está cediendo lugar a nuevas formas de hacer política. Como menciona Rodríguez Lascano (2005): “desde luego que los movimientos sociales se enfrentan a la indispensable necesidad de elaborar una alternativa política y lo hacen con las herramientas con las que cuentan, no con las que ya no existen (...) el escenario cambió y la voluntad de luchar en contra del capital debe pasar por aceptar que la forma en que se está expresando la rebeldía no es igual a la de antes. Que lo fundamental de la lucha de clases no es la segunda parte del binomio sino la primera”.

El sistema ha cambiado y las formas en que los sujetos se oponen y resisten al capitalismo también han cambiado. Las formas de la lucha son parecidas: tomar las calles, las plazas, las fábricas, las escuelas, la tierra; poner el cuerpo enfrentando a las fuerzas estatales con sólo el cuerpo, una barricada, unas piedras; la discusión en asambleas masivas, la reconstrucción de la vida en proyectos diversos de educación, salud, medios de comunicación alternativos, entre muchos otros. Lo que cabe destacar es que las luchas se oponen en distintas trincheras a un sistema global y, aunque las luchas pueden estar



lejanas, poco a poco van tendiendo puentes y construyendo el entendimiento de un enemigo común: el capitalismo.

¿Es posible hacer una teoría general de las revueltas de indignación? A pesar de que estos procesos son distintos y emergen de historias distintas, con contenidos culturales que marcan las diferencias, éstos responden a la lógica de un sistema; es quizás ahí en donde podemos encontrar las similitudes. *El sistema como entidad global está generando condiciones similares en toda la geografía planetaria*, por lo que es de esperarse que existan formas de respuesta similares en muchas partes del mundo. Dice Santos (2015: 23) que los movimientos son muy diversos, muy desiguales, pero que todos están hablando y actuando básicamente contra dos grandes enemigos. Uno es la inmensa y cada día más agravada desigualdad social de nuestro tiempo y la otra es la dictadura, ya sea personal o financiera. En este sentido, es innegable la complejidad y la similitud de las revueltas, ya que a pesar de las diferencias de los movimientos sociales, surgen en el tiempo donde la crisis del capitalismo se hace cada vez más visible, y esto propicia que se gesten objetivos comunes, que aparezcan formas de organización parecidas; que los discursos se complementen. Todo esto nos lleva a pensar en análisis globales en los movimientos sociales.

Algunos de los movimientos y movilizaciones que se han dado en el mundo son ejemplos que nos hacen pensar la existencia de un proceso profundo de movilización y creación de un sujeto social con determinadas características que, a su vez, va transformando las formas de hacer y entender la política. La tendencia que advierte Santos (2015: 27) es que “la democracia representativa ha sido derrotada por el capitalismo. Hubo un tiempo en que se pensó que la democracia representativa-liberal podía poner límites al capitalismo. (...) Ahora todo se está revirtiendo. Esta democracia no logra

poner límites al capitalismo. Es claro lo que pasa en el sur de Europa, donde los gobiernos dan más atención a las agencias de notación de crédito que a las demandas de sus ciudadanos”. La crisis del Estado pasa por la crisis de los regímenes democráticos.<sup>2</sup> Así, frente al predominio social e intelectual de la concepción hegemónica de la democracia, es decir la democracia liberal o representativa, los movimientos por la *democracia directa* han introducido la idea de que la democracia es algo más que representación política y liderazgo partidario, que la democracia no es algo que se ejerza cada vez que es tiempo de elecciones, sino que se trata de un proceso vivo. Estas formas de democracia directa y asamblearia están presentes en casi todas las protestas y movilizaciones contra el sistema. De forma casi espontánea los movimientos recurren a construir formas de democracia directa, ya sea en asambleas, o en reuniones por barrios, y no sólo, estos movimientos comienzan a cuidar las formas dentro de sus organizaciones. Cada vez más éstos se erigen sin liderazgos y ésta se vuelve una forma de resistencia fundamental.

Estas luchas son portadoras de nuevas gramáticas políticas, de nuevos discursos que amplían los espacios de participación, así como la calidad de ésta; afirmando la primacía de lo público y colectivo. En este sentido, los movimientos y las revueltas sociales están generando una consonancia entre su práctica y su *discursividad*, y ambas aparecen atravesadas por la “revalorización de mecanismos democráticos de participación y decisión que, inspirados en las referencias de la democracia directa, orientan tanto sus modelos organizativos, sus

<sup>2</sup> Como dice Aguiló (2014: 70), los movimientos y las revueltas están “contribuyendo al *desaprendizaje* de la democracia liberal como vía transformadora, es decir, al desmantelamiento de las representaciones hegemónicas que presentan la democracia como un producto descontextualizado, desideologizado y naturalizado.”

discursos y sus demandas hacia el Estado. En este sentido, por un lado, la promoción de formas participativas más horizontales y abiertas es vista como reaseguro frente al peligro de ‘desconexión’ entre los diferentes niveles organizativos, burocratización y manipulación. En ese terreno, la experimentación zapatista cristalizada en la voz del ‘mandar obedeciendo’ (Seoane, 2006: 229), es quizá la más clara y sugerente, de esta consonancia entre los discursos y las prácticas”. Se toma así distancia de la política tradicional o institucional: en la política de arriba la palabra está corrompida, no tiene valor. En la política de abajo, fundamentalmente en los pueblos indios, la palabra vale y constituye la unión entre el discurso y la práctica cotidiana.

Un discurso es el que se representa por el NO. Los movimientos están definiéndose a partir del hartazgo y están esgrimiendo un NO frente a la crisis del capitalismo y sus furtivas salidas. La indignación se convierte en un gran NO ante todo aquello que no se quiere. Y es una forma de identidad, un elemento aglutinador, un tránsito a la conformación de nuevos caminos o alternativas al capitalismo y un mensaje fundamental para la respuesta social. No hay alternativa, hay que conformarse con lo que hay, repiten una y otra vez los ideólogos del sistema capitalista. Los movimientos y las revueltas en todo el mundo responden con un NO, y éste es también un desafío al sistema, a la política tradicional. Como dice Fernández-Savater, este NO implica que “No queremos ser mercancías en manos de políticos y banqueros”, “no nos representan”. Se trata de un “NO dicho con el cuerpo, con otros, en la calle. Un NO que redefine la realidad: la frontera entre lo que toleramos y ya no toleramos, lo justo y lo injusto, lo digno y lo indigno. Y que rompe (en los hechos) con un régimen de lo evidente y lo deseable” (Fernández-Savater, 2014).

Estas formas del NO se configuran como una política *extrainstitucional*. La desobediencia, enton-

ces, es política, pues al no reconocer las instituciones, no se buscan acuerdos con ellas o formas de negociación: lo que se busca es su destrucción. El grito de ¡Que se vayan todos! es la respuesta a estas instituciones que son vistas como ilegítimas. Se va creando una nueva *politicidad* en lo cotidiano y desde ahí, “abriendo un campo político popular de acción *extrainstitucional* que reclama nuevos ámbitos y espacios fundados en ejercicios de democracia (experiencias de *autorganización* y participación horizontales, inclusivas y plurales) articulados entre las redes y las calles/plazas” (Aguiló, 2014: 82). Lo que se ha producido es una ampliación de los espacios políticos y una democratización del espacio público, más allá de los momentos electorales y del sistema parlamentario.

Muchos activistas de estos movimientos no sólo han ocupado calles, plazas, bancos y rodeado a las instituciones estatales para señalar los espacios públicos privatizados o confiscados por el capitalismo, sino que también han creado espacios de democracia radical y poder popular: acampadas en plazas, asambleas en barrios y pueblos, centros *autogestionados*, huertos comunitarios, radios comunitarias, en donde no sólo se construyen otras prácticas políticas sino también otras subjetividades.<sup>3</sup> Muchas de estas prácticas constituyen lo que puede llamarse “acciones rebeldes (Santos, 2003; en Aguiló, 2014: 82), formas de intervención social que se desvían del supuesto orden natural de los acontecimientos porque rompen con lo previsible y lo dado, abriendo espacios de posibilidad y espe-

<sup>3</sup> Como dice Aguiló (2014: 83), estas prácticas que se pueden denominar como no electorales presentan las siguientes características: “1) revelan un alto grado de politización; 2) se producen con una intensidad y duración variables; 3) sirven para visibilizar un conflicto, demanda o necesidad específica de la sociedad; y 4) permiten ejercer la participación democrática como una práctica social cotidiana desde abajo.”

ranza por parte de sujetos que buscan construir y recrear activamente la Historia, pero también su historia”. El mayor logro con estas acciones rebeldes es no sólo oponerse al estado de las cosas, sino sobre todo construir otras formas de relación y de subjetivación y de relación fuera de las formas tradicionales de la política.

Desde hace unos años, los movimientos sociales sin duda plantean una crítica radical al sistema. Algunos de ellos entienden la lucha no sólo como grandes acciones hacia fuera, sino sobre todo como formas internas, formas de organización en donde el camino importa. Ya no se trata de que “el fin justifica los medios”; más bien, estos movimientos o sus revueltas ponen énfasis en los medios, en las formas de organizarse, en la toma de decisiones, en las tareas, en las formas cotidianas de construcción de sus movimientos y organizaciones, bajo la idea de que “los medios construyen el fin”. Esta nueva manera de hacer política se constituye como una política dotada de ética. En algunos casos los movimientos o las movilizaciones se construyen desde la intuición, sin una idea clara de esta “nueva forma de hacer política”, pero sí con una distancia fundamental respecto a las formas tradicionales de hacer política. No se trata de un ejercicio planificado, sino más bien de una respuesta espontánea al hartazgo de las formas políticas con las que se ha tenido contacto. En las revueltas en España una frase resume esa desconfianza que, a su vez, se convierte justo en esperanza: “Si no podemos creer en nadie, tendremos que creer en nosotros mismos”.

Las nuevas formas de hacer política son las formas en que la gente común y corriente hace suyos los espacios y tiempos de la política. Para *Aguiló* (2014: 80), “revelan el surgimiento de un incipiente sentido común político basado en lo que, tomando como fuente de inspiración la filosofía política de *Castoriadis* (2007), puede llamarse una imaginación democrática instituyente y radical.

Este nuevo sentido común político, inscrito en una perspectiva de experimentalismo, diversidad y radicalidad, ha *repolitizado* la sociedad; ha redefinido el significado social y cultural de la democracia; ha creado espacios *contrahegemónicos* de construcción política más allá (y a menudo en contra) de los espacios institucionales, impulsando luchas sobre el uso y significado del espacio público; ha originado prácticas democráticas despreciadas por la política liberal”. Ésta es la política de los nadie.

Es Nadie quien hace andar la rueda de la historia, son esas multitudes de las que hablan varios autores, son esas formas por momentos incomprensibles pero que están construyendo un sujeto colectivo, resultado de una nueva época. Estos Nadie, dice Rodríguez Lascano (2005), no se rigen por “las máximas del olimpismo del capital: más alto, más fuerte, más rápido —es decir, más dinero, más fama, más poder—, sino por las de los que no aspiran a medallas de oro sino simplemente a cambiar al mundo: más bajo, más débil, más lento”, y de esa triada sacan su invencibilidad. Un elemento fundamental de ese Nadie es que siempre es *autoconvocado*, conlleva un proceso de autoorganización. Alejado de las formas de democracia representativa como “gestión experta”, estos *nadies* van construyendo una política como posibilidad al alcance de cualquiera, como práctica cotidiana desde la vida en común.

Las formas de comunicación y de articulación de los movimientos, ya sea en un lugar específico o a lo largo del mundo, son en una compleja estructura de red. No tiene una dirección central, es más un entramado que a su vez implica formas espaciales y temporales que se van combinando y tejiendo entre sí. En las revueltas o levantamientos en distintos países, nos encontramos con una muy compleja forma de convocar a las diferentes manifestaciones, que si bien pueden hacer uso de las redes sociales, son más bien un fenómeno

# La barricada, las tomas, también se convierten en un espacio para la existencia, en el que no sólo se trata de mantener un espacio, sino donde se va gestando una nueva posibilidad de ser y de existir.

de comunicación y de afecto. Estas formas incluyen: lanzar una convocatoria acordada, ya sea por un colectivo u una red de colectivos, que poco a poco comienza a difundirse en forma masiva ya sea de boca en boca, en reuniones o asambleas, por el uso de mails, carteles, twitter, Facebook, etc., pero que sin duda tiene que ver con un fenómeno de un cierto clima social, más que con un llamado a determinada acción. Las acciones multitudinarias no surgen de una convocatoria hecha por alguien, sino que se trata de un clima social que encuentra en ésta un determinado lugar (espacio y tiempo) para su realización. La rabia, la indignación, el hartazgo, el dolor, la esperanza, es lo que convoca en las manifestaciones, y ésta es activada por alguna convocatoria a determinada acción.

Los espacios de lucha que han generado los movimientos y las revueltas son las ocupaciones, las tomas, los bloqueos, entre otros. Podemos entender esto como sitios desde los cuales se resiste, y como espacios de encuentros y de construcción de nuevas relaciones, de nuevos mundos. Ahí, los movimientos se hacen visibles, se manifiestan, se expresan, se encuentran, se forman, se identifican. Desde Nueva York hasta El Cairo, las ocupaciones y las tomas son un elemento central. Se trata no sólo de la ocupación de un espacio físico, sino de la toma de los espacios simbólicos; se trata también de marcar rupturas en los espacios y en los tiempos de las formas de dominación. Su impacto no tiene tanto que ver con las demandas en lo inmediato, sino con la fuerza del propio movimiento, su capacidad de resistencia y de convocatoria. Las

ocupaciones son espacios en donde la gente acude para organizarse, para dialogar, para resistir, para aprender, para descubrir y en muchos casos para ser escuchados y tomados en cuenta por primera vez, es decir, para formar colectivo. Las tomas son una respuesta espontánea a una determinada situación y poco a poco se transforman en un espacio político-organizativo. La barricada, las tomas, también se convierten en un espacio para la existencia, en el que no sólo se trata de mantener un espacio, sino donde se va gestando una nueva posibilidad de ser y de existir.

Es importante destacar que los movimientos sociales, las revueltas, las rebeliones no deben ser consideradas sólo como prácticas racionales, porque existen también muchas formas afectivas que suceden en dichos acontecimientos. Como dice Cava (2015), las experiencias de lucha de los nuevos movimientos y de los ciclos insurgentes, desde Bolivia hasta España, producen transformaciones en los niveles de la sensibilidad; una nueva manera de sentir la democracia y la acción común, la realidad. “Los afectos generados por los buenos encuentros se cristalizan en hábitos, mezclándose con los comportamientos más ‘naturalizados’. Si el capitalismo tiene una evidencia y una afectividad, tales construcciones político-afectivas tienen el poder de producir otras evidencias y otras afectividades”. La lucha no es sólo una acción racional, estructurada sólo desde una toma de conciencia, sino muchas veces es un acto espontáneo que se mueve por la afectividad, por las emociones originadas ante una determinada realidad; la rabia, la



indignación, el enojo, el dolor, son los movilizados de las acciones colectivas y poco a poco se van descubriendo nuevas formas afectivas como la solidaridad, la esperanza, el cuidado, el miedo, entre muchas otras.

En este sentido, *Berardi* (2014: 160) se pregunta por qué los movimientos buscan ocupar una plaza, una calle, o un territorio, cuando “sabemos muy bien que allí no reside ningún poder político y que el sistema financiero no se localiza en una dimensión territorial”. Y responde que sucede de este modo porque lo primero que necesitan los trabajadores es la “reactivación de una dimensión afectiva y territorial que permita reconstruir las condiciones emocionales de la solidaridad”. Es el sentido de la toma de las plazas, de las acampadas, plantones, la toma de las calles. Se trata entonces de una “sublevación colectiva que es antes que nada un fenómeno físico, afectivo, erótico. La experiencia de una complicidad afectuosa entre los cuerpos”.

Para *Fernández-Savater* (2013), es precisamente “eso que llamamos vagamente afectivo o emocional —es decir, la base inconsciente de nuestra vida en común— lo que puede mover a alguien a considerar vecino a alguien que vive lejos y a plantarse enfrente de su casa para protegerle de un desahucio. El sentimiento de que la vida de cada cual no se agota en uno mismo, sino que está interconectada a otras muchas vidas desconocidas”. Bajo la idea de “somos el 99%”, estas interconexiones que parecen ser más un campo de lo afectivo, es aquello que está nutriendo a las diferentes revueltas, movimientos e insurrecciones en el mundo. La solidaridad como afecto va a ser un elemento fundamental en estos movimientos.

Los movimientos sociales están cambiando las formas de organización y de participación, y esto implica una serie de construcciones y transformaciones complejas que responden, aunque no de manera automática, a la crisis y al estado actual del

sistema, en un proceso en donde los afectos están presentes como formas innovadoras y movilizadoras, que transmutan el pensamiento y las prácticas, y que a su vez van creando nuevas subjetividades que regresan a la escena e impactan el proceso de disposición de nuevas representaciones culturales que se inscriben en la lucha de la humanidad contra el capitalismo. Esto podríamos definirlo como una política de los afectos que se cristaliza como una política autónoma, anónima y cotidiana.

*Fernández-Savater* (en *Weber*, 2015) comenta que las revueltas no son sólo el resultado de la gravedad de la situación y de la deslegitimación de los poderes, hechos que se han intentado estudiar como las condiciones objetivas de las sublevaciones. Dicho autor plantea que existe un elemento subjetivo en éstas, que es difícil de predecir y mucho más de generar, y es lo que ha denominado una “afectación”. Indica que “la afectación —más que el interés o la identidad— es el primer motor de cualquier proceso de subjetivación. Sentir un problema como problema común. Sentir que algo pasa y te pasa, que hay que hacer algo al respecto de eso que pasa y nos pasa. La afectación es la antesala de la acción. No hay nada evidente o automático en este proceso”. Los discursos construidos en el sistema, bajo la forma del individualismo, son para impedir dicha afectación, para seguir la vida, “mientras no me afecte a mí”.

La insurgencia de las multitudes o las revueltas de indignación, son sobre todo un fenómeno psíquico y afectivo. El sentirse afectado o implicado en algo no es sólo un elemento que tiene que ver con una cuestión de condiciones objetivas como el hambre o la pobreza, sino que se trata de un desplazamiento de la sensibilidad en el que lo que antes parecía normal e incuestionable, se convierte en un grito que no es posible sostener. Se trata entonces de un momento de indignación que estalla como forma de una multitud, pero que se viene construyendo de

muchos años atrás. Antes de irrumpir abiertamente en la escena pública, se va formando en los reductos protegidos por redes sumergidas en la vida diaria: los pequeños grupos familiares, de amigos, vecinos o compañeros de trabajo, las redes sociales que comparten espacios de diálogo y de crítica, o incluso desde la soledad que observa un mundo con un *sinfin* de dolores.

Esto que podemos entender como un sentido común va a disponer la substancia de la multitud y, por supuesto, va a gestar las formas de conciencia dentro de la multitud; se va a configurar en los símbolos, pensamientos y formas de comunicación. Ese sentido común es lo que va a conformar el núcleo de la multitud. Tal como lo menciona Thompson (1979: 65) en su ensayo sobre la Economía moral de la multitud, refiriéndose a los “motines de subsistencia”, devela la estructura subyacente que los soporta y los legitima: son como una reacción a la “exportación en épocas de escasez [que] suscitó un profundo disgusto durante varias centurias. Un magistrado escribió lo siguiente en 1631, sobre un motín debido a la exportación, en Suffolk: «ver cómo les es arrebatado su pan y enviado a extraños ha convertido la impaciencia de los pobres en furia y desesperación desenfrenadas». Esta estructura instaaura “un modelo de comportamiento establecido por la costumbre”, que aparece como las normas que delimitan las acciones de las multitudes y que sobre todo van a plasmar el punto de inflexión en donde se contrasta lo que es aceptable respecto de lo que es intolerable.

Este punto de inflexión no sólo se refiere a las razones por las cuales surge la multitud o revuelta, sino a las formas morales que en ésta se muestra. Cuando observamos una multitud generalmente somos impactados por la fuerza de ésta pero, sin duda alguna, esta fuerza tiene un componente moral que tendrá que ser develado. Las irrupciones de las multitudes o las revueltas son aquellos mo-

mentos cuando lo legítimo ha dejado de serlo, para convertirse en algo inaceptable. Para la insurgencia de las multitudes deben conjuntarse tres elementos fundamentales: por un lado lo que Thompson llama la economía moral de la multitud, es decir, la disposición moral que se establece cuando algo es intolerable, cuando existe una ofensa por “parte de las clases dominantes a las clases subalternas”. Por otro, una conmoción o afectación que da pie a la insurrección, en donde la ofensa se llena de afectos y de formas sensibles para que la multitud pueda ponerla en acción. Y en tercer lugar, la cercanía de los cuerpos y los corazones.

En este sentido, la insurgencia de las multitudes y de las revueltas expresa esas formas profundas, venidas desde abajo, que se gestan lentamente en las mentalidades de la sociedad y que van conformando subjetividades diferentes a las formas hegemónicas; que se guardan o se mantienen latentes durante largos periodos, hasta que algo las hace surgir para enfrentar las formas decadentes y abrir camino a posibles alternativas. En esta perspectiva, la crisis del sistema cobra mayor fuerza, ya que no se trata sólo de sus propias contradicciones —como sus crisis económicas—, sino sobre todo de una profunda crisis de dominio. El capitalismo no es sólo una forma económica, sino que es un sistema social. Cuando las sociedades comienzan a cuestionar con fuerza el contrato social sobre el cual se erige el capitalismo, la crisis de éste se hace mucho más profunda.

Como menciona *Berardi* (2014: 175), la sublevación en contra del capitalismo financiero apunta hacia la recomposición del cuerpo social y afectivo. El capitalismo ha disgregado este cuerpo social; el modelo del sistema capitalista actual ha sido la fragmentación de todas las formas de tejido social, por lo que la recomposición de este cuerpo social es la materia fundamental de estas formas de sublevación. Pensar la dimensión política desde una

cuestión de los afectos consiste en alejarse de la lógica utilitarista de la política y entenderla como una forma de vida y de relación, de construcción de un horizonte que se aleja de la política como mercancía. Es verla como formas comunes que tienen en la mira elementos tan importantes como la dignidad, la memoria, la ética y el futuro. Las emociones, las pasiones, el deseo, los afectos, son constitutivos de las sociedades. En momentos de cambio, éstos guían fuertemente la acción, por lo que es fundamental poner atención en el proceso afectivo de los cuerpos sociales.<sup>4</sup>

Es importante pensar en la reactivación del cuerpo social. En las multitudes y en las revueltas se trastocan las subjetividades a tal grado que la gente queda reconstruida en esa forma de cuerpo social y comienza entonces, independientemente del acontecimiento, a construir espacios de autonomía en donde se expande el sentir colectivo a espacios de la vida cotidiana. La reactivación del deseo es fundamental para la transformación de las subjetividades y la transformación social. Como dice *Guattari* (2006: 29), se trata de la creación de una “singularización existencial que coincida con un deseo, con un determinado gusto por vivir, con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos, con la instauración de dispositivos para cambiar los tipos de sociedad, los tipos de valores que no son nuestros”. Esta activación del deseo pasa necesariamente por el cuerpo social, es activado a partir de la cercanía y la existencia del

<sup>4</sup> Formas de “reactivación *psicoafectiva* del cuerpo social y del intelecto general. Solamente cuando el intelecto general pueda volver a conectarse con el cuerpo social seremos capaces de poner en marcha un proceso real de autonomía, fuera de las garras del capitalismo financiero.” (*Berardi*, 2014: 75). Esta reactivación del cuerpo social, es entendida en torno a la reapropiación de las relaciones y tejidos sociales recompuesto en las sublevaciones, en un proceso en el que podríamos situar como centro a las multitudes.

otro, el contacto con el otro; esta activación del deseo pasa por las multitudes y las revueltas.

Este deseo y la reactivación del cuerpo social pasan por lo que conocemos como contagio, es decir, lo que no afecta directamente a los implicados en la multitud sino que excede sus límites. Dice *Fernández-Savater* (2015a) que en la metáfora del clima social se pretende simbolizar ese “proceso de subjetivación”.<sup>5</sup> Un fenómeno difuso, expansivo, “climático”, que no se podría acotar en los límites de ninguna estructura u organización, sino que aparece de forma constante e incluso invisible, pues es difícil medir los alcances de este clima social, hasta que se hace presente como forma de sublevación. El clima social se refiere entonces a “una afectación común y compartida entre un sinnúmero de personas, con distintos niveles de intensidad y distintas formas de elaboración. Ni grupos militantes, ni ‘partes’ de la sociedad, ni opinión pública, sino un espacio abierto y expansivo de *politización de la vida*”.

El contagio va abriendo paso a la potencia, lo que *Thompson* llamaba sentirse fuerte, se desarrolla en un espacio determinado. La multitud requiere del espacio, y de la transformación-apropiación del espacio, para encontrarse y para sentir esta potencia, que a su vez apunta el flujo de la apropiación del territorio. En este sentido, la toma de la calle, de la escuela, de la fábrica, del barrio, no tiene ya una relación directa hacia el Estado. La gente no va a las marchas sólo para hacerse oír por el gobierno en turno, o para lograr el cumplimiento de sus demandas; sin duda, este factor está presente, pero no como única motivación de la acción. Las marchas,

<sup>5</sup> La subjetivación se refiere a un proceso de transformación de los modos de ver y vivir. Una redefinición de la realidad: lo que se tolera y lo que ya no se tolera, lo que se ve y lo que no se ve, lo que es posible y lo que no, lo que importa y lo que nos deja indiferentes, etc. (*Fernández-Savater* 2015a).

la toma de las calles, de las escuelas, está en función de las formas de reactivación del cuerpo social, en donde la multitud encuentra su potencia y es capaz de significar un mensaje para alguien más. Al conjugarse la fuerza de muchos el espacio es trastocado como un espacio de libertad, en donde no opera el dominio del sistema y en donde, por un momento, otro mundo es posible. Las marchas y las huelgas no sólo siguen siendo necesarias, sino que son el lugar en donde se gesta el cuerpo social; es en la ruptura de la vida cotidiana en donde se construye la utopía, en donde se ensayan nuevos mundos. Estos espacios públicos, las calles, la fábricas, las escuelas, son transformados en espacios de todos y es ahí, en su relación con la territorialidad, que se comienza a gestar como un proceso principalmente afectivo la conformación de sujetos colectivos que retoman la solidaridad, en donde el otro comienza a existir. Y es ahí donde ciertos afectos como la esperanza, la rabia, la dignidad, adquieren sentido.

Aguirre (2012: 18) menciona que cada revuelta, cada insurrección, es una “puesta en suspenso de la dura cotidianeidad capitalista, puesta en suspenso que reconecta de inmediato al pueblo con la fiesta, con lo lúdico, con el tiempo de lo extraordinario y con las dimensiones de lo excepcional”. Esto explica por qué los manifestantes tunecinos o egipcios, o españoles o chilenos, “iban a sus plazas y a sus marchas, y a sus mítines y manifestaciones, como quien va a una gran fiesta o a una enorme ce-

lebración popular”. Al interrumpir la temporalidad dominante, el sujeto aparece y destierra la apatía pasiva, desarticula la aceptación de las formas de explotación, dominio, opresión, desigualdad y discriminación. “La revuelta moviliza a cada vez más vastos sectores del pueblo, despertando a la gente y enseñando a todos a perder el miedo a la rebelión”. Al romper con el tiempo del capital, es posible desatar la movilización masiva, el deseo y los afectos en su forma carnavalesca. Las multitudes aparecen en escena y se hace evidente el enorme poder que el propio pueblo posee y representa: “poder que es una inmensa y avasalladora energía acumulada que habitualmente se encuentra adormecida, pero que una vez que es activada, es capaz de transformarlo todo y de acometer las más osadas tareas, así como de inventar y crear las más ingeniosas y complejas soluciones para todo tipo de problemas posibles, del propio movimiento, y en general” (Aguirre, 2012: 18).

Estos acontecimientos se pueden entender en dos temporalidades: la del estallido, que es rápido, veloz, vistoso, y el tiempo de la construcción, que es lento, invisible. Uno depende del otro. Es en el primer tiempo en donde se gesta la posibilidad del segundo. En ese primer tiempo, sobre todo, se da la posibilidad de sentir, la reactivación *psicoafectiva* del cuerpo social, la apropiación por unos instantes del espacio público como espacio de todos, del encuentro con el otro. Del sentido

**Las marchas y las huelgas no sólo siguen siendo necesarias, sino que son el lugar en donde se gesta el cuerpo social; es en la ruptura de la vida cotidiana en donde se construye la utopía, en donde se ensayan nuevos mundos.**

de la solidaridad como experiencia vital depende el momento en que el segundo tiempo se construya. Si el sujeto se encanta, si es seducido por la experiencia, entonces buscará esa misma experiencia e intentará la construcción de ese deseo en otro espacio más duradero, en donde los mismos sentimientos puedan gestarse bajo la construcción colectiva, en donde el tiempo, el espacio y el cuerpo social les pertenezca. Esta reconstrucción del cuerpo social no es algo que se logre en un solo evento. Se trata de un proceso lento, con un flujo que va desde los estallidos de las multitudes —a veces violentos y que irrumpen quedándose por momentos— que pueden durar días o incluso meses y que regresan a la aparente cotidianeidad, pero con algo nuevo. Y que van moviendo las formas de sensibilidad para pasar un tiempo en el silencio y la invisibilidad —y ahí ir construyendo pequeños colectivos y espacios autónomos— y luego de nueva cuenta salir a las calles y volcarse para después regresar a los barrios y de nueva cuenta volver a tomar las calles.

Es, por lo tanto, necesario pensar en un cambio en la teoría política, pues parece que las formas en que se está adquiriendo una nueva idea de sociedad no parten ya más de los grandes planes y programas, sino de algo más profundo, más lento, más de abajo. Es decir, de los acuerdos que se tejen abajo, de la vida cotidiana. Este proceso es, sin duda, absolutamente desconocido y lleno de incertidumbre. Se trata, creo, de entender que el cambio social no será ya acordado en un gran pacto social con carácter nacional, sino será un proceso más complejo y mucho más nuevo. Los pactos sociales que se están construyendo parten de *micropolíticas*, formas sociales comunitarias, que surgen en el proceso de reconstrucción del cuerpo social y tienden a rehacer el mundo desde formas autonómicas. Con prácticas concretas y locales de desafío al sistema, que deberán multiplicarse y generalizarse

para lograr un cambio social. Prácticas que, como dice Fernández-Savater (2014), son “frágiles, ambivalentes, discontinuas, pero que prefiguran ya otra sociedad, otra definición de la realidad. Una nueva hegemonía”, no sólo es un cambio social o político, sino también —y muy especialmente— una “transformación cultural (o incluso estética): una modificación en la percepción (los umbrales de lo que se ve y lo que no se ve), en la sensibilidad (lo que consideramos compatible con nuestra existencia o intolerable) y en la idea de lo posible (sí se puede)” (2013).

A manera de conclusión, podemos pensar en formas políticas nuevas, gestadas desde los afectos, una política autónoma, anónima y cotidiana. Cuando hablamos de política autónoma, se plantea una separación entre la lógica estatal, institucional, y las formas de transformación. En la política autónoma no se trata de recibir sino de construir; la idea no es pedirles a los gobiernos ciertas concesiones sino, al contrario, de construirlas en colectivo. La vida, el trabajo, las formas de relación se *autogestionan* y se crean estructuras de autogobierno. El análisis sobre los movimientos, revueltas e insurrecciones tendrá entonces que tener una mirada de largo plazo. No se trata de no observar los triunfos o fracasos inmediatos, sino de comprender que son procesos de más larga duración que se inscriben en transformaciones profundas que se ponen en evidencia y se potencian sobre todo en periodos de crisis. En un proceso lento y complejo, estos nuevos actores colectivos están llegando a la conclusión de que la forma de resistir este horror no es sólo oponiéndose al gobierno o al sistema, sino creando al mismo tiempo una alternativa, que conlleve la resistencia como una forma de construcción que tenga como objetivo reproducir la vida en todos los contextos posibles.

Las transformaciones de esta política autónoma sin duda se separan de la lógica instrumen-

tal de la política y ponen en juego los afectos, los deseos, la reconstrucción de un cuerpo social, la puesta en juego de la solidaridad, el igualitarismo, la reducción del tiempo de trabajo, la expropiación de los medios de producción como medios de vida, y la abolición de las fronteras hacia la construcción de una política *postterritorial*.

La ausencia de líderes va llenando ese significativo vacío desde nadie; no hay en estos movimientos la apuesta al surgimiento de un líder carismático que marque el rumbo de la insurrección, se trata de una política de los nadie, la política ya no se sitúa en la noción experta, sino en el sentido común. Un sentido común cada vez con mayor intelecto en el sentido social y con mayores herramientas para definir el rumbo de la propia vida. Estos *nadies* adquieren la forma de colectivos y se configuran en las multitudes. Se trata entonces de una política en primera persona, una política de los anónimos, construida en colectivo que se relaciona con los otros como iguales, como cómplices, como compañeros, no como espectadores votantes o víctimas; una política de la acción directa, sin representaciones, que se diferencia del sistema de partidos y de la política institucional. Una política de las mayorías anónimas, ésas que mantienen al mundo, con el trabajo colectivo y los saberes compartidos; que le apuestan a la reconstrucción de la vida y del mundo. Una política de la solidaridad y de la existencia del otro, una política sin vanguardia, sin líderes, cotidiana, que “se la rifa en la chamba”; una política de los afectos y los deseos conjugados; una política de los cuerpos frente a la máquina; una política sin mayor definición que la aspiración de “simplemente cambiar el mundo”; una política local, regional, nacional con un contenido internacional; una política que busca “conservar del pasado no las cenizas sino el fuego” (Rodríguez Lascano, 1999), una política de las pasiones, de la vida que resiste cada día.

Esta política de los *nadies*, tiene su fuerza en lo colectivo y en su anonimato. Viene del desencanto y del hartazgo de las formas de dominación tradicionales, y hace una crítica fundamental a ésta; a su vez que se convierte en su fuerza contra el sistema, ya que trasgrede las formas políticas tradicionales. Las direcciones colectivas, los colectivos anónimos, los *nadies*, son aquellos que se oponen con fuerza contundente al sistema, pues le presentan la imagen de “estamos en todas partes” o “somos el 99%”, lo cual no es entendido desde las formas de política constituidas en el sistema; se vuelve en sí misma una herramienta para la transformación.

El zapatismo ha mostrado la posibilidad y el camino de constituir pueblos en resistencia y rebelión permanente, no como una forma de oponerse al gobierno sino como una forma de construir la vida, una vida mejor, en libertad, para las comunidades autónomas. Los y las zapatistas han roto con la visión elitista de la democracia, haciendo de ésta una práctica cotidiana que deviene de todos los integrantes de una comunidad. Han mostrado además que para gobernarse no se requiere de expertos, es un gobierno de todos en el que la función es “obedecer lo que el pueblo mande”. Esta experiencia ha sido un referente mundial durante 23 años ya y su contribución es innegable. Hoy encontramos en muchas partes, en distintas formas y tamaños experiencias *autogestivas* y autónomas. La gente se está volcando a las calles y a las plazas, no para definir la gran ofensiva sino para trabajar en colectivo y hacerse cargo de proyectos educativos, de comercio, de salud, de cultura.

Esta *autorganización* proviene de la reconfiguración de los afectos, las subjetividades, los deseos, la revaloración de lo público, las mutaciones de la sensibilidad que se gestan en las insurrecciones de las multitudes; por supuesto que no sólo ahí, pero ahí tiende a mostrar la potencia como forma de construcción de esa nueva realidad. La

autorganización no se da de forma automática; los hábitos y las estructuras mentales y afectivas no se cambian tan sólo en la toma de una plaza. Lo que está sucediendo es que se convierte en una cuestión práctica movilizadora por el afecto y el deseo de transformación. 

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguiló Bonet, Antoni (2014). "Radicalidad democrática y nuevos movimientos populares: las luchas por otras democracias". Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, *Revista Agora*, Vol. 1, N° 2, 2014 - pp. 65-86. En <http://dx.doi.org/10.6035/Kult-ur.2014>, consultado en marzo de 2016.
- Aguirre Rojas, Carlos (2012). "Las revueltas populares de 2011 en perspectiva histórica", *Contrahistorias, la otra mirada de Clío*, Segunda Serie, N° 18, marzo-agosto 2012.
- Anguiano, Arturo (2015). "El despojo de lo político y maneras para recobrarlo". Ponencia presentada en el Seminario El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista. CIDE-CI-Unitierra, Chiapas, México.
- Aragués Estragués, Juan Manuel (2015). "Multitud y diferencia: para una política materialista". En <http://ssociologos.com/2015/03/04/multitud-y-diferencia-para-una-politica-materialista/>, consultado en abril de 2016.
- Beasley-Murray, Jon (2015). "La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los afectos y los hábitos". Entrevista realizada por Amador Fernández-Savater; en El público.es, [http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos\\_\\_6\\_\\_358774144.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos__6__358774144.html); consultado en mayo de 2016.
- Berardi, Franco (2014). *La sublevación*, México: Surplus.
- Cava, Bruno (2015). "Podemos entre hegemonía y multitud: Laclau o Negri". En *Revista Lobo Suelto*, Traducción Santiago Arcos, en <http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2015/03/podemos-entre-hegemonia-y-multitud.html>, consultado en marzo de 2016.
- Estrada Saavedra, M. (2010). *La anarquía organizada: las barricadas como el subsistema de seguridad de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*. Estudios Sociológicos, vol. XXVIII, núm. 84, septiembre-diciembre, 2010, pp. 903-939 El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59820671009>, consultado en abril de 2016.
- Fernández Christlieb, Pablo (2014). *El sueño de las multitudes. La bestia social*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Tirant Humanidades.
- Fernández-Savater, Amador (2014). "Notas sobre una política no estadocéntrica". En [www.eldiario.es/interferencias/Notas-politica-estadocentrica\\_\\_6\\_\\_248535164.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Notas-politica-estadocentrica__6__248535164.html), consultado en junio de 2016.
- \_\_\_\_\_ (2015). Entrevista de Weber, M. en el cuarto aniversario del 15M: "Debes cambiar tu vida", en El diario.es recuperado en [http://www.eldiario.es/politica/nuevos-partidos-existen-gracias-creado\\_\\_0\\_\\_390211997.html](http://www.eldiario.es/politica/nuevos-partidos-existen-gracias-creado__0__390211997.html).
- Goldstein, Fred (2012). *El capitalismo en un callejón sin salida. Destrucción de empleo, sobreproducción y crisis en la era de la tecnología- un punto de vista marxista*, Traducción de Manuel Talens y Atenea Acevedo, Word View Forum. EUA.
- Guattari, Felix y Rolnik, Suely (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hardt, M. y Negri, T. (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Random House Mondador. Traducción Juan Antonio Bravo.
- Macarof, A. (2010). "Desafíos para pensar el/los Sujeto/s de los movimientos sociales". En [http://www.flascoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265143818.microsoft\\_word\\_union\\_de\\_asambleas\\_ciudadanas\\_episteme\\_\\_1\\_\\_0.pdf](http://www.flascoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1265143818.microsoft_word_union_de_asambleas_ciudadanas_episteme__1__0.pdf), consultado en abril de 2016.
- Rodríguez Lascano, Sergio (2005). "La izquierda entre las cenizas y el fuego", en [Voltaire.net](http://www.voltaire.net), <http://www.voltaire.net.org/article125838.html>, consultado en febrero de 2016.
- \_\_\_\_\_ (2014). "Tiempo de crisis, tiempo de rabia". En *Viento Sur*, <http://www.vientosur.info/documentos/Tiempo%20de%20crisis.pdf>, consultado en marzo de 2016.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015). *Revueltas de indignación y otras conversas*. Proyecto ALICE. Sucre: Stigma.
- Seoane, J. (2008). "Los movimientos sociales y el debate sobre el Estado y la democracia en América Latina", en Moreno, O. (coord.) *Pensamiento contemporáneo. Principales debates políticos del siglo XX*, Teseo, Buenos Aires.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2003). "Siete pensamientos en mayo". Mayo de 2003. Disponible en [www.enlacezapatista.ezln.org.mx](http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx), consultado en abril de 2016.
- Thompson, Edward, P. (1979). "La economía moral de la multitud". En *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Editorial Crítica, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel (2008). "La depresión una visión a largo plazo", *Revista Apuesta, Revista Alternativa de Política y Cultura*, No. 3, Abril de 2008. Disponible en <http://revistaapuesta.blogspot.mx/2008/10/la-depresin-visin-largo-plazo-por.html>, consultado en marzo de 2016.
- \_\_\_\_\_ (2012). "Las contradicciones de la primavera árabe", *Contrahistorias, la otra mirada de Clío*, Segunda Serie, No. 18, marzo-agosto 2012.
- Zapatistas: "Desde Grecia y el Estado español nos cuentan de las asambleas populares", en *Revista electrónica Eagainst.com Demand the Impossible*, 28/06/2011, en <http://eagainst.com/articles/zapatistasdesde-grecia-y-el-estado-espanol-nos-cuentan-de-las-asambleas-populares/>, consultado en marzo de 2016.
- Zibechi, R. (2005). *Latiendo resistencia. Mundos nuevos y guerras de despojo*. Cooperativa El Rebozo, Palapa editorial. México.

El pensamiento es  
social y el lenguaje  
también:

Una aproximación  
a la naturaleza pública  
de lo que ya hace  
un tiempo hemos  
encerrado



ANGEL MAGOS PÉREZ

E

En este trabajo se argumenta que la emergencia tanto del pensamiento como del lenguaje se adjudica, se sitúa, se le debe al marco sociocultural en el que las personas están inmersas, y no a individualidades o maduraciones de sistemas nerviosos centrales. Intentando evitar revolver de nuevo la discusión adentro-afuera, individuo-sociedad, se trata la importancia de lo colectivo para la formación psicológica de la gente, más específicamente se argumenta lo basal del lenguaje en la constitución del pensamiento. Un pensamiento y un lenguaje de naturaleza social y cultural, o mejor dicho “sociocultural”. Eso es de lo que en este espacio se habla.

El pensamiento, incluyendo su origen, su forma y su quehacer, ha sido tratado y maltratado desde hace ya un tiempo, y se le ha metido en la cabeza a las personas, de a uno en uno, señalando que hay etapas, zonas y herencias que van permitiéndole y modelándolo. Ante ese buen o mal trato, dependiendo de quién esté leyendo, que no siempre ha dominado el terreno de la psicología, compartimos la interrogante de John Shotter:

¿Por qué parecemos estar, por así decirlo, tan “fijos” a la idea de que, en alguna parte de todos nosotros, debe haber una “mente” que trabaja de acuerdo con ciertos *principios sistemáticos* ya existentes o “naturales” y que, mediante los métodos apropiados, sería posible descubrir? (Shotter, 1993, p.45; énfasis en el original).

Por qué posicionar al pensamiento en una esfera privada y luego decir con algo de vergüenza e ironía: “yo estaba pensando lo mismo”. Este bien puede ser un punto de partida para hablar de cómo el pensamiento y el lenguaje no son ni tan privados ni tan únicos como regularmente se piensa -irónicamente-, es decir, éste parece un buen momento para adentrarnos a ese terreno que frecuentemente deja más huecos de los que cubre —porque publicar un texto científico y serio (que decirlo así al parecer es redundar) es de gente seria y que sabe mucho, pero no cualquiera escribe algo bonito que se entienda—, el de la discusión y la argumentación, aquel en el que todo mundo se quiere meter intentando convencer a alguien de algo, de lo que sea, olvidando frecuentemente que al escribir más que convencer hay que conversar, platicar, discutir. Conversemos.

#### SOBRE EL PENSAMIENTO

Aunque, como se mencionó arriba, intentamos evitar una confrontación directa con la psicología in-

dividualista, no por temor sino por caer bien, nos es imposible no caer de vez en cuando en una que otra referencia a ella, algo así como que, de manera muy formal, ésta ha estudiado al pensamiento frente a la resolución de problemas que tienen una sola respuesta correcta y, como el problema provoca al pensamiento, parece que cuando se da con ella ya no hay nada más qué pensarse; algo así. Ojalá se nos disculpe caer en provocaciones. Por cierto, sobre lo anterior Jerome Bruner ha dicho con algo de mordacidad que “la inteligencia es lo que miden las pruebas de inteligencia” (Bruner, 1990, p.111; énfasis en el original), algo que puede dar una esperanza a todo aquel al que le haya ido mal en el WAIS. Sin más lugar para la defensa, comencemos a exponer uno que otro pensamiento nada nuevo, nada nuevo por lo mismo que se argumenta aquí.

Después de algunas conversaciones con gente como George Mead, Lev Vygotsky, Charles Blondel, Michael Billig, Pablo Fernández, Jorge Mendoza y Valentín Voloshinov, entre otros, diremos que el pensamiento se constituye pura y esencialmente en un proceso social, colectivo, comunitario, por medio del lenguaje, lo que “parece” indicar que no debe aprisionarse en el cerebro. Algo sabido por Charles Blondel, quien argüía que por medio del lenguaje “la experiencia colectiva lastra nuestra propia experiencia y la dota de su universalidad. Desde el momento, entonces, en que el lenguaje es social, es forzoso que el pensamiento, del cual él es la condición, lo sea de igual manera” (Blondel, 1928, p.89). Así las palabras, los argumentos y las conversaciones pueden concebirse como el germen del pensamiento, es esa interacción social la que se encarga de dotarlo de signos para poder operar, pues, es cierto, sin éstos nada de lo que llamamos “pensar” sería posible: el pensamiento es un hecho ideológico-social gobernado por el conjunto de leyes de ese sistema (Voloshinov, 1930). Por tanto, entendemos que Voloshinov (1930) enuncie que se



le puede dar voz al habla interna, refiriéndose a la voz del pensamiento, o mejor dicho “voces”; y a Billig (2003) advirtiendo su naturaleza retórica: una persona que piensa “provee dos conjuntos de argumentos y se divide en dos partes, las cuales debaten y se refutan entre sí”(p.22).

En efecto, no se trata de un cúmulo de imágenes o “representaciones mentales”, sino de voces, de discusiones, del toma y daca, en donde la actividad

social está encarnada. Cuando uno piensa hace lo mismo que cuando conversa con alguien más, se “reproducen diálogos del mundo externo” (Mendoza, 2012, p.72) en donde no sólo se habla para sí, por lo que el pensamiento es dialógico y argumentativo. Por supuesto incluso estando a solas quien piensa se dirige a todos los otros, como ejemplo el infante que quiere salir a jugar y piensa en los “perros” que la madre le dará (debes comer primero;

no has hecho la tarea) y en los argumentos que debe ofrecer (no tengo hambre; no tengo mucha tarea) a fin de convencerla, “la percepción mutua está siempre presente” (Vygotsky, 1934, p.167); no es que el niño llegue “en blanco” “a ver qué pasa”, esperando que se le ilumine la corteza. Del mismo modo, pasar de “amigos” a “novios” o el robo de un beso son cosas que requieren, o al menos deberían requerir, de pensamientos profundos, de la organización de palabras, de argumentos, de todo un plan de origen conversacional, contemplando posibles riesgos y triunfos a fin de concretar el atrevimiento —para el primer caso— o la “canallada” —para el segundo—. En dicho plan el pensador escucha la voz de aquella persona a la que quiere enamorar o ultrajar, se recuerdan persuasiones y amenazas, en donde el conquistador o bandido —depende del caso— le pregunta qué podría pasar y qué no, y se responde, se advierte, se da ánimos, se convence. Así es como decide si sí o si no. De tal manera es como se fracturan hermosas hermandades o nacen amores con lista de reproches. Y lo mismo sucede en la escuela cuando no se hace la tarea o no se ha terminado un ejercicio, o en el trabajo cuando se llega tarde o se falta un día antes. En nuestro pensamiento siempre hay alguien más con quien conversamos para actuar, para decir —que es lo mismo—, para llegar a obtener algo, llámese decisión, permiso, disculpa, cariño, recuerdo o argumento. Y si hay quien de eso sabe es Pablo Fernández, quien nos dice que quien piensa, quien “conversa interiormente, se convierte en alguien más, en aquel al que le habla, al que puede interpelar, juzgar, criticar, animar, alentar, replicar, etc.” (Fernández, 1994, p.79), la misma idea que tenían los antiguos retóricos al concebir al pensamiento como una argumentación silenciosa del alma consigo misma (Billig, 2003).

Sabiendo que el pensamiento tiene la estructura de una conversación pública y que no es una sola

voz la que lo ocupa sino las voces de toda la comunidad, resulta sensato advertir que en él “cada uno tiene su auditorio social establecido” (Voloshinov, 1930, p.108; énfasis en el original), o en otras palabras: “el público que todos llevamos dentro” (Fernández, 1994, p.79). Por supuesto que los libros también ocupan una silla en el auditorio: uno tranquilamente puede enrostrarle todo lo que quiera a Lev Vygotsky o a George Mead, por fortuna cuando uno se les acerca de nuevo ni Vygotsky ni Mead se quedan callados, menos cuando se juntan. Es por ese público que nuestro mundo “interior” se asemeja tanto a la estructura social en la que nos encontramos; todo pensamiento ha sido ya pensado y dicho, esa es su condición operante: los significados colectivos —valga la redundancia— que orientan al mundo. De modo que aquel al que le gusta pensar, tarde o temprano llega a darse cuenta de que todo lo que se le ocurra ya se le había ocurrido a alguien más (Fernández, 2005).

Entonces el pensamiento no emerge gracias al desarrollo fisiológico de las personas, sino que se construye a través de las prácticas culturales en que éstas participan, interiorizando al lenguaje; en palabras más consideradas: “la cultura crea “prótesis” que nos permiten trascender nuestras limitaciones biológicas “en bruto”” (Bruner, 1990, p.52). La naturaleza social del pensamiento ya había sido propuesta hace casi un siglo por el mismo Mead (1934a), para quien éste es “simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo” (p.90), arguyendo que su esencia se halla en “la internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externas que llevamos a cabo con otros individuos” (p.90); ahí la frecuente descuidada importancia de la psicología contemporánea por el intercambio discursivo, por las palabras como traficantes de cultura y edificadoras de pensamientos y realidades. De entender los arrebatos expuestos arriba, de entender que “la

mayor parte de lo que consideramos pensamiento racional puede apreciarse de forma más adecuada como un proceso social de argumentación” (Billig, 1987, en Gergen y Gergen, 2008, p.65), nos será posible comprender que es en el lenguaje donde se debe poner el acento al estudiar los pensamientos de la gente.

Volvamos. Dado que la actividad mental “opera” con lenguaje, ésta no debe mirarse como un objeto, pues sólo puede ser comprendida e interpretada como un signo (Voloshinov, 1930). Veamos. Al insertarnos en la actividad social no sólo hacemos uso del lenguaje para comunicarnos con los otros, sino también para gobernar nuestra conducta y comprender el mundo: las palabras nos hacen observar cosas (¡Mira ahí!); nos hacen cambiar de parecer (¡Míralo así!); ordenan nuestras acciones (¡Primero piénsalo y luego responde!); nos hacen recordar (¿Qué hicimos la semana pasada?); nos alientan (¡Inténtalo de nuevo!); evalúan (¡Eso está bien!); nos hacen verificar nuestras propias descripciones (¿Por qué crees que es así?), etc. (Shotter, 1993). El lenguaje se vuelve el instrumento psicológico primario a lo largo de toda la vida: primero se nos instruye con palabras y luego las internalizamos para instruirnos de igual manera.

Es en este sentido que Bruner (1997) ha dicho que nada está “libre de cultura”, pero que tampoco son los individuos simples espejos, y por supuesto así es. La internalización del lenguaje no es permanentemente una réplica de la actividad social como tal, específica en cada momento, si así fuese nos miraríamos como máquinas encargadas de reproducir exactamente lo que en nosotros se “guarda” —metafóricamente hablando— y no habría oportunidad para el desarrollo del colectivo. En el pensamiento hay organización de acuerdo al marco de la misma experiencia social para *decidir* entre unas u otras maneras de obrar. ¿Cómo? En un primer momento al aprender a ser miembros responsables de

determinados grupos sociales, debemos aprender a *hacer* determinadas cosas de la manera correcta: cómo percibir, pensar, hablar, actuar, y experimentar el propio entorno de una forma que sea inteligible para quienes nos rodean (Shotter, 1993, p.79; énfasis en el original).

Es aquí que lo social enmarca nuestro pensamiento y realidad para regirnos desde esa esfera, pero, como Mead (1934a) bien arguye, en el obrar del individuo que es ya consciente de sí siempre hay algo de novedad gracias al “yo”. Es decir que si bien el pensamiento del individuo opera con y desde un marco social —incluyendo sus valores y actitudes—, es su “yo”, que emerge sólo por medio de la experiencia colectiva y por los signos ya internalizados, el que “rehúye o abraza o reevalúa y reformula lo que la cultura le ofrece” (Bruner, 1990, p.118), lo que el “mí” —de Mead— contiene. La actividad social se internaliza y el individuo, ya en un plano reflexivo, es “libre” de elegir la manera en que va a actuar; esa es la esencia del gobierno de la conducta. Sobre la misma línea Billig (2003) asevera: “nuestras experiencias diarias son organizadas por reglas sociales, que no sólo nos hablan de la naturaleza del mundo social, sino que también nos proporcionan información sobre cómo actuar de manera apropiada” (p.16). La participación individual es entonces la reacción propia al medio social cuando el individuo ha adquirido ya las actitudes de toda la comunidad. Así que, como Blondel (1928) anunciaba hace casi cien años, no hay pensamiento posible sin experiencia colectiva y sin lenguaje.

La vida “interna” entonces no es tan privada como se piensa, el mentado intercambio social y discursivo es el mismo que se halla en el pensamiento, por esta razón sostenemos que este último “nace fuera, en el campo interactivo” (Fernández, 1994, p.79) y la individualidad está permanentemente condicionada por la experiencia colectiva,

# Son todos en uno, ellos en mí, o en términos meadianos: “yo” ante “mí”, y por más individualidad que se le quiera notar a una persona, su pensamiento y su percepción del mundo son naturalmente de orden social.

en otros términos: en todo momento la interpretación de las cosas implica una iniciación social (Blondel, 1928), pues “nuestro pensamiento no dispone de géneros, sobre todo de géneros superiores, como si dispusiéramos de las palabras correspondientes. Solamente el vocabulario puede darnos la noción”(p.88).

Entonces Mead (1934b) acertaba al declarar que “aun cuando una persona parece volverse hacia su interior con el fin de vivir entre sus propias ideas, está en verdad viviendo con otros que han pensado (y dicho) lo que está pensando” (p.387; paréntesis agregado). Son todos en uno, ellos en mí, o en términos meadianos: “yo” ante “mí”, y por más individualidad que se le quiera notar a una persona, su pensamiento y su percepción del mundo son naturalmente de orden social. Como un arquitecto en un predio, lo colectivo en un individuo va construyendo, va delineando lo psicológico, y una vez edificada la obra ya se le pinta y se le vuelve a pintar, se le cuelgan cuadros e ilusiones, se le quiere y se le bendicen espacios, se le ponen muebles y personas, así el pensamiento se va decorando, igual que una casa, que el individuo jura que es suya olvidando al arquitecto que la levantó. Blondel (1928) exponía algo así, pero con más delicadeza: “nosotros terminamos por ser, en lo que se refiere a nuestra propia conciencia [...] palabras que se desbajan, y lo que de individual puede haber en nosotros se disimula a nuestros propios ojos bajo un revestimiento social” (p.105). Podemos ahora concebir al pensamiento como una sigilosa tertulia en la que las vo-

ces y los valores de los otros se encuentran del otro lado de la mesa, de ahí que incluso los pensadores antiguos ya lo concibieran como un diálogo interno (Voloshinov, 1930). Como sea, el pensamiento no anda con nosotros, acompañándonos en ciertos momentos para sacarnos de problemas “serios”, como un vidrio roto, un enredo con alguien o un examen, lo cierto es que nosotros andamos en el pensamiento, siempre, respirándolo cada que conversamos. Es decir: “el pensamiento anda suelto por la ciudad, y no encerrado en las conciencias de los individuos” (Fernández, 1991,p.10).

## SOBRE EL LENGUAJE

El lenguaje, igual que el pensamiento, ha sido señalado por la psicología solipsista como una capacidad individual y hasta *instintiva* (vgr. Pinker, 1994), es decir un producto del desarrollo biológico, y los más indulgentes nos dicen que ser el traductor del pensamiento es su principal función. Pero tanto pensamiento como lenguaje no residen en nosotros, sino somos nosotros los que nos encontramos en ellos, ya lo decía Charles Sanders Peirce: “así como decimos que un cuerpo está en movimiento y no que el movimiento está en un cuerpo, así debemos decir que nosotros estamos en el pensamiento, y no que el pensamiento está en nosotros” (en Fernández, 1991, p.01), cierto. Como arriba se menciona, en el lenguaje hallamos la clave para entender el pensamiento, ya que es a través de signos que este último opera y no sólo se manifiesta; en ese sentido y como ejecutivo de

call center, Vygotsky (1934) anunciaba lo que nadie quería comprar: el pensamiento no encuentra en el lenguaje una mera expresión, sino que halla en él su realidad y su forma.

Sin más ni menos, el lenguaje es un sistema de signos a través del cual internalizamos y comprendemos el mundo en que vivimos, “la colectividad se instala, se incorpora en nosotros, a través de la palabra” (Blondel, 1928, p.104-105); por lo que todo signo no es sólo un reflejo o una sombra de la realidad, sino también un segmento material de ella (Voloshinov, 1930). Dicho de otro modo, en las palabras que internalizamos va la vida social misma, el lenguaje es “el marco dentro del cual lo real es cognoscible, reconocible, comunicable y constatable” (Fernández, 1994, p.88). Aunque si bien con el pasar del tiempo las comunidades se apropian y/o construyen nuevas palabras o conceptos *ad hoc* a sus necesidades o caprichos, éstas siempre emergen de negociaciones y acuerdos sociales. Por ejemplo la palabra “bullying”, un anglicismo del que lo psicólogos se han apropiado para referirse al “acoso escolar”, algo que ha existido siempre, pero ahora el reconocimiento y uso de éste concepto forma parte de la realidad social y del pensamiento colectivo; siendo de gran utilidad hasta para pedir trabajo o publicar libros. Entonces “no existen signos en la naturaleza ni se constituyen por generación espontánea, son una entera creación del ser social” (Medina, 2007, p.69), o sea que la vida de las palabras depende de que la interpretación de las mismas sea compartida, comunitaria,

colectiva. George Mead nos da un claro ejemplo de ello: “alguien dijo una vez que tenía grandes dificultades para escribir poesía; poseía muchas ideas pero no podía conseguir el lenguaje que necesitaba. Se le dijo, correctamente, que la poesía se escribía con palabras, no con ideas” (Mead, 1934a, p.179). Y Blondel (1928), por su parte, asevera que el lenguaje es cosa social, por lo que ningún sistema conceptual puede ser creado fuera de una colectividad.

Sabiendo que la génesis y la estructura del lenguaje son de orden social (y recordando nuestra plática sobre el pensamiento), es claro que lo psicológico debe estar forzosamente dibujado por la comunidad a la que personas pertenecen, primero viene la palabra, luego la idea, después, por fin, algunas veces, la cosa. Ésta no sería para nosotros lo que es, sin la idea que tenemos de ella, ni la idea sin la palabra. El niño habla del mar, sabe que es grande, verde o azul, antes de haberlo visto nunca. Nuestras conciencias de adultos están llenas de estos mares, de los cuales nunca veremos la orilla, de los cuales no adivinaremos la existencia, si la colectividad no nos revelara a través del lenguaje que ellos existen y cómo son (Blondel, 1928, p.104).

Así sucede. Al adentrarnos al mundo social nos apropiamos de una cultura y un lenguaje que nos posibilita pensar y comprender el mundo, la vida, lo que llevó a Vygotsky (1934) a proponer que “el pensamiento no se expresa simplemente en palabras, sino que existe a través de ellas” (p. 147), y a Halbwachs (1925, en Mendoza, 2015) a decir que “los hombres piensan en común por medio del

**Aunque si bien con el pasar del tiempo las comunidades se apropian y/o construyen nuevas palabras o conceptos *ad hoc* a sus necesidades o caprichos, éstas siempre emergen de negociaciones y acuerdos sociales.**



lenguaje” (p.74). No son los ojos los que nos muestran qué hay de frente ni por donde caminamos, es el lenguaje el que nos permite ver (primero) y mirar (después), temer y desear —aún no se ha sabido de algún infante que, al echar un vistazo debajo de la cama, se haya enfrentado al “coco” sin que haya de por medio una madre ocupada que le haya contado la historia (por cierto, les cuento que el “coco” fue gran amigo de sus madres, igual que la niñera)—. Éste “crea o constituye el conocimiento de la realidad” (Bruner, 1986, p.137), y hablando del carácter constructivo del lenguaje, Shotter (1993) esgrime que “vivimos nuestra vida social diaria en una atmosfera de conversación, discusión, argumentación, negociación, crítica y justificación; (donde) gran parte de ello se refiere a problemas de inte-

ligibilidad y de la legitimación de las pretensiones de verdad” (p.53; paréntesis agregado), lo mismo que señala Potter (1996) al postular que el lenguaje refleja cómo son las cosas mediante descripciones y relatos, y que es sólo cuando estas descripciones y relatos se divulgan por el mundo de los asuntos humanos que se pueden considerar fiables. Hay razón en ambos. Uno halla en el lenguaje el significado de todo, de los sentimientos, de las cosas, de las situaciones: sabe lo que es un libro, una casa, el cariño, el desprecio, una “buena” o “mala” acción y hasta el peligro y el miedo... Por ello, con aires poéticos pero concienzudos, se dice que “el universo es un relato” (De los Ríos, 2011, p. 20). Expliquemos tomando prestado un simpático y elocuente ejemplo de Richard Bloch que Blondel (1928) cita:

un niño [...] se para delante de una maravilla azul, exclama su admiración, llama al mundo entero a su socorro. Pasa una persona mayor: es un hombre informado que lee un diario; echa un vistazo y, en un tono medio escandalizado, dice: “¿Y bien? No es más que un escarabajo” *Habiendo llevado de nuevo la sensación virgen al cuadro de la nomenclatura, habiendo hecho regresar el posible accidente a lo ya visto (nosotros lo subrayamos), la persona se tranquiliza y se aleja* (p.128; énfasis y paréntesis en el original).

En el ejemplo el infante bien pudo haber visto una araña o una hormiga —“de esas que sí pican”—, de ahí que se escandalice y se encuentre temeroso. Lo fascinante de la situación ocurre cuando la persona le muestra —con palabras— que es sólo un escarabajo, y en realidad no sólo le está diciendo que es un escarabajo, sino también le está mostrando un trazo del mundo: el nombre del insecto, la ausencia de peligro, lo que debe o no sentir frente a él, etc. Ahora imaginemos que al llamado del infante acude primero su madre, quien no sabe qué insecto es pero se le parece a una araña, entonces dice al infante “aléjate, te va a picar” —aunque las arañas muerdan— y es cuando llega la persona que sabe que es sólo un escarabajo y se los dice, es hasta entonces que ambos se tranquilizan. Frente a tal situación podemos cuestionarnos lo siguiente: ¿el peligro se encuentra en el insecto o en el lenguaje? Claro, el lector ha acertado, el peligro se halla en el lenguaje —igual que el miedo—, en la realidad que éste lleva en sí; pues el insecto es de cualquier manera inofensivo, pero el infante no lo sabe, se aterra con lo que su madre le dice y se calma con lo dicho por la otra persona: el lenguaje impone una perspectiva en la cual se ven las cosas y una actitud hacia lo que miramos (Bruner, 1986), por lo que son los significados culturales los que guían y controlan nuestros actos individuales (Bruner, 1990). Así la realidad y el pensamiento se yerguen, así es como

elegimos la manera en que nos comportaremos, ya lo recitaba Potter (1996): “el lenguaje construye la percepción que las personas tienen del mundo” (p.133); y Mendoza (2015) a su manera: “... pensamos con palabras; y la manera en que percibimos esos vocablos, lo que significan y las relaciones que de ellos se desprenden también ejercen influencia en lo que percibimos y sentimos” (p.75).

Tanto es importante entender que la percepción y el conocimiento que tenemos del mundo están situados dentro de un marco social, es decir, que los objetos y las situaciones no son independientes de lo que acordamos colectivamente que sean (Íñiguez, Martínez y Flores, 2011), como también lo es entender que los significados del lenguaje son situacionales, emergentes de una participación discursiva específica. Veamos. El lenguaje es un sistema no uniforme que debe sus significaciones, la interpretación de sus signos, al momento en que se les requiere, lo que no descuida Billig (2003) al argüir que “el significado de una pieza de razonamiento discursivo o de una actitud expresada, no reside meramente en el agregado de definiciones de diccionario de las palabras usadas para expresar una postura, sino que también reside en el contexto argumentativo” (p.19); es de tal modo que “el discurso se compromete directamente con un acontecimiento de la vida y se mezcla con él formando una unidad indisoluble. Por supuesto, el discurso en sí, como un fenómeno puramente lingüístico, no puede ser verdadero o falso, osado o tímido” (Voshinov, 1987, p.175). En situaciones concretas, en el contacto, es que el lenguaje halla sentido, por ello Fernández (1994) asevera que éste es un acuerdo colectivo que tiene ya descrita la realidad antes de que ésta acontezca, pero que también se verifica en la realidad a cada momento. Y lo que sucede en la escuela nos sirve para ilustrarlo brevemente: cuando en una sesión de historia general el enseñante muestra a sus alumnos una imagen en la que se

puede apreciar una nube de humo y señala que en la segunda guerra mundial Estados Unidos envió una “bomba” a Hiroshima y otra a Nagasaki, el significado de la palabra “bomba” no sólo es de la palabra, sino del enunciado, del discurso, de la clase de historia y de la imagen: los alumnos se remiten a un aparato explosivo. Y lo mismo ocurre cuando el infante está por salir a jugar y nota que su bicicleta tiene una llanta sin aire, si el niño va en busca de ayuda con su padre y este último le dice: “no sé si está ponchada o sólo está baja... Trae la “bomba””, el significado –igual que en el ejemplo de la escuela– se encuentra en la relación palabra-situación; el infante sabe que debe buscar ese aparato con el que las llantas se inflan, no piensa en conseguir un explosivo para destruir su bicicleta –al menos no cuando ya piensa con ambas “bombas”–.

Es así como al lenguaje no se le puede separar de las prácticas sociales en las que las personas participan, y si alguien lo sabía era Voloshinov (1987), quien hablaba de ese contexto extra verbal arguyendo que la situación se incorpora al enunciado para formar la estructura de su significado, y que “el lenguaje adquiere vida y desarrollo [...] en la comunicación verbal concreta, y no en el abstracto sistema lingüístico de formas de la lengua, ni en la psiquis individual de los hablantes” (Voloshinov, 1930, p.120), por lo que, volviendo al marco educativo, no basta con dejar que los infantes “descubran” por sí mismos el conocimiento, como si se tratara de ir en solitario quitándole de a poco la envoltura a la vida, sino que se debe orientar a los niños por medio del lenguaje y enseñarles mejores maneras de usar este último para pensar juntos y, así, construir conocimiento, un conocimiento compartido. Es cierto que la construcción de la realidad es igual que lo que se hace en el pensamiento, un ir y venir de lo ya establecido colectivamente y de la propia experiencia en las prácticas sociales, de modo que las versiones de nuestros pensamien-

tos, sentimientos y memorias se construyen como parte del establecimiento de versiones de eventos y viceversa (Potter y Hepburn, 2007).

Nos parece que ha quedado claro que no hablamos de individuos capaces de crear un sistema conceptual, ya que “la palabra no existe en un lenguaje neutro o impersonal, sino que existe en labios de otras personas” (Bajtín, 1981, en Mercer, 2001, p.93), siendo así una propiedad colectiva en donde los significados no pueden ser ni privados ni individuales –igual que no lo es el pensamiento–. El lenguaje está ahí, en el medio: es en las conversaciones que las personas tienen y en los libros que leen que se labran un pensamiento y un modo de ver la vida; la misma posición que puede encontrarse en el pensamiento de Íñiguez et al. (2011), quienes sostienen que la realidad psicológica se construye a través de intercambios simbólicos y prácticas discursivas; y también en el de Darnton (1984) al escucharle que el pensamiento está modelado por la cultura, por los relatos.

En síntesis. El lenguaje trafica cultura y realidad, contrabandea pensamientos. No por nada se dice que éste es “el espacio social de las ideas” (Blondel, 1928) (p.87), o el pensamiento de la sociedad y su modo de ver la vida (Fernández, 2005). Ciertamente, la relación entre pensamiento y lenguaje es tan íntima que no existe el primero sin el segundo y luego viceversa: “una palabra sin pensamiento es una cosa muerta, y un pensamiento desprovisto de palabra permanece en la sombra” (Vygotsky, 1934, p.175). Desde hace tiempo se ha trabajado esta idea sobre la naturaleza y la esencia constructiva del lenguaje, el mismo tiempo que ha sido desdeñada, maltratada o concebida como suplementaria, hace varias décadas que hemos intentado entrar en el pensamiento a través de las cabezas, a tientas, a pruebas y a problemas, hace tanto que nos hemos encerrado y hemos encerrado todo, encontrando en los laboratorios la verdad y en lo

cotidiano superfluido, sin querer notar lo innegable: conocer o “imaginar un lenguaje es (conocer o) imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, en Shotter, 1993, p.56; paréntesis agregado), un modo de pensar.

#### SOBRE EL CURIOSO CASO DE DOS PERSONAS QUE AL PARECER PENSABAN LO MISMO: LEV VYGOTSKY Y GEORGE MEAD.

Lev Vygotsky y George Mead fueron dos discretos titanes en psicología (el primero soviético y el segundo norteamericano) que, hasta donde se sabe, no tuvieron la fortuna de conocerse, aunque de ser así seguramente se hubiesen entendido más que bien y nosotros tendríamos ahora una revolucionada psicología social. Por suerte, aunque cada uno a su maravillosa manera, ambos dieron cuenta de la importancia del andar colectivo y del lenguaje en la constitución del pensamiento. Expongamos de manera muy general algunos indicios de una misma mirada sobre el lenguaje y el pensamiento desde dos psicologías: la cultural de Vygotsky y la social de Mead.

Para Vygotsky el lenguaje es un instrumento psicológico que se halla en la cultura, mientras que para Mead es un sistema de signos negociado en colectividad. El primero de ellos sostiene que las palabras llevan en sí significados que les permiten su uso y existencia, en tanto que el segundo arguye que sólo con símbolos significantes el lenguaje puede crear situaciones y objetos, es decir, ambos dicen lo mismo. El soviético y el norteamericano coinciden en que la unidad basal del lenguaje es el significado, y lo posicionan – al lenguaje– como un medio que trafica cultura, permite el desarrollo del intelecto y posibilita edificar una realidad social; ambos advierten que no es un instrumento o sistema de signos de propiedad privada sino pública, o sea social y cultural, y que la apropiación de éste ocurre en términos



interaccionales, en el intercambio con los otros miembros de la colectividad. Así que para Vygotsky y Mead el lenguaje es esencial en el desarrollo psicológico de los individuos.

De igual manera, tanto en descripción como en idea, la naturaleza del pensamiento fue advertida por Vygotsky y por Mead. Vygotsky (1934) afirma que el pensamiento no encuentra en el lenguaje una mera expresión, sino que halla en él su realidad y su forma, de ahí que inicialmente lo llame “pensamiento verbal”; Mead (1934a), por su parte, arguye que el pensamiento no es más que el uso de los símbolos significantes prescindiendo de vocalización, un diálogo interno entre un “yo” consciente y un “mí” social. Para ambos pensadores el pensamiento es la internalización del lenguaje, el primero hace hincapié en que la estructura del pensamiento es la misma que la del lenguaje egocéntrico, y el segundo propone que pensar es internalizar las relaciones sociales y llevar a cabo una conversación con sí mismo. Coinciden en que el pensamiento se constituye por medio del lenguaje y no es más que un soliloquio “interno” que se lleva a cabo dentro del marco de la percepción grupal o colectiva. Por ello, aseguran, no es posible ubicarlo dentro de la cabeza de las personas, sino que éste también debe situarse forzosamente afuera: en lo cultural, en lo social, en lo colectivo.

Dentro de las esferas vygotskyana y meadiana se habla de cómo es que el lenguaje y el pensamiento se van edificando. Vygotsky señala que las prácticas culturales son determinantes en el desarrollo del lenguaje y del pensamiento y que la comunicación inteligente sólo se da en presencia de signos; en tanto que para Mead la comunicación inteligente ocurre únicamente a través de gestos que son símbolos significantes, él mismo dirá que sólo en términos de estos gestos es que puede existir el pensamiento (Mead, 1934a). Tanto Vygotsky como Mead proponen que la comunicación debe encontrarse

impregnada de significaciones o interpretaciones comunes para que las personas puedan entenderse y apropiarse de toda una carga cultural. Vygotsky ofrece grandes aportaciones al hablar de la mediación —instrucción— escolar y la zona de desarrollo próximo, arguyendo que el desarrollo de lo mental en los infantes bien puede provocarse cuando se les proporciona ayuda, y que en cierto momento esos infantes pueden hacer por sí mismos lo que antes no podían en solitario. Mead también habla del intercambio conversacional como una práctica que posibilita que los procesos intelectuales se desarrollen y complejicen, sosteniendo que es en ese intercambio que el individuo se ve posibilitado a pensar y a hacer cosas. En estos términos interaccionales, el soviético esgrime el proceso de resignificación en que el infante transita: de lo concreto a lo abstracto, de los conceptos espontáneos a los conceptos científicos, donde estos últimos forman jerarquías y generalidades que llevan al infante a reorganizar todo su repertorio, algo que, advierte, demanda conciencia y control. Mientras que el norteamericano propone que en un principio el infante opera con gestos que sólo tienen sentido —no significado—, para después apropiarse de símbolos significantes —con los que opera el pensamiento—, lo que permite la adquisición de “universales” (al parecer los conceptos de Vygotsky). Es cuando el infante ya ha transitado por ese proceso, dirá Mead, que es capaz de provocar en sí mismo lo que provoca en los otros: emerge la conciencia reflexiva y el gobierno de la conducta. Dicho sea de paso, Vygotsky y Mead también anunciarán que el juego/juego organizado (respectivamente) es una importante práctica cotidiana en la que el infante puede no sólo reconocerse como un miembro social, sino que puede adoptar las actitudes de todos los otros a fin de organizar el pensamiento y guiar su actuar de acuerdo a las reglas y los propósitos colectivos. Y de nuevo dos pensadores, separados por un mar,

miran igual y reconocen un mismo proceso de resignificación: el niño no se apropia del significado de una vez y para siempre, pues éste está sujeto a una evolución y modificación durante el proceso social de formación, el gobierno de la conducta y la conciencia/conciencia reflexiva son el producto de toda una serie de prácticas culturales en las que los infantes participan.

Es tal la importancia que Vygotsky y Mead dan al lenguaje, que uno y otro sostienen que éste es el principal medio para instruirnos, antes y después de interiorizarlo. Vygotsky (1978) lo proponía al decir que el lenguaje es un instrumento con fines prácticos: “los infantes resuelven tareas con ayuda del lenguaje, así como con la de sus ojos y sus manos” (p.49), y aunque al decir esto se refiere al lenguaje egocéntrico, recordemos que para él el pensamiento tiene esa misma estructura, por lo que al pensar hacemos lo mismo: hablamos aunque no se nos pueda escuchar. Mead (1934a) también lo advierte al señalar que “hay más tendencia a descubrirse y dominarse en el gesto vocal que en la expresión del semblante” (p.105), de manera que al escucharnos hablar –razona– podemos prestar atención; y una vez prescindiendo de vocalización, el pensamiento se torna preparatorio de la acción social. De modo que ambos sostienen que es con el lenguaje que podemos guiar nuestro obrar y modificar el ambiente. Y por cierto, Vygotsky asevera que un nuevo tipo de percepción interna significa también un cambio hacia un tipo superior de actividad que permite al individuo modificar el proceso y entablar con él relaciones diferentes, además de que encuentra una íntima relación en el dominio de la naturaleza y el de la conducta, ya que, asegura, “la alteración de la naturaleza por parte del hombre altera, a su vez, la propia naturaleza del hombre” (Vygotsky, 1978, p.91). A lo que Mead (1934a) hace referencia al argüir que es cuando se tiene conciencia de sí que se sostiene una discusión entre el “yo”

y el “mí” –en el pensamiento–, en donde el actuar del individuo tiende a modificar su medio. El norteamericano anuncia que cuando esto sucede el individuo cambia, pero al hacerse un individuo diferente también afecta a su comunidad, lo que permite la posibilidad de una sociedad más altamente organizada.

Presentar al menos una somera comparación entre las propuestas de Vygotsky y las de Mead es una tarea que puede poner en vergüenza a cualquiera –como en este caso–, la confluencia de sus obras está por encima de un par de páginas y de una descripción medio miope, sin embargo, se ha querido platicar la idea de esa convergencia, más que lo puntual de la misma, para alentar a aquél con el que ahora conversamos a acercarse con la misma mirada de aquí –no con la miope, sino con la que mira convergencia– a esos titanes que ojalá pronto de discretos ya tengan nada, a esos que en una misma época pero en distintos lugares y sin conocerse, andaban en los mismos pensamientos. Cuánto hay de cierto en eso de que “la más amplia comunidad en la que se encuentra el individuo, la que está en todas partes y para todos, es el mundo del pensamiento” (Mead, 1994a, p.225).

#### SOBRE OTRO CURIOSO CASO (NI TAN DIVINO): LA PALABRA DE DIOS EN EL PENSAMIENTO.

La gente crucificó a Nietzsche cuando gritó aquello de que “Dios ha muerto”, y aunque había razón en el hombre, jamás la habría en la fe. Pero, ¿qué es cierto?, ¿cuál es el lado bueno? (porque para Dios y sus hijos quien no está con ellos está en su contra): ¿Dios vivo o Dios muerto? Es cierto: Dios vive, lo que no quiere decir que exista. Expliquemos. Aunque es cierto que Dios no existe, también es cierto que vive en y para el grueso de la(s) sociedad(es), lo que se debe a que ocupa una parte importante en la carga cultural que se trafica por medio del lenguaje.

“Dios es omnipresente”, gritan los más educados de sus hijos, y tienen razón, en todas partes se le menciona, en todos lados está de diferente forma. Desde la madre que lo manda como guardaespaldas: “ve con Dios” o “que Dios te proteja” o “que Dios te cuide”, eso sí, poniéndole primero al hijo o al marido el chaleco antibalas de la frente hacia el pecho y de un hombro hacia el otro; hasta el repelente de choques y de bandidos en el camión en forma de estampa moderna, ese que arriba del parabrisas dice “Dios guía mi camino” o “Dios cuida de mí”, el que es suficiente protección para ir a 70 (kmph) en una calle que apenas da para 15 (kmph), aunque el chofer no tenga idea ni permiso de conducir, y qué importa, si cuando se le pregunta —a él y a cualquier automovilista atrevido— “¿traes licencia?” Frecuentemente uno escucha como respuesta: “la de Dios”. No hace falta acudir a misa los domingos para tener la seguridad de que sus representantes humanos se encargan, y se encargan bien, de no dejarlo morir; lo que si hace falta es rezar para sentirlo cerca, así la misa además de ser un ritual religioso es un quirófano, un cuarto en donde mientras más se habla, mientras más se alaba, Dios más puede seguir en pie.

Las iglesias, los confesionarios, las cruces, los rosarios, los bautizos, las primeras comuniones, las

bodas, los curas, los fieles (esos que sí van a misa), las personas que sudorosas tocan a las puertas ajenas en busca de colegas o adoloridos con tiempo para una conversación o una lectura, entre tanto, son espacios, artefactos, prácticas socioculturales o personas que se encargan de contener a Dios, ahí o con ellos sí se le puede abrazar mientras se conversa, mientras se lee, mientras se mira. No es difícil notar que si uno se detiene, si uno se mete o si uno abre la puerta, los espacios y las personas suelen hablar tanto *de él* como con él. Es a través de las oraciones y de las súplicas, de los sermones y de las bendiciones, es a través del lenguaje que Dios sigue viviendo y sigue habitando en el pensamiento. Entonces podríamos decir que Nietzsche formuló mal su argumento (dicho esto con toda la dosis de ironía posible) o que no sabía de psicología social, pero también podríamos decir que si se quiere asesinar a Dios, si se le quiere exterminar, no hace falta pecar tanto ni hace falta hablar pestes de él (lo que contribuye también a su “vida eterna”), basta con mantenerse en silencio, con dejar de mencionarlo por un tiempo, basta con sólo llevarlo en el alma, sin artefactos con explicaciones, a ver si la cruz colgada en la pared de la sala o de la recámara no se convierte en una “t” para nuestros hijos... A ver cuánto tiempo Dios puede sobrevivir en el pensamiento y en el corazón.



## A MANERA DE CONCLUSIÓN...

Después de conversar acerca de la naturaleza social, cultural, colectiva, del pensamiento y del lenguaje, nos vemos obligados a caer en la misma trampa que la gente a la que en un inicio se hacía referencia al hablar del terreno en el que todos nos queremos meter, y en las palabras de René Descartes encontramos una buena oportunidad para persuadir a quien lee hacia nuestra línea de comprensión:

Tan serias son las dudas en que he caído (...) que no puedo ni expulsarlas de mi mente ni ver modo alguno de resolverlas. La sensación que tengo es la de haber caído en forma súbita en una vorágine profunda que me hace rebotar de un lado a otro, de modo que no puedo ni hacer pie en el fondo ni nadar hasta la superficie (Descartes, 1641, en Humphrey, 1992, p.28).

Dentro de la psicología que pone el acento en que el pensamiento va avanzado al lenguaje, podríamos decir que Descartes piensa, y que piensa mucho, pero con todo y su “poderío intelectual” hablaríamos de un Descartes profundamente empobrecido de lenguaje, un erudito con un ligero inconveniente para “expresarse”; y no nos parece esa una aproximación acertada. Por el contrario, nos

parece que en lo que Descartes plantea se le puede notar extraviado, lo que se debe, sí, a la falta de recursos signícos (Descartes no encuentra palabras), pero, en consecuencia, a la ausencia de pensamiento; recordando que éste se constituye, emerge, se organiza por medio del lenguaje, en menos palabras: el pensamiento se yergue en signos. Por tanto: *Descartes no puede decir lo que piensa = Descartes no ha pensado lo que quiere decir.*

Las andanzas colectivas de cada persona no son el resultado de sus originales o innatas maneras de pensar y de ser para con los demás, sino viceversa, cada ser humano se convierte en un ser social, en un “elemento en activo”, siempre que comienza a escuchar, a conversar con otros, a interiorizar las relaciones sociales a través del lenguaje. Dicho de otro modo, lo que va modelando, delineando, cosechando, trazando lo psicológico, al pensamiento, es esa especie de mente exterior, sociocultural, a la que a palabras, a significados nos vamos metiendo. “Yo estaba pensando lo mismo” es una frase que, más allá de decirse por quedar bien, nos permite entender que las personas compartimos más que sólo gustos o intereses, porque en tanto coincidimos en épocas y en signos, compartimos formas de ver el mundo, de ver la vida, formas de pensar y de sentir. 

148



## BIBLIOGRAFÍA

- Billig, M. (2003). Pensando y argumentando. *Entornos. Revista de Divulgación de las Ciencias Sociales*. 1 (2), pp. 10-28. (Obra original publicada en 1986).
- Blondel, Ch. (1928). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Troquel, 1966.
- Bruner, J. (1986). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona, España: Gedisa, 2004.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado*. Madrid, España: Alianza, 2006.
- Bruner, J. (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid, España: Visor, 1999.
- Darnton, R. (1984). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- De los Ríos, I. (2011). Prólogo. Pornografía, política y sintaxis: delitos del cuerpo, abusos del lenguaje. En Demóstenes, *Juicio contra una prostituta* (pp. 11-45). España: Errata Naturae.
- Fernández, P. (1991). *El espíritu de la calle. Psicología política de cultura cotidiana*. Barcelona, España: Anthropos, 2004.
- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona, España: Anthropos/Colegio de Michoacán.
- Fernández, P. (2005). *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*. México: Vila Editores.
- Gergen, K. y Gergen, M. (2008). La construcción social y la investigación psicológica. En A. Ovejero y J. Ramos (Comp.), *Psicología social crítica* (pp. 58-82). Madrid, España: Biblioteca Nueva, 2011.
- Humphrey, N. (1992). *Una historia de la mente. La evolución y el nacimiento de la conciencia*. Barcelona, España: Gedisa, 1995.
- Íñiguez, L., Martínez, A. y Flores, G. (2011). El discurso en la psicología social: desarrollo y prospectiva. En A. Ovejero y J. Ramos (Comp.), *Psicología social crítica* (pp. 98-116). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Mead, G.H. (1934a). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós, 1990.
- Mead, G.H. (1934b). Fragmentos de ética. En G. H. Mead (1990), *Escritos políticos y filosóficos* (pp. 383-390). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, A. (2007). *Pensamiento y lenguaje. Enfoques constructivistas*. México: McGraw-Hill.
- Mendoza, J. (2012). Vygotsky y Bajtín: construcción social del conocimiento. En J. Mendoza, J. S. Sánchez y G. Martínez (Comp.), *La construcción del conocimiento, miradas desde la psicología educativa* (pp. 63-94). México: UPN.
- Mendoza, J. (2015). *Sobre memoria colectiva*. Marcos sociales, artefactos e historia. México: UPN.
- Mercer, N. (2001). *Palabras y mentes: cómo usamos el lenguaje para pensar juntos*. Barcelona, España: Paidós.
- Pinker, S. (1994). *El instinto del lenguaje*. Madrid, España: Alianza, 1995.
- Potter, J. (1996). *La representación de la realidad. Discurso retórica y construcción social*. Barcelona, España: Paidós, 1998.
- Potter, J. y Hepburn, A. (2007). Psicología discursiva: mente y realidad en la práctica. En A. Ovejero y J. Ramos (Comp.), *Psicología social crítica* (pp. 117-138). Madrid, España: Biblioteca Nueva, 2011.
- Shotter, J. (1993). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Voloshinov, V. (1930). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión, 1976.
- Voloshinov, V. (1987). *Freudismo, un bosquejo crítico*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Vygotsky, L. (1934). *Pensamiento y lenguaje*. México: Quinto sol, 2012.
- Vygotsky, L. (1978). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona, España: Crítica, 2008.

La cantidad de publicaciones no sirve para distinguir la producción mediocre de la milagrosa. Sirve para multiplicar la producción aparente de los que nada tienen que decir y que ahora publicando parecen muy productivos.

Gabriel Zaid,  
*El secreto de la fama*

# Solo es un ser



ψs

● AYLIN CITLALLI SAMPEDRO CRUZ

**Describir** a una persona suele ser difícil, o al menos esa impresión da. Muchos entienden que solo habría que referirse al aspecto físico, pero en realidad el contenido de las descripciones no es el cuerpo como tal, sino la morbosidad que nos lleva a clasificarlo como algo hermoso o feo, con arreglos o sin ellos, con un montón de objetos de los que nos servimos para ubicarnos entre ricos o pobres, con buen gusto o sin él. Todo ello simplemente es percepción. La persona en particular tiene un cuerpo de lo más simple. No hablo de qué tan exquisito sea, sino solo de su simpleza, de sus líneas, del cuerpo como un organismo más. Verlo así basta para entender que es el de una persona que vive, se mueve y hace infinidad de cosas.

Al describir a alguien también me es necesario hablar de cómo se comporta, ya que toda

descripción también es la del mundo que rodea a la persona y de cómo ella se mueve. Es una lluvia de ideas, de acciones; un mundo que cohabita en otro; piensa y habla; es el resultado de muchas generaciones, de escuchar, de otras personas. Puedo decir que es todo en uno, que tiene muchas caras y cada día conozco una de ellas. Parecerá rutina para muchos ver a la misma persona a diario, pero si dejan esa idea a un lado, se percatarán de que nadie nunca hará el mismo movimiento en el mismo momento y lugar, ni en las mismas circunstancias. Esa persona tiene detalles, características que la hacen ser persona, que la hacen ser ella. Uno puede jactarse de ser maravilloso, tonto, inteligente y demás, pero eso es pura palabrería; uno solo respira, está aquí y piensa; sencillamente es un ser. 

# Un olor como símbolo de presencia

● DANIELA RAMÍREZ MAZA



**E**l ambiente se encuentra adornado de elementos que rodean a las personas y viceversa. Hacer congruentes las palabras de descripción para aquello que indica la llegada de alguien magnifica el poder de sentimiento de los elementos que activan al ser.

El dulce aroma domina el ambiente, que poco a poco toma algunos lugares para despertar pensamientos y sentimientos. Poco a poco se disipa entre la gama de olores que se presentan a la par, sin embargo, difícilmente pierde sus

características particulares: una fortaleza que hace voltear a cualquiera, una similitud con un campo de dulces rosas en un día soleado, la presencia privilegiada que llega sin avisar.

Paradójicamente es un perfume presente en más de un humano, pero la suma del olor con la persona que lo emana cambia sus características. Se vuelve relevante para algunos, pero nunca indiferente para todos. Posee la capacidad de entrar en la situación, de volverse un estímulo dentro de ella y a su vez, el ambiente se modifica ante él. Nunca llega solo, siempre trae consigo una serie de signos que manifiestan calidez, cercanía. Un pequeño contacto intensifica su dulzura y lleva hacia un momento de paz y compañía que indudablemente ambos recordarán.

Se encuentra presente gracias a la capacidad humana de recordarlo. El gran poder de los aromas está dado por la singularidad de no poder volver a percibirlos como si físicamente estuviesen presentes (a diferencia de los recursos visuales, que vuelven a consciencia con un viaje al pasado y es posible mantener la imagen si uno cierra los ojos), sino con el encadenamiento con un momento, una singularidad de la situación donde se presentó. El recuerdo lo envuelve y el paisaje se convierte en un pasado cercano, lleno de confort.

Extraordinaria capacidad de despertar algo más que un momento, un sentimiento que al parecer se vuelve difícil de disociar y que desconoce el tiempo y la durabilidad. El lenguaje se vuelve un medio para describirlo, pero no es suficiente para reflejarlo; es lejano a lo cuantificable pues se extiende hacia cada una de las personas que lo percibe, generando cadenas de percepción lejanas de calcular. 

# Camino a casa

● ALMA ANDREA OROZCO FIERRO

**Mi** objeto favorito es el camino de la escuela a mi casa, particularmente del metro a mi casa. Es un objeto tangible pues se puede medir en metros, kilómetros, millas, yardas o pies, o lo que usted se imagine. Pero no sería mi objeto favorito sin los pensamientos que se me ocurren cuando paso por ese lugar casi todos los días, cuando me detengo a reflexionar sobre lo que me ha ocurrido durante el día.

Haré una lista de los criterios que utilicé para considerarlo mi “objeto” favorito:

- Me permite pensar con claridad (cosa que hoy pocos lugares permiten), lejos del bullicio, de la gente y de los vendedores que piden a gritos sacarte de tus pensamientos libres más profundos para ofrecerte una “Pluma barata, pluma de novedad a solo \$5 pesos, que en Sanborns le viene valiendo hasta en \$50”.
- Es un lugar que me permite reflexionar sobre lo que he vivido en el día, pues son incontables las veces que me ha visto reír, sentirme ansiosa de llegar a casa, arrepentirme, preocuparme e incluso llorar.
- Es una de esas cosas que no cambiaría aunque pudiera, como ocurre con esos muñecos feos que a cualquier persona le parecerían poco atractivos e incluso hasta desagradables, pero que a una persona, el dueño, le parece el objeto más valioso del mundo y no lo cambiaría ni por un millón de muñecos nuevos y más guapos que el otro. O con las personas que se rehúsan a tirar o vender la salsera de porcelana, aunque nunca preparen salsa o no sepan para qué se utiliza, pero la conservan por el simple hecho de que es parte de su pasado y les trae recuerdos de las navidades o festividades en que intentaron usarlo pero nadie se atrevió porque —dado que era tan valioso para esa persona— no valía la pena arriesgarse a ser los culpables de romperlo.
- Lo conozco mejor que la palma de mi mano (aunque todos sabemos que nadie conoce realmente tan bien la palma de su mano), pues con el paso del tiempo, y especialmente en los días en que me siento aburrida o tengo mucha curiosidad, me he dedicado a prestar atención a cada detalle que me encuentro a lo largo de él: la ropa en la tienda hinduista al lado del restaurante vegano, el olor de la panadería y el restaurante de carne al carbón, las herramientas de la refaccionaría que se encuentran tiradas generalmente en el suelo, siempre con el correspondiente olor a gasolina, los precios de los cortes de cabello, mechas, luces, extensiones y hasta depilación de bigote de las cinco estéticas que hay en los 750 metros para llegar a mi casa —¿Realmente es necesario que existan tantas? Como si la gente tuviera cinco cabezas o el cabello creciera un metro al día—.
- Y finalmente, entre tantas cosas, los 250 pasos que debo dar luego de la última vuelta del camino. No los conté, pero no me faltan las ganas de hacerlo. Cuando llego a ese punto me siento satisfecha de haberlo recorrido y de haber aprehendido algo, tal vez trivial para otros, pero muy importante para mí, pues es uno de mis momentos favoritos del día. 

# El piano

● NICOLE MORA JIMÉNEZ

**El piano es bastante versátil. Puede ser una** clase de portavoz, una caja que armoniza y recita pequeños fragmentos de historias resumidos en notas acomodadas en compases o un elegante mueble para acomodar portarretratos con fotografías de familiares o cualquier clase de adorno. (Se podría decir que cualquier cosa que se coloque encima resalta bien en un mueble como este). Incluso un piano rellena vacíos en la vida cotidiana sin que esto se perciba.

No importa si uno está comiendo, conversando o caminando, las tenues notas emanadas de este artefacto —sin ser intrusivas— llenan vacíos que ni nuestras acciones ni nuestras palabras podrían llenar; hacen que el silencio deje de abrumar, aunque pase inadvertido y todo parezca normal. Aparentemente es una especie de música de fondo, ignorada por muchos y apreciada por los que alguna vez practicaron en él o simplemente son aficionados de la música clásica.

Un piano puede marcar la diferencia entre un público conmovido y uno indiferente. En las películas, las escenas tristes son acompañadas por una pieza melancólica de piano y violín. En las manos apropiadas puede ser un eficaz medio para conciliar el sueño —me atrevería a

decir que los candidatos perfectos para la labor son los que dejan de ejecutar el instrumento porque así lo quieren—. parece más bien que es algo que deben hacer, aquellos con la necesidad de demostrar su dominio implacable del instrumento. No obstante, existen los virtuosos que, al ejecutar una melodía hacen sentir la vibración del efecto sonoro que cada nota tocada en el momento justo y bien armonizada produce al disiparse en el aire, para encauzarse en el oído. Incluso uno se estremece y doblega ante una pieza tocada con sentido.

Un piano es un artefacto que algunos usamos para inmortalizar fragmentos de nuestra vida. Un piano es una útil herramienta para expresarnos si no queremos ser cuestionados, porque podemos contar la misma historia en clave y seguirá sonando bien; podemos incluso reprochar a quien nos rompió el corazón y nadie preguntaría al final por qué o trataría de decirnos cómo actuar. Al final, si no estropeamos la melodía, solo aplaudirán. Solo los entusiastas de la música notan la emocionalidad con que uno toca. Un piano es una memoria externa a la mente: tal vez no se recuerde vívidamente lo que ocurrió, pero se recuerda cómo se sintió. 

Tuve la desdicha de empezar un libro con la palabra yo, y de inmediato se supuso que, en lugar de intentar descubrir leyes universales, estaba analizándome a mí mismo, en el sentido mezquino y detestable de la palabra.

Proust, citado por Eusebio Rubalcaba

# Lápiz de grafito

● ANDRUS MAYA CORTÉS

¿Invento resultado de la curiosidad, el ocio o la necesidad?

**Un** objeto cuya singularidad y cotidianeidad haría pensar que su existencia tal vez se remonta a los tiempos de la invención del habla, la pintura o el pensamiento mismo.

Para todo ingeniero, artista, comerciante, ama de casa o cualquier individuo resulta vital. Así como hay diferentes tipos de personas, los hay de lápices, que son pequeños, grandes o medianos; mordidos, pintados, raspados o rotos; verdes, azules, rosas o, los más comunes, amarillos; sin discriminar ninguna preferencia.

Múltiples historias giran alrededor del lápiz y su creación. Francia, Austria e Italia se disputan su invención, mientras la Revolución Industrial se estaba fraguando y las guerras de expansionismo y colonialismo estaban en curso. Algo que sí es seguro es que la cuna de todo esto fue el Reino Unido, donde se descubrió el grafito. Como aquella sonrisa que enmarca el tergiversado rostro de Maquiavelo, a simple vista no se podrían desvelar los secretos que guardan su historia y sus enigmáticas cualidades.

“Yo el lápiz, si bien en apariencia soy algo sencillo, merezco vuestro asombro y admiración, por las razones que más adelante probaré” (Read, 1998). Instrumento, herramienta e incluso, en algunas circunstancias, arma blanca... utilidades se pueden encontrar muchas, así como los modos de uso que cada persona puede ir encontrando a lo largo de su experiencia, ya que su utilización no se limita a su danza sobre algún material, sino a lo que la imaginación que cada uno idee.



ψS

Se maneja comúnmente como un instrumento con menos importancia que la pluma, pero ¿de dónde viene esta idea? ¿Acaso el hecho de poseer un borrador en su parte sacra disminuye su seriedad? Como si poder eliminar los trazos del hombre egocéntrico resultara peligroso y, por ende, debiera estar encerrado como un animal salvaje en una jaula metálica, fría y aislante, para evitar el mínimo contacto con él.

Estirado, delgado y recto cual regente, en ningún momento pierde su delicadeza y sutil fineza, que evoca las inmaculadas notas producidas por el violín en *Stravaganza* de Vivaldi, elegancia desbordada que al utilizarlo, los dedos de la mano que lo sostienen, comienzan a dejarlo tomar vida y en ese mismo instante nos vemos inmersos en la danza hipnótica que va realizando el lápiz en su trayecto sobre el lienzo, dando al empleador una dosis múltiple de exquisitez a los sentidos, al ver plasmada la razón de la emoción.

Hecho de madera, un material que aun en contacto con el ambiente mantiene una temperatura siempre agradable al contacto físico, invita con seducciones sensitivas a que el tacto se reinvente sobre su superficie, deja una necesidad incesante de querer escribir, dibujar, rayar o lo que a cada quien le venga en gana. No importa lo que se haga ni cuál sea el pretexto, lo importante es no dejar de sentir su pulso ni de percibir su aroma a familiaridad y calidez que emana de los poros de sus caras, vértices y aristas.

### ¿Qué tantas cosas pueden estar encerradas en un lápiz?

Pintado su exterior de amarillo ocre, revestido por una fina capa de esmalte para resaltar las características del material y el color, el cual

no deja pasar la percepción de la enclaustrada semejanza con el oro, resulta ser un tipo de guardián de mundos, encerrado entre dos mitades de madera, una llave de conversión entre la imaginación misma y el mundo físico, pero ¿por qué si es tan importante y valioso, se deja de exhibir sin el menor recelo? Quizá es que su utilización no se puede reservar a una sola persona o a un solo grupo pese a la magnificencia y ostentosisidad que lo encuadran.

El universo que guarda es tan vasto, amorfo y líquido que su conversión sobre el papel queda inscrita en la minúscula punta del grafito, una transición que sucede del intelecto al papiro como si de un reloj de arena se tratase y su punto medio fuera el cambio de relatividad espacial que da entrada a nuestro mundo perceptual, Mutando de historias fantásticas a cuentas matemáticas, de trazos de figuras en escala de grises a la lista vespertina de las compras. Tan variable es lo que guarda dentro de sí que si se requieren 56 kilómetros de trayecto para agotarlo y todo a una velocidad prodigiosa para terminar con los 500 lápices que se producen en el mundo por segundo.

Es común que las personas, en un proceso de búsqueda o pensamiento, se lleven el lápiz a la cabeza, como si de una varita mágica se tratara, y pudiera arrancar de las entrañas del cerebro aquella cuestión que los tiene discerniendo entre cientos de representaciones mentales.

¿Instrumento milagroso u objeto común y corriente? No importa la respuesta que se dé porque lo seguro es que ha sido trascendental en manos de miles de personas en el curso de la historia y les ha dado voz y voto a quienes no lo tenían. 

# Jueves

● HONORINE TORRES REYES

**El** jueves es el cuarto día de la semana, o el quinto en algunos países. Se llama así por el planeta Júpiter, el más grande del Sistema Solar. Si un mes empieza en jueves, significa que tendrá un martes 13. Pero el jueves no solo es eso, también es un día que, a comparación del lunes caótico o el viernes de fiestas, muchas veces pasa inadvertido.

La llegada de este día indica que ya sobreviviste al lunes, tuviste martes para readaptarte a la rutina y a la neutralidad del miércoles para terminar de recuperar tu ritmo. Por eso cuando sientes que ya estás en sincronía con la vida y además sabes que el viernes está por llegar, llega esta especie de pausa llamada jueves, y como no se piensa en él entonces cualquier cosa nueva que se haga en ese día le brinda relevancia.

Además, el viernes y el lunes son parecidos porque son cuando más gente hay en la calle haciendo planes, ya sea para iniciar bien la semana tratando de convencerse que ahora sí acabarán sus pendientes o para ponerse de acuerdo con algunos amigos para salir a dis-

frutar la calle Regina. En cambio los jueves las cosas salen bien sin que uno se dé cuenta, es como si solo fluyeran.

Pero lo mejor, es cuando dan las cinco o seis de la tarde en un día extraño como el jueves, porque aparecen los anaranjados de un atardecer que te penetran hasta el alma y hacen brillar a las personas. Lo que hace que uno se fije en esos tonos cálidos que resaltan los detalles en la gente, y en uno mismo, es que sea jueves, pues esto no ocurre en miércoles o martes: si hay un atardecer que abraza y llena de energía y amor, es jueves, no puede ser otro día. Además nos hacen recordar esas películas vistas sin querer, cuyo nombre muchas veces no recuerdas, pero cuyo recuerdo deja un agradable sabor de boca, algo parecido a esperanza, o también a esas películas de cine independiente, no muy buenas, pero que por alguna razón hacen que uno se pierda en ellas y se olvide de dónde está y de quién es, como si borrarán. Esa pérdida momentánea y buen sabor de boca que aparece, es jueves. 

54



# La religión como enigma

● KARLA GABRIELA MEDINA MEDINA

**Para** capturar con gracia la esencia de esta enmarañada construcción primero fue necesario escudriñar en lo más profundo del pensamiento humano. A pesar de que mi búsqueda no culminó con un cerebro destrozado, encontré que, a lo largo de la historia, numerosos eruditos, escritores, poetas, filósofos e incluso señoras de mercado que gozan del beneficio de internet, han generado diversas hipótesis en torno a este tema; de todas ellas, una de las que parece ser más precisa, y solo parece, porque es evidente que jamás será dilucidada del todo, fue la enunciada por Nietzsche. Este señor que habitó la Tierra durante un efímero periodo describió la religión como una experiencia no verdadera, pues no es experiencia de una entidad real.

La definición anterior parece bastante objetiva, pues ¿quién en su sano juicio podría jurar y perjurar la verdadera existencia de un ser con poder sin límites al cual no se ha visto jamás? Sin embargo ¿qué tan objetiva resulta una sola descripción? Es evidente que la respuesta a eso es nada. Aunque el pensamiento que Nietzsche profesaba es uno de los mejores que se ha visto en la historia de la humanidad, me parece que la religión podría ser descrita en términos tan banales que una estudiante de universidad lograra entender.

Aunque la comparación siguiente podría parecer burda, encuentro divertido describir la



religión en términos de una cosa a veces no tan común como la comida. Al igual que los guisados en un extravagante buffet, existe una gran gama de religiones; hay de todos los colores, sabores, texturas y combinaciones. Las personas de cualquier lugar del mundo, sin importar raza, ideología o nivel socioeconómico son bienvenidas al banquete para elegir cualquier platillo de su agrado.

Para quien acostumbra asistir a este tipo de comidas gourmet no supone una difícil tarea entre la diversa gama, después de todo, es cotidiano para cualquier creyente escoger aquello que lo hace él mismo. Sin embargo, para un ente ingenuo y no informado como la presente, resulta una tarea compleja decidirse por una que parezca más adecuada o menos aversiva.

Para no perderme más en el desastroso sendero de las prácticas religiosas, decidí tomar del cuello al catolicismo para estrujarlo lo más posible y encontrar en sus entrañas la verdad de su ser; después de todo, esta es una de las religiones que se denominaría mejor como el pastel del que todos agarran.

Al oprimir con fuerza, descubrí lo envuelta que me encuentro, todos los días, en su extraña existencia. Noté que es verdad eso que dicen en las calles de que Dios es un modo de vivir.

Me sorprendió enormemente que ahí estuviera, todo el tiempo, sin que yo lo notase; es



decir, la religión católica, vista como yo la veo, es el sonar de las campanas que anuncian la hora de misa, los exquisitos y calientes tamales que se encuentran en las afueras de cada iglesia, el olor a flores característico del recinto, el inentendible habla del padre profesando oraciones a través de un micrófono para que incluso al más sordo de los sordos le llegue la palabra de Dios.

La religión también son los vestiditos blancos que revuelan en las piernas de las niñas el día de su comunión, la fe ciega en un ser omnipotente, la tan extensa Santa Biblia, los santos decorando las de por sí excesivas paredes, las personas durmiendo en las sillas, el borracho con su botella en mano, el insistente sonido de los peregrinos tocando la puerta. Es ese no sé qué que se encuentra en mi antología de José Revueltas, en la tarea sobre el juicio de Aristóteles, en el libro de historia; el grito al cielo cuando queremos que algo bueno pase, el querer despertar de incontables personas; sencillamente es la nada inundando todo.

A pesar de la extensa y, probablemente, innecesaria palabrería, aún no estoy muy segura de qué tan bueno resulte adecuarse a las creencias de determinada religión. Sin embargo, entiendo con certeza que esta es lo que queda inerte entre lo que son las personas; eso que no se mueve y probablemente resista un ataque

nuclear. Esa cosa que se extinguirá cuando no quede humano alguno en la Tierra, porque sin importar qué tan desolado se encuentre el mundo, con un solo ente incrédulo como lo somos los humanos, la religión prevalecerá; porque es parte de nosotros, seamos creyentes o no; porque es nuestro, es algo que nos representa como especie y como individuos; es esa nada que se siente que presiona el alma eternamente y envuelve todo lo que existe.

En conclusión, es sobrecogedor percatarse de la verdadera omnipresencia que profesa no solo la religión católica, sino cualquier otra. Al observar el devenir de la existencia de los que me rodean, es imposible no pensar que las prácticas religiosas tienen una buena razón para existir. Incluso me hace cuestionar si los creyentes, a quienes yo denomino *desafortunados seres sin cerebro*, sean los verdaderos desafortunados. Tal vez aquellos que profesemos una vida regida por la razón seamos los auténticos desdichados; después de todo, pensamos que, para que algo tenga sentido, necesariamente requiere el único y tan afamado sustento científico. Aunque es una suposición burda, es probable que los que nos denominamos “ateos” hayamos creado nuestra propia religión, una donde ponemos en el altar el procedimiento preciso que nos permite desenmarañar las supuestas verdades del universo. 

# Un cabello

● ACXEL ADRIÁN MAZÓN SANTAMARÍA

**No** lo sé de cierto, pero creo que ha de medir la misma distancia que recorrió para llegar hasta mi almohada, porque, en efecto, no hay señal de un posible principio o de un dudoso final. Y si lo hubiese, no encontraría extrañeza en que fuese un cabello quien lo refutara. Si brilla por sí mismo, he de sorprenderme, pues es una duda, entre muchas otras, que me aqueja. Sinónimo de su color: el café con leche, que sin raíz ha de mezclarse con el mundo dando origen a la singularidad. Pero este cabello es libre. Libre como solo los perdidos pueden serlo.

Si no es tuyo ni mío, si no es de nadie, es de él, de sí. Y como muchos en el mundo, un cabello sin principio ni fin, de color café con leche, sin raíz y un dudoso brillo natural, no sabe que es libre. No sabe que no pertenece más que a él. Y si lo supiera, dudo entonces que de verdad lo sea. Y cuando nos damos cuenta, un cabello no es nuestro ni de nadie. Ha de crecer en algo llamado folículo piloso. Ha de tener como otros una médula, como el tallo de una planta. Nuestra cabeza en ese sentido es un bosque, uno poblado, donde las partes que no se atiborran de pelos y cabellos son resultado de la modernidad, de la salvaje civilización, de la inseguridad. Pero ahí, en las zonas donde la ausencia desaparece, es el bosque y, en otro escenario, la jungla, que se mira indescifrable pero viva.

Entre seis u ocho capas le conforman, se protegen, se sostienen. En posición vertical, dará

cabellos lacios, y en posición oblicua o curvada, cabellos ondulados. Algunos dirán que 100, 000 son pocos y que 150, 000 son demasiados. Pero este entre mis manos es uno. Y uno a veces puede decir lo que otros no. Puede encontrarse sin hogar, sin raíz, sin muerte y seguir existiendo. Puede, por su cuerpo, saber que flota, mas no hasta dónde, pues sin saberse de un lugar, uno no puede saber adónde va o dónde está. Pero ya no es necesario.

Un cabello cruzado entre el tiempo y el espacio puede ser eterno. Puede romper las barreras de la inexistencia y a la par ser inmortal. La eternidad, es cierto, no es sinónimo de inmortalidad, pero ambas vienen a ser inseparables. Si un cabello fuese entonces eterno e inmortal, seríamos una especie de ciclo andante. Somos el reflejo de un cabello sin principio ni final. Porque los pies no son la base ni el centro, y la cabeza dudo mucho que sea la finalidad de la vida. Entonces el cabello somos nosotros, pero nosotros no somos el cabello.

Podemos verlo como queramos, porque siempre por alguna loca razón así sucede. A veces un cabello es lo que queda cuando la eternidad e inmortalidad se van. Porque *para siempre* va de la mano con lo ya mencionado, y un *para siempre* eterno e inmortal puede durar un segundo, una vida, un año o el tiempo entero, que viene siendo lo mismo. Ahí, el viento nos toma y, como al cabello, nos lleva adonde nunca habríamos pensado llegar. 

# Ellos son nosotros mismos

● ADRIANA DEYANIRA MALDONADO JARDÍNEZ



sch

*Los espejos están llenos de gente.  
Los invisibles nos ven.  
Los olvidados nos recuerdan.  
Cuando nos vemos, los vemos.  
Cuando nos vamos, ¿se van?*

EDUARDO GALEANO

**EL** espejo a lo largo de la historia ha adquirido múltiples atributos físicos y simbólicos, que van desde considerarlo un factor crucial en la separación o reunión de hombres y mujeres, hasta un representante indispensable en el tema de la identidad. El espejo se convierte en el envase de las

construcciones culturales de cada episodio de la humanidad, ya que en él se vierten todas las concepciones de lo ideal y lo viciado.

La mente como el espejo tiene la capacidad natural e inherente de ser un designador rígido. El espejo es capaz de reflejar la realidad tal cual es. La mente añade un componente interpretativo. La emisión de juicios de valor no afecta la realidad pero sí la percepción al propiciar la asimilación de ilusiones por un efecto deformante. De acuerdo con Eco, diferenciar lo real de lo imaginario es posible si se descodifica la imagen deformada hasta obtener la imagen tal y como se proyectaría en un espejo normal; esta imagen real nos comunica perfectamente el referente tal cual es. ¿Debemos replantearnos los cuestionamientos de Borges acerca de si somos el reflejo deforme de una realidad desconocida, un mundo imaginado por otros seres que se esconden en los espejos de la noche, y que son también nosotros mismos? Probablemente sí, pues existe un deseo desesperado de ver la realidad de un mundo que es el nuestro y que está cifrado, pero valdría la pena detenerse a pensar en las implicaciones de una descodificación.

Las valoraciones a las que se ha sometido lo real y lo fantástico del espejo a menudo conducen a múltiples escenarios de referencia expresados en historias como las que Oscar Wilde describe en *El pescador y su alma* donde el Espejo de la Sabiduría refleja todas las cosas del cielo y de la tierra excepto el rostro de quien se mira en él; o Lewis Carroll en *Alicia a través del espe-*

*jo*, donde este representa el acceso a un mundo inverso; y qué decir de Tolkien en *El Señor de los Anillos* con el espejo de Galadriel al que se atribuye la predicción del futuro.

Y es que, después de todo, ¿qué es un espejo? Es tan solo un objeto que da la imagen de algo. No se puede recuperar una imagen de la humanidad que no esté impregnada de ese tejido social que abarca las distintas formas y expresiones que caracterizan a esa sociedad, porque en ello el hombre perfila sus valores y da sentido a su existencia.

En la antigua Grecia, Sócrates recomendaba el uso del espejo a quienes eran hermosos en pro de que se volvieran moralmente dignos de su belleza, y a quienes eran faltos de belleza para que mediante el cultivo de su espíritu se ocultase tal carencia. No obstante, el uso de tal implemento era visto como algo meramente femenino. La sola idea de que un hombre se mirase al espejo en situaciones que no fueran estrictamente necesarias era inconcebible, pues se le juzgaba afeminado. Posteriormente se asumió al espejo como fuente de falsas apariencias.

Búrlense ahora de los filósofos que disertan acerca de las propiedades del espejo: que investigan por qué se presenta en ellos nuestra imagen vuelta hacia nosotros; con qué objeto ha querido la naturaleza, a la vez que creaba cuerpos reales, que viésemos también sus simulacros; por qué, en fin, dispuso materias aptas para recibir la imagen de los objetos. No

fue ciertamente para que contemplásemos delante de un espejo cómo nos arreglan la barba y la cara puliendo nuestro rostro de hombres. (Seneca, Q. N. I, XVII)

Séneca afirma que el objeto de la existencia de los espejos es que el hombre se conozca a sí mismo y que este conocimiento solo puede darse por la mediación entre la distancia de uno mismo al contemplarse como objeto. Si bien es cierto que el primer beneficio de la autocontemplación es el amor propio, se vuelve vicio volver al espejo una y otra vez hasta corromperse y desear impunemente poseer aquel objeto, y entonces se le construye a partir de todos los elementos posibles hasta que se torna abrumador el insoportable hecho de no encontrar ante sí sino la propia imagen, tal como ocurrió con Narciso, que en la pureza de su corazón creyó que si aceptaba no conocerse viviría largo tiempo, sin embargo por azares del destino se descubrió contemplándose y en el deseo de poseerse desfalleció.

Esta naturaleza viciada del hombre ocupa la atención de Borges cuando expresa su aversión por los espejos: “Realmente es terrible que haya espejos [...] Nos hemos acostumbrado a los espejos, pero hay algo de terrible en esa duplicación visual de la realidad”. La abominación que manifiesta es cuestión demográfica: el deseo de frenar la propagación de la especie, el terror que le inyecta el género humano, la maldición del número creciente, el pulular incesante a las multitudes, la repetición al

infinito de un error, las copias incontenibles que alejan y degradan el arquetipo. “La tierra que habitamos es un error, una imprudente parodia” (Borges, 1980).

¿Por qué de pronto algo que parecería tan bello como el autoconocimiento desemboca en esto? Tal vez porque nunca somos del todo conscientes de cuán imperfectos somos y esta realidad, al manifestarse, destruye. Cuando Galeano escribe su obra *Espejos* va hilando irónicamente la historia de la humanidad desde sus orígenes hasta hoy, haciendo un inventario general del mundo que advierte la prevalencia de las limitaciones de un pensamiento dolorosamente prejuicioso y esclavizado. Es la humanidad reflejándose a sí misma lo que estremece cuando se hace evidente que se ha despreciado a sí misma. 

#### Referencias

- Borges, J. L. (1989). *Siete noches*, México: FCE, p. 114.
- Chung, K.-W. (2007). Borges y el espejo. *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Monterrey (4, 101-114).
- Eco, U. (1988). *De los espejos. De los espejos y otros ensayos*. Barcelona: Lumen, p. 11-39.
- Galeano, E. (2008). *Espejos: Una historia casi universal*. México: Siglo XXI.
- Lavelle, L. (2007). *El error de Narciso*. Chile: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Séneca, L. A. (2013). *Cuestiones naturales I*. Madrid: Editorial Gredos.

# Más de un siglo con nosotros

● ANA GABRIELA GUEVARA NAVA

**En** 1867, el estadounidense Samuel B. Fay consiguió la primera patente. Es un utensilio diseñado para sujetar textiles. Se tiene en duda aún si el noruego Johan Vaaler en 1899 fue el primer distribuidor de este objeto o el mérito corresponde a William Middlebook, quien tuvo la patente de una máquina dedicada a su fabricación.

Lo sorprendente de este pequeño utensilio es que, pese a que nos encontramos en una época absolutamente tecnologizada y desechable, se sigue usando igual que hace un siglo, tanto en oficinas como en hogares. Nuestros abuelos lo usaron y nosotros incluso le hemos añadido algunos usos extra, gracias a que sus extremidades son muy delgadas y pueden ayudarnos a sacar la pelusa que se almacena en los recovecos del control remoto del televisor, a apretar un botón de reseteo, minigancho, y algunos con más imaginación podrán hacer algunos pares de aretes.

Gracias a que es tan sencillo, práctico y portátil, llegó a reemplazar a los alfileres, los cuales tenían la desventaja de ser punzantes y dejar hoyuelos en las hojas.

Originalmente, este objeto se fabricaba con un trozo de alambre doblado varias veces sobre sí mismo. Este compone un mecanismo de pinza con el fin de adherir, juntar y agrupar documentos impresos. El origen de la palabra se remonta al término inglés que significa “fragmento”, en inglés antiguo “gancho”, derivado de *clippen*, “abrazar”, “agarrar”. Podríamos imaginarnos quizá la parte romántica de mantener unidas las ideas, pero sin pegarlas permanentemente,

mantener ordenado el conocimiento pero no permanentemente o a ese juego temporal de añadir, quitar, controlar.

Durante la Segunda Guerra mundial, la ocupación Alemana impidió a los escandinavos lucir cualquier distintivo de la realeza en sus solapas. Entonces los patriotas comenzaron a usar estos elementos como símbolo de resistencia, impulsados también por la idea (hoy puesta en duda) de que él era instrumento de origen noruego.

Así, el más humilde de los objetos adquirió un significado de rebeldía y fuerza, y dio unidad a los portadores —como si fueran papeles— contra los invasores. El uso de estos pasó inadvertido para los nazis durante un tiempo; sin embargo a la postre fueron prohibidos y quien lo utilizaba arriesgaba desde duros castigos hasta pena de muerte.

Hoy es tan cotidiano que se ha convertido en el icono de archivos adjuntos en los correos electrónicos y no hace mucho era el entrañable personaje de “Ayuda” que aparecía cada vez que el usuario probaba una acción nueva en algún programa de Office de Microsoft. Llevando esto a una metáfora muy extrema, podríamos pensar que la presencia de este instrumento significaba la salvación para un sinnúmero de situaciones.

La única modificación añadida con los años a este objeto ha consistido en recubrir el acero con plástico de distintos colores, los cuales tendemos a usar por cuestiones de decoración; sin embargo, cuando se trata de un trabajo final, tendemos a inclinarnos por el clip gris, hecho de puro metal flexible. 

# No me traiga la canasta de pan

● PAULETTE GARCÍA ANDALUZ

He perdido la cuenta ya del número de veces que he dirigido y moldeado mis conversaciones para finalmente llegar a hablar del pan. No sé realmente cómo empezar; quizá deba hacerlo igual que en la mayoría de las veces anteriores.

En el círculo social de jóvenes excitados en el cual me desenvuelvo, no son pocas las reuniones en las que las conversaciones se tornan a los orígenes de las cosas, desde el lenguaje y la religión hasta la cocina molecular o las prótesis biónicas. En ese preciso momento mi atención, que después de más de cuatro cervezas se había vuelto dispersa, regresa a la conversación, pues debo compararlo: “¿Qué podría ser más sorprendente que la invención del pan?”, digo con voz emocionada buscando aprobación en los rostros de los presentes.

Para el desarrollo de esta técnica fueron necesarios otros procesos aún más antiguos, como la utilización de un horno o la pulverización de los granos, en específico del trigo. Alguien decidió agregarle agua a ese polvo y crearon una mezcla muy práctica de la cual alimentarse. Y entonces *érase una vez* en Egipto un plato de esa mezcla, de *porridge* abandonado por días en alguna esquina, probablemente expuesto al aire entre otras cosas. Todo iba normal en la soleada Egipto cuando de pronto la masa comenzó a burbujear y *alguien* decidió prestarle atención. Asombrado por un fenómeno extraño, y esto es lo que me llama tanto la atención, esta persona pudo reconocer la oportunidad y se preguntó: “¿Y si horneamos esto?”. ¡Qué magni-



fica es la curiosidad humana!, por supuesto que lograríamos grandes cosas.

En algún programa de esos que nos encantan a las generaciones actuales, oí que si una persona solo dispusiera de harina y agua para comer el resto de su vida sobreviviría algún tiempo, pero si horneara esos mismos ingredientes, podría sobrevivir de ellos indefinidamente. Esto me hace pensar que la técnica que hemos desarrollado para crear el pan lleva consigo un valor adaptativo. ¡La percepción de producir más comida con tan pocos ingredientes! Y además con alto valor nutricional. Tal vez esta sea la razón por la cual vemos al pan como un alimento tan cercano a la tierra, tan honesto.

A pesar de que el pan no es natural —no crece en ningún lado—, se siente muy arraigado a nuestra naturaleza, o por lo menos la mía. Claro que esto le podría pasar a cualquier persona con cualquier cosa. Sin embargo, el pan tiene esas características de las cuales algún profesor en mi universidad habló. Estas características hogareñas, cálidas; las mismas que se transmiten en una cabaña en el bosque o una fogata o un libro, que tanto nos llenan a los humanos y que a lo largo de nuestra vida buscamos ya sea en las personas, en experiencias o aunque sea solo en pensamientos.

El pan está en la mayoría de las culturas, en algunas es considerado sagrado, una promesa de salvación. Es verdad que este pan milenario del que hablo apareció de diversas maneras alrededor del mundo, y su elaboración varía de una región a otra, pero me parece que en todas partes este representa unidad, tiempos difíciles y tiempos mejores, escasez y abundancia.

Son variados los sentimientos que me trae el pan, supongo que depende de su tipo, pero en general me recuerda a mi familia. Hemos dedicado infinitas horas en la cocina de mi casa tratando de acercarnos a imitar lo más posible el proceso para lograr esas hogazas de pan que nos inundan el pecho de calor con cada crujiente mordida y desafortunadamente no hemos conseguido lo que buscamos. Es una tarea intimidante pues, a pesar de la sencillez de su composición, la elaboración es un proceso complejo.

Ese pan de rancho chorreado con piloncillo que mis papás comen con tanta alegría mayormente me trae nostalgia por mi infancia. Un *croissant* me recuerda a la pasión de mi herma-

na por la vida; en cambio una *baguette* añejada o un pan rústico me hacen sentir emoción ante mi futuro.

Trabajé en un restaurante que era aclamado por su adaptación mexicana a un tipo de comida francesa. Al atender a los clientes del lugar oía cómo recomendaban a sus acompañantes este o aquel platillo, generalmente los mismos cinco, con aires de saber de lo que hablaban mientras masticaban rebanadas de pan inconscientemente, sin prestarle atención a lo que ponían en su boca. La mayoría de las personas no se daba cuenta de que entre la sopa de cebolla (Dentro de la cual te espera un trozo de pan gratinado de queso gruyere) y la hamburguesa (que hasta obtuvo un premio gracias a su pan hecho en casa), la canasta de pan de cortesía estaba entre los tesoros que hacen valer la visita al restaurante. Para mí, oír: “No me traiga la canasta de pan, señorita” era emocionante. Implicaba llenar las bolsas de mi mandil apresuradamente con esos trozos de pan caliente y rechazados mientras cuidaba que ningún supervisor me viera.

Los primeros días de la semana el restaurante solía estar tranquilo y vacío salvo por los clientes regulares a los que atendía con mucho gusto. En estos días, la gente de cocina solía estar de buen humor y les regalaba a los meseros canastas de pan recién hecho y un poco de mantequilla, que yo disfrutaba infinitamente mientras pensaba que lo único que me gusta tanto como el pan en este mundo de cosas maravillosas es la fruta. Esas fueron las pequeñas recompensas que la vida me dio por aguantar el régimen casi militar del servicio de piso. 

# Oscuridad



ψS

● LESLY ABIGAIL CRUZ GARCÍA

**Desde** el inicio de los tiempos ha existido la luz, a la que todos están inclinados a seguir por una acertada y a la vez errónea interpretación de esta como la representante del lado bueno, la verdad, el camino definido y seguro.

De la misma forma, al existir la luz, es necesario que exista la oscuridad, esa cosa indefinible que provoca terror en muchos, asociada

con el frío, la soledad, el misterio y esa extraña forma debajo de las camas o esos monstruos que existen durante su permanencia en el lugar, la posibilidad de perderse y no llegar.

Pero ¿realmente la luz y la oscuridad pueden ser tan distintas?

Sí, la obscuridad, con “b”, ese sonido vocal fuerte que fue extinguido por la Real Academia Española, como si supieran el miedo y terror

que puede generar, intentando sofocar su sentido fuerte y volviéndola más débil de lo que en realidad es. La luz por su parte parece que abraza todo y lo deja inmóvil ante su fuerza. La oscuridad sin embargo es tan fácil de extinguir que solo se requiere un poco de luz, como la emitida por una cerilla, para hacerla marchar, perdida y derrotada ante la fuerza de la otra. Es débil y otorga la posibilidad de ser libre, una libertad absoluta del alma y el cuerpo.

Al pensar en la oscuridad no me remonto al miedo, sino que pienso en tranquilidad, esa tranquilidad abrumadora y temida por muchos porque nos permite pensar y reflexionar sin la oportunidad de dividir la atención entre lo que esté alrededor; en el silencio capaz de llevarnos a pensar en aquello que no queríamos pensar, que resulta difícil y muchas veces aterrador, pero necesario para una humanidad sumergida en la luz, en aparentar debido a la poca intimidad que existe bajo ese foco reflector que evita sentimientos, que siente vergüenza, que nos hace enmascarnos para salir y observar. Resulta de gran ayuda contar con esta intimidad concedida inmediatamente por la oscuridad, en la cual se nos otorga la posibilidad de hacer gestos, de llorar, de sentirnos perdidos y vacíos; pero también de sentir felicidad extrema y sentir el amor, ese amor que se consume en la oscuridad, no porque sea sucio o desagradable, sino porque esta condición nos permite sentir con todo el cuerpo, ser receptivos y dejarnos

llevar ante el vaivén de las mareas interminables, el misterio de reconocer un cuerpo con las manos y no con la vista, dejando fuera todos los prejuicios generados por la luz.

La luz representante de la levedad, esa levedad de pasar frente a las miradas de los demás, caminando juntos, pero cada uno en un mundo totalmente distinto, porque ver no siempre implica saber quiénes somos o qué piensa la persona que va con nosotros; ver no es la verdad.

La oscuridad, por su parte, implica misterio, conlleva absoluta verdad, el saberse único frente a la inmensidad, porque realmente estamos solos, podemos estar acompañados, pero nunca vamos a dejar de encontrarnos solos frente a otras personas que también están solas, sin la posibilidad de que alguien más sepa lo que sientes exactamente o lo que piensas, entonces ¿no es eso la soledad?

Pero no sería bueno que existiera una mala interpretación de lo que se menciona como real. La oscuridad es pesada, sí, pero igualmente es necesaria, es indispensable ser distintos unos a los otros y sabernos distintos, conocer nuestras condiciones de vida y seguir con ellas; el hecho de que la oscuridad nos haga conscientes de nuestra soledad no quiere decir que no estemos acompañados por otra soledad distinta y que no se pueda cohabitar con ella, sino que esta es inevitable y buena.

No existe nada mejor que dos soledades acompañadas en la oscuridad. 

# Divenire de Ludovico Einaudi

● JEAN ALEXIS MENESES HERNÁNDEZ

## *Devenir.*

1. Llegar a ser
2. Sobreenir, suceder, acaecer.
3. (Filosofía) Realidad entendida como proceso continuo.
4. (Filosofía) Proceso mediante el cual se hace o se llega ser.

**Violines** y violonchelos;  
piano; sintetizador  
muy tenue; compás en seis octavos; seis minutos con cuarenta y dos segundos; segunda pieza en el álbum igualmente titulado; primer sencillo del álbum.

Perteneciente al género *minimalista*, contemporáneo a la época, “Divenire” logra retomar las ideas clásicas acerca del devenir como proceso dinámico, sujeto al tiempo.

Dos agrupaciones de arcos frotando las cuerdas a diferentes ritmos, notas octavadas en dos diferentes figuras, es como está compuesto el fondo de la pieza. Un fondo que parece únicamente acompañar al melódico piano, pero que en ocasiones aumenta su intensidad logrando estar al mismo nivel que su protagonista acompañado. Intensidad que incluso desafía al protagonismo y esencia de la melodía, y que demuestra que el fondo es igual de particular, fuerte e importante que la figura. Fondo que marca el compás de la pieza, marca el tiempo en el que las melodías se manifiestan. El tiempo al que éste devenir está sujeto. Fondo que toma ca-

racterísticas de figura a medida que las frecuencias crecen. Fondo que no puede permanecer fondo. Fondo cuya naturaleza le pide ser figura. O llegar a ser figura.

Teclas, blancas y negras, dicotomizadas de acuerdo a sus materiales, a su diseño, a sus notas. Seis octavos es la marcha a la que estas teclas van dibujando una figura inquieta, saltarina, que no puede ser estática, que no es vacía, que es pensante, que es análoga a un ser. Figura que permanece constante y cautelosa cuando su fondo se acrecienta, cuando se magnifica y figura que es fondo cuando el fondo es figura.

Teclas contra cuerdas, piano contra violines, agudo contra grave, figura contra fondo, tiempo contra espacio. Una constante batalla entre opuestos en la que cada uno de estos desea fuertemente sobresalir, estallar, dejar de formar parte de la pieza para formar una pieza por sí solos. O ser una pieza por sí solos.

Opuestos que en su intento de ser individuales logran una fuerza intrínsecamente cohesiva. Se estiran y estiran, a más no poder, incluso hacia la misma dirección, pero el resultado es sólo uno: forman parte de un devenir. Devenir que ellos crean o del que simplemente forman parte. Devenir que parece terminar después de casi siete minutos y parece iniciar al segundo cero. Devenir que forma parte de otros devenires y devenir al que componen otros muchos devenires. Devenir... 

# La felicidad tiene forma esférica

● SAMY ZABDIEL PAZARAN RODRÍGUEZ

**El** fútbol es el deporte con mayor cantidad de seguidores y practicantes. Las reglas son simples, gana quien haga más goles en la portería contraria.

Juegan 2 equipos con 11 jugadores cada uno, una cancha de 120x90 metros, dos porterías y, si el juego es de gran convocatoria, grandes tribunas. Ese es el mundo del fútbol, en apariencia.

Pero, el verdadero juego se da en lo que sucede con el balón, el balón parece el motivo de irnos a jugar, a hacer equipo, de discutir quien tirará el penalti, hacer apuestas, entrenar y al final del partido sentir la calidez de la victoria y en caso de perder, una frustración individual y colectiva.

Cuando comienza a rodar el balón, sin importar si somos jugadores, árbitros o aficionados, cualquier pendiente en casa, la escuela o el trabajo dejan de existir. Entonces, sólo pensamos en tener el balón, triangular, romper la estrategia del equipo contrario, pero, también sentimos mientras jugamos, sentimos el gusto de dar un buen pase, hacer un túnel, de anotar, cansancio, fatiga, presión del contrario y deseos de salir triunfadores.

El balón tiene la cualidad antes descrita, de mover personas para perseguirlo, muy parecido

a cuando queremos coquetear con quien nos gusta, pero ahora, con este redondo y cautivador objeto sin aparente vida. Es aparente porque nos la hemos ingeniado para depositar en lo que ocurra con él, nuestra euforia en una final de copa del mundo o la más grande de nuestras impotencias si la perdemos en el último minuto.

En este altibajo que ocurre durante el partido, podemos notar que tratamos al balón como trataríamos a nuestra amante, al anotar un gol, vamos por él como si recogiésemos a nuestra chica en su casa para una cita, lo tomamos y lo besamos, después, nos vamos con él, eso sí, abrazándolo muy cariñosamente para ponerlo en el campo. Pero no fuera que caemos en posición adelantada o estrellamos un tiro en el poste, porque entonces se maldice toda su calidad estética, se va por él y con gran enfurecimiento lo pateamos fuera del campo.

Podríamos decir que esta esfera perfecta, la hemos humanizado como sólo nosotros sabemos hacerlo, le rodeamos de folklore, ponemos nuestra fe en él, invitamos a nuestros amigos y familia a vernos, pero más que nada, a que sea un buen día para conectar con el balón y este nos dote de poderes. El balón, es por excelencia, un hermoso camino en el que se puede ser feliz. 

Solo más adelante recordé que ya existen los sueños compartidos que son, precisamente, la realidad.

**Borges, citado por Alonso Rubalcaba**

# De pasajeros...

● GLORIA PAOLA OVIEDO MARTÍNEZ

**Ciudad** de México, 2015. Es todo un reto tomar el transporte público en estos tiempos, y vaya que tomarlo ya es ventaja porque uno debe ponerse “listo” para que no se le pase el camión, para que pueda subir al metrobús, para que no le ganen el taxi o para alcanzar algún lugar en el metro. Y no basta con subirse, sino ahora a aguantarse la serie de anécdotas que uno escuchará y de las que hasta le tocará ser partícipe porque aquí nos toca de todo a todos, ya bien dice Cristina Pacheco “Aquí nos tocó vivir” y ni modo.

“Súbale, súbale, todavía hay lugares” grita el joven y entonces uno paga y toma su lugar de “pasajero” que es tomar un lugar en el momento que le tocó o donde pudo, porque el tiempo nos trae a prisas y nos cansa, porque ni de chiste podemos ni queremos permanecer en ningún lado, y es que a fin de cuentas eso somos hasta en el transporte de la vida, así mientras llega a su destino uno se da cuenta de que ahí mismo va la moda, el tiempo, la tristeza, la

ciencia, el amor, hasta la muerte... porque todo es pasajero y vaya que se paga bien que mal por ello, con todo y lo que esto implica.

Por eso cuando uno sube al transporte público se da cuenta de que no falta el aprovechado que manosea, el bebé llorando, las vecinas criticando, los novios, melosos, el hombre peleando por teléfono, el muchacho que va con sus audífonos haciendo como que ignora a todos mientras el vendedor te ofrece el producto de novedad y el chofer... mentando madres además de pedir que nos recorramos bien en doble fila y de favorcito, y es que de seguro así también se siente la moda, la música, la tristeza, el amor, la ciencia... manoseadas, criticadas, agotadas y por eso solo duran cierto tiempo, como uno en el trayecto cuando se dirige en el transporte público a cualquier lugar.

Y es que cuando se es pasajero al principio se disfruta pero al final se sufre y se pide “esquina”. Y ni que lo digan mis ideas para terminar este ensayo que de tanto escribir ya a final de cuentas también se volvieron pasajeras. 



## El mejor objeto

● ERICK MOISÉS NOLASCO GONZÁLEZ

**De** inicio, ha de ser mencionado que realizar un ensayo acerca de la entidad que el autor considera evaluar como “la mejor”, o en otros términos, “la predilecta”, implica necesariamente el involucramiento de opiniones individualizadas derivadas de la dificultad para hacer diferenciaciones entre el Observador y lo Observado. Dicho esto y a pesar de lo mismo, presento brevemente y a continuación los argumentos disfrazados de características por lo que considero al objeto –cuya identidad revelaré al final del texto para evitar un sesgo- el mejor. El mejor tanto para mi sensación como para mi percepción, considerando a ambos aspectos como dos y como uno al mismo tiempo.

Para comenzar desde afuera hacia adentro, han de considerarse los materiales de los que está compuesto, si bien dada la vastedad de la cosa misma no serán mencionados sino aquellos componentes que son considerados importantes por el autor. La principal combinación elemental que estructura a mi obra de arte podría encontrarse en proporciones similares a las del planeta mismo: carbono, hierro, aire y agua; cada cual confiriéndole una cualidad representativa: la firmeza, la moldeabilidad y la capacidad para lograr hazañas impresionantes (como todas las herramientas de hierro), la frescura y la paz de los últimos dos. Además se puede encontrar en una variedad ligeramente amplia de presentaciones siempre que no le impidan la total libertad de funcionamiento: colores y nivel de exposición al ambiente son los determinantes para los estados en los que se le puede encontrar en la naturaleza.

Pero no solamente es el ambiente, conocido a veces como sociedad y otras como estado salvaje el que determina la expresión de la pieza en curso, sino ésta misma influye de manera significativa en todo y lo que sea que se encuentre a su alrededor, y no únicamente por su existencia misma sino por el efecto que causa en los receptores, pudiendo crear variaciones enormes de uno a otro incluso en un estado relativamente estático.

En cuanto a atmósfera y temperatura se refiere, las capacidades de esta entidad se magnifican, pues puede, en cierta posición, ser un móvil favorecedor de la frialdad y el enrarecimiento de otros objetos en algunos metros a la redonda; o bien, actuar como un calefactor natural del entorno potenciando las emociones y sensaciones del observador hacia el que sea enfocado el ente mismo, y acalorando la situación tanto en grados Celsius, Richter y angulares, como en el calor pasional que despierta el beso de la amada o incluso en el calor de una discusión redundantemente acalorada. Sin embargo debe ser destacado que en lo general, la atmósfera que produce y que rodea –y que tal vez sea la misma o tal vez no- es de una constante incertidumbre, con la posibilidad de aproximarse a una curiosidad acuosa e inevitable o a una indiferencia simplemente seca.

La cualidad más sobresaliente de mi fenómeno natural es que, aun cuando todos los conceptos pudieran aplicarse a sí mismo, es eternamente complejo de modo tal que, aun cuando en la ciencia lograsen agruparse todos

en una sola teoría universal, podría seguir siendo una excepción epistemológica, pues se comprende mejor desde las humanidades aunque las ciencias intenten darle la explicación, aunque eso lo hacen para todo. Aún con un contacto pleno y total con la paradoja de la que hablo, desde todos sus factores y a través de todas sus perspectivas e incluso personalidades, es imposible llegar a un conocimiento total, por lo que obliga a mantenerse en un intento continuo que gradualmente se convierte en un mero goce de interacción, lo cual además resulta más sano, efectivo y al final de cuentas es la única y mejor manera de aproximarse naturalmente a mi objeto de placer.

Es evidente que la descripción ya dejó a un lado las descripciones físicas para entrar plenamente (sin implicar que no se estén traslapando todo el tiempo) en las cualidades internas y siempre considerando la interacción S-O. Hablando de una cualidad que es vital en las cosas, es la claridad, que en éste caso se manifiesta de distintas formas. Primero, su claridad de color, pues aunque no es su atuendo diario, el color blanco es una de las partes más representativas de la pieza, esto remite directamente a la claridad de los colores de alrededor reflejados en sus ventanas, las cuales al mismo tiempo poseen transparencia suficiente para que el observador preciso encuentre muchas otras características intrínsecas, innumerables para un relato breve como éste. Es necesario continuar hablando sobre la claridad, pues ésta misma es la oportunidad para sacar a colación otras características fundamentales

de las cosas, en éste caso, la profundidad, que bien se mencionó ya en las ventanas en dirección positiva, aunque en dirección contraria, es decir, hacia uno mismo, es mayor todavía la profundidad que alcanza (también podría utilizarse la palabra saliencia o penetrancia), pues no es sólo la contemplación del objeto mismo sino la retroalimentación y los sentimientos que en el observador –específicamente el autor-provoca.

De tal forma se llega a la interioridad, que en algún sentido es la razón de la existencia de la cosa, o bien su esencia, que no puede ser encontrada sino en la interioridad reflejada en el exterior e interactuante con el Sujeto, o al menos la razón que el sensor interpreta. Encuentro, para finalizar mi relato, que la función que para mí tiene es ser un espejo de mi propia alma y aún más allá, perdiéndose todo reflejo y perdiéndose toda exterioridad, confundándose la interioridad del objeto con la de mi esencia y en momento de máxima asimilación desapareciendo finalmente la relación estética que dicta la necesidad de separación del observador y lo observado. El ente se inserta de tal manera en el observador –que no puede ser nadie sino yo mismo-, como un estereotipo social se inserta en la cultura hasta sus extensiones más superficiales lo envuelven por completo, y más aún, definiendo gran parte de las características del otro es una confluencia caótica...

El objeto de mi deseo, el ente que fortalece mi hedonismo es un ser humano y su nombre es “Ana Roda Hernández Martínez”. 

# Hojas

● JENNYFER TERESA MIRANDA GUZMÁN

**Alargadas,** curvas, simétricas, asimétricas, rugosas, lisas, aterciopeladas, frágiles. Señal del desprendimiento del tiempo, tiempo confuso en la actualidad, tiempo marcado por su color, por su vuelo y su crujir ante el contacto con otro.

Imperceptible para muchos pero dadoras de vida para otros, representación de lo que algún día fue el mundo y debió ser.

Sin importar origen, sin importar tipo, color o forma el constructo se mantiene.

Innecesaria clasificación para su apreciación, interminable clasificación para su comprensión.

Incontables territorios muestran de su alcance. El pasado refiere la importancia de su origen, un origen más allá de lo imaginable por muchos. Vida inimaginable tras su pérdida, preocupación tras la ilusoria superioridad de la humanidad.

Recordatorio del ciclo de la vida, de la fugacidad de los seres vivos y la dependencia de otros. Símbolo de vida y de conciencia.

De tonalidades verdes a café. 



# Del zombi al sabio o de la amistad. Dos lecturas de los conceptos de Biopoder y Psicopoder: oriente occidente.



CARLOS ARTURO ROJAS ROSALES

**J**orge Fernández Gonzalo en su libro titulado la “Filosofía Zombie,”<sup>1</sup> habla a propósito de la sociedad de control en su devenir hacia una sociedad del big data y de la información o del psicocontrol en términos de una figura realizada de una gran síntesis y proto-forma unitaria de un biopoder y psicopoder. Donde se juega un mixing e intrínquilis de la condición zombi que se apuesta por un Edipo a la Deleuze para hablar de un psicopoder que zombifica a las poblaciones en términos del control, el consumo, el neoliberalismo, la radicalidad del mercado, junto con un Cuerpo zombi desde la idea de biopoder al estilo de Foucault y Esposito.



Para entender esta sociedad del psicopoder y el psicocontrol acudimos a Byung Chul Han<sup>2</sup>, la diversidad de su obra nos permite comprender este hecho y si leemos paralelamente este mismo texto hacia el Baudrillard de la transpolítica, el intercambio imposible y las estrategias fatales<sup>3</sup> Nos damos cuenta que con el intercambio imposible, las diversas condiciones zombies en el mundo actual dan lugar a una *Ontología Zombie*, donde la prolongación de la vida, del no muerto pero si del sujeto en estas condiciones nos revelan una situación radical de zombificación por parte de este psicopoder, y todos los procesos de la afectividad detrás de la tecno estructura afectiva de los mass media. La que se experimenta como el apocalipsis de la sociedad del espectáculo o del simulacro.

Hay en esta descripción un descerebramiento por la inoculación de este psico-poder, en la inoculación en el cuerpo y en la sociedad a diversas escalas, síntesis perfecta e integración total de un biopoder y un psicopoder. Una lectura cruzada entre Byung Chul Han y Roberto Esposito.

¿Cuál es la consecuencia radical de todo esto? una sociedad que vive esperando que un padre represivo y castrante los castigue desde dentro de sí, por no poder generar las redes de personas que les deben de dar soporte a sus actividades diarias. La natural incompletitud da pie a una discontinuidad y esa discontinuidad se castiga en términos de una búsqueda frenética de completitud en los medios de masas y de los medios virtuales de masas.

¿Cómo opera? Como un frente común entre dos posibilidades binarias y aquí entra en escena Luhmann, el exceso de carencia se compensa con una serie de deseos que se desnaturalizan al infinito,

<sup>2</sup> Chul Han, B. (2016). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

<sup>3</sup> Baudrillard, J. (2002), *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós Baudrillard, J. (1999), *L'échange impossible*. París: Galilée. Baudrillard, J. (1997). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.

llevados por una sexualidad imposible y recóndita, que se desplaza en viajes, autos, lugares, objetos, separando en una disciplina cada vez más sofisticada a la sexualidad real. Qué significa esto, alejar esa posibilidad como la inmunitas jurídica, en términos no formales del acceso a la persona, como categoría legítima del derecho, de modo que los aspirantes a las mujeres deben ser conducidos por un régimen de significantes a acceder a estas formas de acceso, por variadas formas que se codifican discrecionalmente y que en familia tienen un valor específico.

Donde entra el zombie, esto que es la descripción del afuera a diferencia del adentro, genera una tensión intrínseca que solo se puede distender a áreas donde evidentemente de entrada no había sexualidad, digamos por ejemplo mirar TV, de pronto ese acto se realiza como parte de una sexualidad y de ese modo entra en el circuito, este a su vez se formaliza en reglas y estas reglas en los grandes consorcios de TV o internet. Así, se les ponen regulaciones estrictas y sus procesos son cada vez más sofisticados en la no consecución de estos fines. Incluso hay leyes no escritas del uso de estos medios, y hay distintas semánticas de este sistema. De modo que la lógica es la disuasión, la lógica es el deseo latente, y motivante, pero bien en el afuera del sistema de medios digitales de masas, se pueden hacer cosas reales y a las personas les viene bien conocer gente y hacer amigos, mientras que en el medio digital, la real emoción y la real sexualidad por el factor exponencial, se deja vivir en la totalidad de lo que verdaderamente se siente por el otro.

Una doble moral que nos es cara, porque logramos convivir con la conciencia digital de lo que verdaderamente deseamos y ya hemos proyectado, pero que en el mundo real es irrealizable porque en el mundo real, a veces ni podemos dirigirle la palabra a la persona real. Imaginen este proceso a gran escala llenos de deseos de todos por todos



o por muchos irrealizables del todo, que queda, anclar a las personas a realidades urgentes y necesarias, trabajar, pagar las deudas, la comida, ir por ciertas compras, vivir, olvidarse de sus deseos, hasta de sus pensamientos gozosos y alegres, incluso castrarlos sexualmente, hacerlos que se enfocuen en sus prioridades, volverlos gente de bien, comprar en tiendas lujosas, a crédito tener hijos, y finalmente si piensan de más, volverlos un zombi medicalizado. Cuando la gripe y el cuerpo se niega a trabajar, ahí esta medicina por todos lados. Cuando el cuerpo esta enojado por las estupideces diarias, ahí el zombi aparece. Entonces una sociedad así, es una sociedad de zombies, tecnificados y codificados, pruebas de que ese biopoder o ese psicopoder no funcionan bien. De modo que hay que recodificarlos. La teoría luhmanniana es pertinente aquí, porque debe codificar la complejidad con una forma en la que los que están ya realizados dentro de los límites de esta inmunitas, no marginen a los que son la comunitas, que amplíen los horizontes de funcionamiento del sistema global y recodifiquen las reglas que rigen las semánticas, de modo que no haya grandes zonas de zombies que esperen un mundo como un precepto, sino que se automatice el proceso a desarrollar. Que el conflicto potencial que se desarrolla de este modo no sea un mecanismo de exclusión, sino que obligue a una reorganización de las codificaciones específicas, un aprendizaje de nuevos códigos y de nuevas prestaciones de complejidad dentro de otros subsistemas del procesamiento de esta información.

Los límites del biopoder y del psicopoder dependen del quehacer por fuera de la semántica del sistema, y del elaborar codificaciones distintas que luego vengan a operar dentro del sistema mismo, en coordinación y coherencias nuevas. Pero nada en el pésimo manejo que hacen solo transvasan la negatividad del proceso hacia el propio sistema digital, asegurándose que todo siga igual, cuando en verdad deben enfocarse en destruir los objetivos tácticos de los procesos que los agobian; la formulación de leyes mejores, la destitución de presidentes vende patrias, la destrucción de empresarios y empresas que no sirven más que como catalizadores del déficit. Así es como se debe ajustar la cuenta a los que generan esta negatividad, pero la reciclan a dosis homeopáticas. Un accidente, un padre que le pega a un niño, adolescentes borrachos y mariguanos, legalización de drogas, patetismos de ese tipo.

Y que en el mundo virtual son peleas exacerbadas que no organizan a nadie para la movilización social, solo sirven como catarsis a sus ganas de tener sexo, a sus ganas de tener amigos, a sus ganas de hacer verdaderamente un cambio en la orientación política. Tener un proyecto ahora es manejar este déficit, es manejar esta incongruencia, la propia insurgencia duerme en colchones de plumas y paga con American Express.

Como salir de este atolladero, destruyendo estos cinturones de zombificación, de hacer una vida en otro sentido, de romper la programación, de hacer efectivo el desarrollo de una convivencia con los demás pero no por programación digital, sino por

Entonces una sociedad así, es una sociedad de zombies, tecnificados y codificados, pruebas de que ese biopoder o ese psicopoder no funcionan bien. De modo que hay que recodificarlos.

# El trabajo a nivel mundial por eso ya no suscita el ímpetu revolucionario, cuando todos se conforman con vivir en una casa en la que ya nadie se habla, donde los hijos ven TV todo el tiempo, donde la gente cena viendo el celular.

que verdaderamente estamos interesados en ellos, la lectura de los medios no es más que el trocadero de los procesos que nos completan en nuestro diario hacer, porque no la rispidez, de asumir que estas partes que nos faltan las podemos encontrar en otros lados: en la lectura, en el deporte, en estar haciendo lo que nos gusta, no en seguirle la lógica a los dueños de los medios digitales, no en saber que nuestros amigos no están en la página de Face Book, ni en las cosas estúpidas de una comunicación, sino en el quehacer de nuestra compañía, en el compartir, no como ese eslogan falso de las redes sociales, no en esa envidia ambulante de saberse menos o más que los demás sino en cultivar un jardín juntos, en pasarse una tarde hablando de estupideces, me choca la gente que cree que está salvando el mundo encerrada en su oficina en su aburrida vida, en sus luchas por encontrar un trabajo decente, son zombies digitales de un mundo que hace tiempo los volvió esclavos de esa lógica.

El trabajo a nivel mundial ya no suscita el ímpetu revolucionario, cuando todos se conforman con vivir en una casa en la que ya nadie se habla, donde los hijos ven TV todo el tiempo, donde la gente cena viendo el celular. No son más que Zombies. Jerarquización de zombies, allende había personas, en ese baremo separaba al hombre del animal, ya no hay más personas, hay zombies de distintos niveles que cínicamente lo saben y lo aceptan, que se sienten congraciados con que la política internacional les dé asegure un trabajo de acuerdo a tratados de libre comercio injustos, que

los zombifican, de los cuales los han vuelto un remedo de humanos, que se conforman con algunos recuerdos de otra vida.

Es la no institucionalidad institucionalizada, es lo asocial reunido como ethos de la nueva sociedad del psicopoder, solo nos queda que en el futuro ya solo tengamos hambre pura, porque los deseos se desvanecieron en estas argucias del deseo sin fin y sin límites que se explotaron en el universo posmoderno y la muestra de cuan traicioneros y nuestra falsedad mediante las que pretendemos satisfacer nuestros deseos por encima de los demás. Zombies entre los Zombies.

Pero estos que son los zombies del sistema, les vienen el vanishig point, el punto de no regreso, donde verdaderamente este último impulso de comer, les vienen como forma grotesca y crítica, un contagiado de todo lo que en potencia se guarda en ese imaginario del mal, del horror, de los mutilados, que son los del sistema, es el afuera de la ley. Donde por primera vez se dan cuenta de que en el baremo ya no son siquiera animales, son las personas que se quedaron sin vida, a quienes la guerra o la conflictiva internacional los dejó en calidad de zombies vagando en las zonas toleradas de su zona de abierta dentro de sus países y es a ellos a los que se les pretende deportar a sus países so pretexto de que son criminales. Cuando bien sabemos que el zombie se fabricó a expensas de exiliarlo, saquearlo, robarlo, timarlo, privatizarlo, bombardearlo en su país de origen, por políticos y políticas que nunca supieron tratar con ventaja



una situación que a ellos les llena los bolsillos pero deja sin lo mínimo a las poblaciones, y que bajo el argumento de la lucha de clases, una que quizá solo exista entre los que se consideran personas dentro de su sistema jurídico, así el zombie es también el paria, el desposeído, el migrante, el que tiene que irse de su país, al que se le enseña el sistema que lo recibe pero que no es persona, que es zombie, y de los cuales solamente reproduce dicho sistema por contagio. Porque no le queda de otra, porque al otro día puede regresar a un peor escenario en las antípodas de un país desecho por la guerra o por la pesadilla de rufianes y políticos que nada han podido hacer para darles algo mejor a la brutalidad y el sinsentido. Esto que ocurre en el mundo como política mundial es el zombi como la articulación del cambio, pero por recomposición, por reutilización, por reciclaje, por recomponer, quitar, dejar, añadir, ensamblar, a la Frankenstein o a la Lego; porque el zombie solo recompone lo que queremos decir de nuestra humanidad.

A otros se les seduce, pensando que pueden ser como el zombie de élite, el elegante, el que todo lo puede, y la masa de zombies sueñan con esas imágenes y tienen como religión los centros comerciales, zonas de invasión zombie, zonas donde se abre la posibilidad de que se contamine la población bienpensante, como si de pronto la tv se instantaneizara y pusiera a disposición de quien pasa todos los deseos en masa, todo lo que quiere en masa y la gente no opta más que por reflejarse en ese Edipo mirándose al espejo como narciso. Donde ya pueden entregar las tripas, el corazón, el cerebro a cambio de las mercancías que ahí se disponen pero que solo es un ritual conciliatorio, no reciben vísceras, ni corazones pero en el trabajo ahí se les va hasta la última gota de sudor. Sartre se vomitaría de ver este espectáculo. Operaciones engaño, operaciones de la democracia para jugar con ese reciclaje y reutilización a todos los niveles:

poner en lugar de un debate presidencial un reality show que importa más y al que se le vota más que a la elección presidencial, zombies cocineros que ocultan a los zombies políticos, que son esos tecnófobos no-muertos que solo hablan de la escritura de la pérdida. Y las decisiones reales vienen de los verdaderos políticos son los intelectuales que tienen que poner de parapeto y de pastiche a estos tecnófobos para que digan algo que rellene el tiempo de las verdaderas decisiones.

Entonces este que es un sistema de clasificaciones y señales, y de codificaciones de lo zombie es empero un sistema que articula las políticas de los medios de comunicaciones de masas y digitales, a propensiones que ellos mismos sobre significan como modos de apaciguamiento de las fuerzas sociales, la idea vieja de Baudrillard de las mayorías silenciosas son ahora las mayorías zombies pre-programables y de esta manera la economía global ha tratado de elegir la porción de los deseos y de las motivaciones más íntimas para hacer de ellas un modo de programación que se pueda intervenir a discreción para que los zombies de las naciones hagan un equilibrio en los modos de consumo y en los modos de producción, de modo que, se equilibra la balanza de los poderes fácticos de la programación mental de la población mundial.

Entonces luhmanianamente el adentro y el afuera se estipula como mecanismo de exclusión e inclusión, digámoslo con otras palabras, la inmunitas no zombie trama las vías políticas del ejercicio del poder, mientras que la comunitas zombie sumisamente funciona como votante y como parapeto de las decisiones que de acuerdo a un baremo internacional de exclusas entre inmunitas y comunitas a todos los niveles, se programan para diseñar la vida común mundial y de las acciones para propagar la dominación de los poderes reales de las sociedades de la sociedad mundial. Los hits televisivos, de radio, de prensa, de internet, son esos focos que resis-



ten el exceso de racionalidad, entretienen y programan la zombificación de la audiencia.

Digamos que alguien escapa a la programación, el sistema le encuentra un modo distinto de adecuarse a un activismo distinto a través de la sobre significación de otros valores y de otras formas de

proponerse frente al sistema, pero digámoslo así no todos los frentes del sistema operan del mismo modo, esta calibrado a distintos niveles: Entonces el modo zombie más radical se agencia de la voluntad, de las acciones más mínimas, y de los procesos más manipuladores, mientras que los otros secto-



res del sistema, son procesamientos que permiten el desarrollo de una lógica que dentro de reglas codifica procesos distintos al de la esclavitud zombie.

Recordemos al perseguido Baruch Spinoza, cuando habla de los 3 niveles de ética, perseguido político, disidente, perseguido social, dice una cosa que viene al caso, la ética esta dada en tres niveles, en el primer nivel es el de los que son víctimas de la realidad, les ocurre de todo, nada saben de cómo llevar su vida, están envilecidos y manipulados, por sacerdotes, políticos y todo aquello que los sujete a una lógica de la tristeza. En un segundo nivel, se dan cuenta de que ellos han decidido algunas cosas y que podrían decidir las pero se sienten sujetos a las fuerzas que los oprimen, pero saben que si lo pueden lograr lo hacen y comienzan a hacer pequeños cambios. Y por último los hombres libres que se dan cuenta que todos están componiendo sus

relaciones como todos lo hacen y ese es el hombre libre. A Spinoza le costó la persecución y la destrucción de una vida común por definir por vez primera lo que es ser un Zombie y de cómo se escapa a ello.

Desde una lectura que le opone, desde el budismo zen en la lectura de Byung Chul Han y François Jullien, como un ocurrir de esta integración del biopoder con el psicopoder creados en un dispositivo estético, cultural, afectivo y armonizador del mundo, son las coincidencias entre los sabios y que son el último bastión donde se aparca la resistencia frente al zombie y que el propio Spinoza fue el primer resistente de este proceso.

Lo igualmente posible, lo igualmente accesible, lo que no se queda privilegiado eso es la sabiduría, de modo que todos los deseos y todas nuestras necesidades vistas en este plano, ya no son accesibles al proceso del zombie, el desea, quiere, busca,

lucha, no se posee nada de eso, ni se es preso de ninguna, aquí se trata de no trazar ninguna distinción, ningún origen ontológico, es el espacio de la libertad real, ningún pensamiento se encadena a nada porque no prefirió nada en particular, se debe renunciar a la prominencia de algo.

Y eso aplica para el mundo virtual, todos los aspectos de las situaciones, no debemos privarnos de ninguno de sus aspectos, toda la apertura es tener todo junto. En resumen: el sabio tiene a bien guardarse de la precedencia a establecer nada, sino a dilucidar la evidencia porque el mundo entero esta en una flor, las cosas aparecen en su propia luz, es un mundo amistoso, que no elige con preferencia por nada, porque la nada como concepto central del budismo esta vaciada de la interioridad y la sabiduría es liberarse de ese impulso infinito de ver dios en todas las cosas realizadas por el hombre de

esa interioridad y, para eso significa vivir en la pobreza, sin ningún saber, ni querer tener, estar solo ahí sin agradarse en el saber o poseer, solo es despertar a lo ordinario, lo cotidiano, multiforme, es el silencio de la mente .

De ahí que la apertura, la singular ausencia, no hablan de nada definitivo, todas las figuras pasan, el vacío es el medio de la amistad, todo se amolda y se adapta, todo se acomoda, se hace pasar entre las cosas del mundo, el sabio lo sabe, no busca intervenir, busca verificar el paso, toda oposición rígida se desvanece y la montaña fluye, con las rocas con lo más sólido y se desvanece su rigidez. Es esa indiferencia amistosa, es un pasar reciproco, es como se amoldan las cosas en su naturalidad.

Tal cual la naturalidad de una obra musical en la que el desconcerto de todas las diferencias, de todos los sonidos de lo que aislado es cada instrumento a



la hora de hacerse una misma notación en un código musical que se le llama partitura ese código, no es el código de un sistema que zombifica a los músicos, sino que es el código de algo que trasciende a cualquier zombificación, es el código de la elegancia, es el código de la libertad. Por ello zombies que asisten a un concierto regresan vivos a sus casas, llegan como entendiendo que lo que les pasó fue que estaban aplastados por esa lógica de la mismidad que los obliga a dinámicas únicas, a formar parte de ese sistema de producción y consumo, pero no de la libertad.

La política internacional no es estética por esto mismo, porque pretende que los zombies sepan que es la cultura, cuando en sentido estricto es la sensibilidad más el sentido del ritmo y esto es una estética, que para nuestro caso es una bioestética, el movimiento que sigue entre los actos del mundo, es un mundo cargado de historia, de significado, de sentimientos y de pensamientos. En un abrazo se encuentran los amigos y ese es el síntoma de que se leen todo este hecho. Eso lo hacen los sabios, los demás ignoran todo, no saben de las historias que guardan las cosas y las personas. No son sabios, son zombies que están en un estrato inmediato donde hay un desierto que ansiosos buscan llenar con cosas o comiendo literalmente lo que encuentran.

El sabio ya sabe que debe de hacer porque sabe de qué están hechas las cosas y las personas, no se va a poner más que a verlas en su futuro estar porque es una cuestión de estilo y ese estilo es el de volverse el medio de la amistad y eso es lo propiamente difícil de la amistad, aceptar, aceptar sin emitir un juicio que arruine el paisaje con un pensamiento o con una idea que luego haya que estar defendiendo o discutiendo. La sabiduría como la amistad es estética. Miramos la misma escultura, si el otro no sabe nada verá una masa informe, si yo se algo de ella verá la tensión, la alegría, las fallas, las emociones, los desvelos, los días malos y los

buenos y los aceptare, porque eso es también parte del paisaje que veo a diario, y del que en la alegría le agradezco a la vida, excepto cuando algo de eso daña deliberadamente la vida es decir cuando no hay reciprocidad en esa estética. 

Dedicado a mis amigos todos.

*A mis mentores Pablo Fernández,  
Blanca Reguero y Emily Ito.*

*Y escrito para Alina López García por todos  
los paseos y vida pasados y futuros donde también  
somos la amistad.*

---

#### BIBLIOGRAFÍA:

- Baudrillard, J. (2002), *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós
- Baudrillard, J. (1999), *L'échange impossible*. París: Galilée.
- Baudrillard, J. (1997). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Chul Han, B. (2015). *Filosofía del Budismo Zen*. Barcelona: Herder.
- Chul Han, B. (2016). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*. Madrid: Herder
- Fernández Christlieb, P. (2011), *Lo que se siente pensar*. Barcelona: Taurus.
- Fernández Gonzalo, J. (2011). *Filosofía Zombie*. Barcelona: Anagrama.
- Jullien, F. (2001). *Un sabio no tiene ideas*. Madrid: Siruela.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Barcelona: Herder
- Spinoza, B. (2009). *La ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Trotta.
- Rojas R. C. A. (2017). *Bioestética: Lenguaje, simulacro y biopolítica en el sistema internacional*. (próximo a publicarse).

# Suscripciones

El costo de la suscripción a *El Alma Pública* es de **\$230.00**, lo que te da derecho a recibir en tu domicilio (sólo en México) los dos ejemplares del año **(primavera-verano y otoño-invierno)**. Para suscribirte debes hacer el pago mediante alguna de las dos siguientes modalidades.

## DEPÓSITO BANCARIO

Scotiabank  
Sucursal 059 de México, D. F.  
Cuenta: 00104238911  
o

## TRANSFERENCIA BANCARIA

Scotiabank  
CLABE: 044180001042389114

Una vez hecho el pago, envía a [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net) la siguiente información:

Nombre Completo

Dirección (Calle y número, Colonia, Delegación o Municipio, Código Postal, Entidad)

Dirección electrónica (para informarte sobre el envío)

Ficha de depósito digitalizada o aviso de transferencia bancaria



# Colaboradores

**Jahir Navalles Gómez.** Profesor – Investigador UAM Iztapalapa

**Tania Jimena Hernández Crespo.** Profesora en la Facultad de Psicología, UNAM.

**Ángel Magos Pérez.** Licenciatura en Psicología Educativa, UPN.

**Aylin Citlalli Sampedro Cruz.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Daniela Ramírez Maza.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Alma Andrea Orozco Fierro.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Nicole Mora Jiménez.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Andrus Maya Cortés.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Honorine Torres Reyes.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Karla Gabriela Medina Medina.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Axcel Adrián Mazón Santamaría.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Adriana Deyanira Maldonado Jardinez.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Ana Gabriela Guevara Nava.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Paulette García Andaluz.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Lesly Abigail Cruz García.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Jean Alexis Meneses Hernández.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Samy Zabdiel Pazaran Rodríguez.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Gloria Paola Oviedo Martínez.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Erick Moises Nolasco González.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Jennifer Teresa Miranda Guzmán.** Facultad de Psicología, UNAM.

**Carlos Arturo Rojas Rosales.** Profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y en la Facultad de Psicología de la UNAM.

# Integrantes

## DIRECTORA EDITORIAL

**Angélica Bautista López.** Profesora Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Identidad y Cultura.

## COMITÉ EDITORIAL

**Salvador Arciga Bernal.** Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Psicología Política.

**Claudette Dudet Lions.** Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

**Pablo Fernández Christlieb.** Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

**María de la Luz Javiedes Romero.** Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

**Gustavo Martínez Tejeda.** Profesor Titular en la Licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Formación de Profesionales de la Educación.

**Jahir Navalles Gómez.** Profesor Asociado del Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Estudios Socioespaciales.

**Rodolfo Suárez Molnar.** Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción y Formas de Vida.



VISITA NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:



WWW.ELALMAPUBLICABIBLIOTECA.NET



---

PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y ADQUISICIÓN DE NÚMEROS ATRASADOS, FAVOR DE ESCRIBIR A [elalmapublica@hotmail.com](mailto:elalmapublica@hotmail.com) o [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net)



DE VENTA EN LIBRERÍA GANDHI, MIGUEL ÁNGEL DE QUEVEDO

---

WWW.ELALMAPUBLICA.NET



